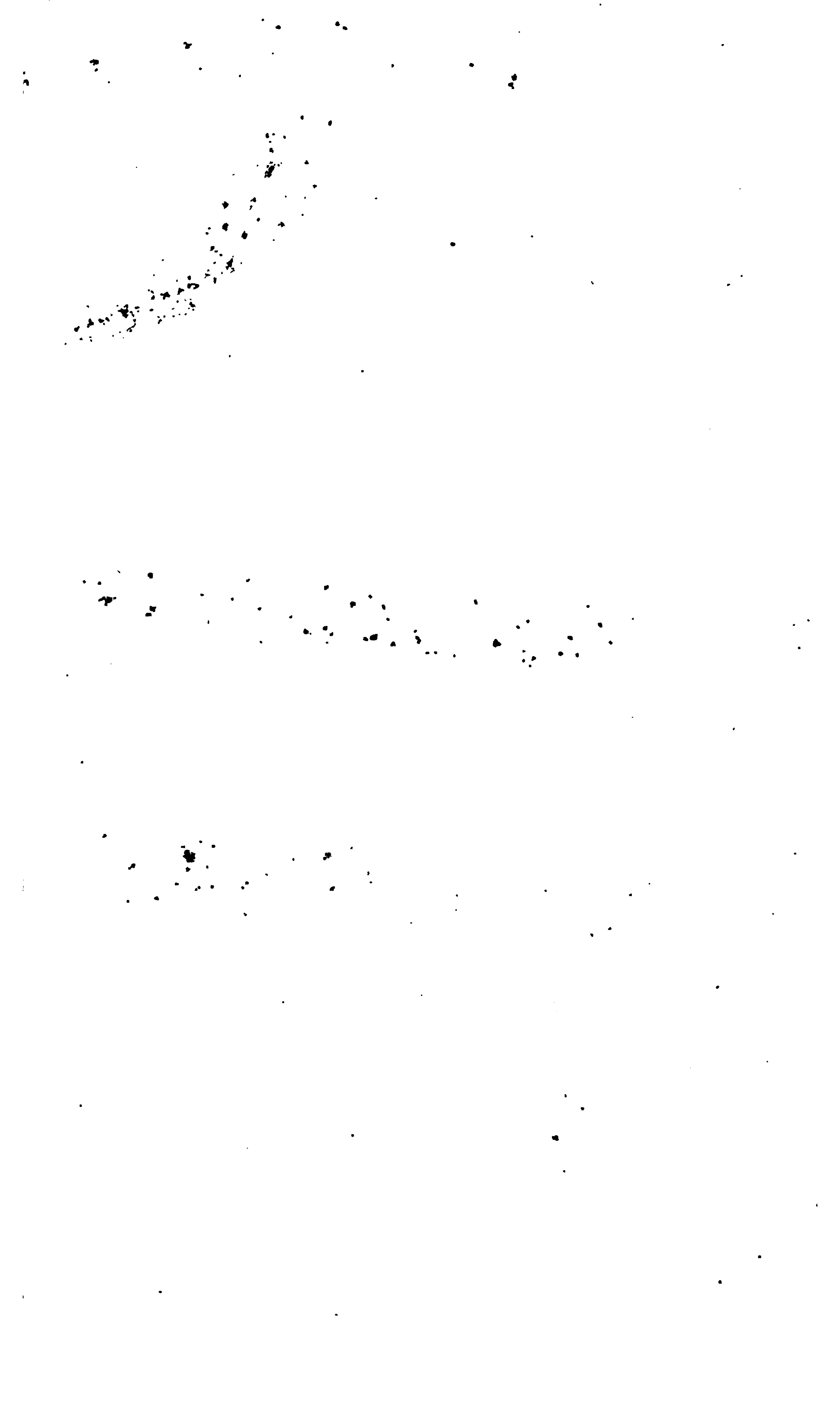
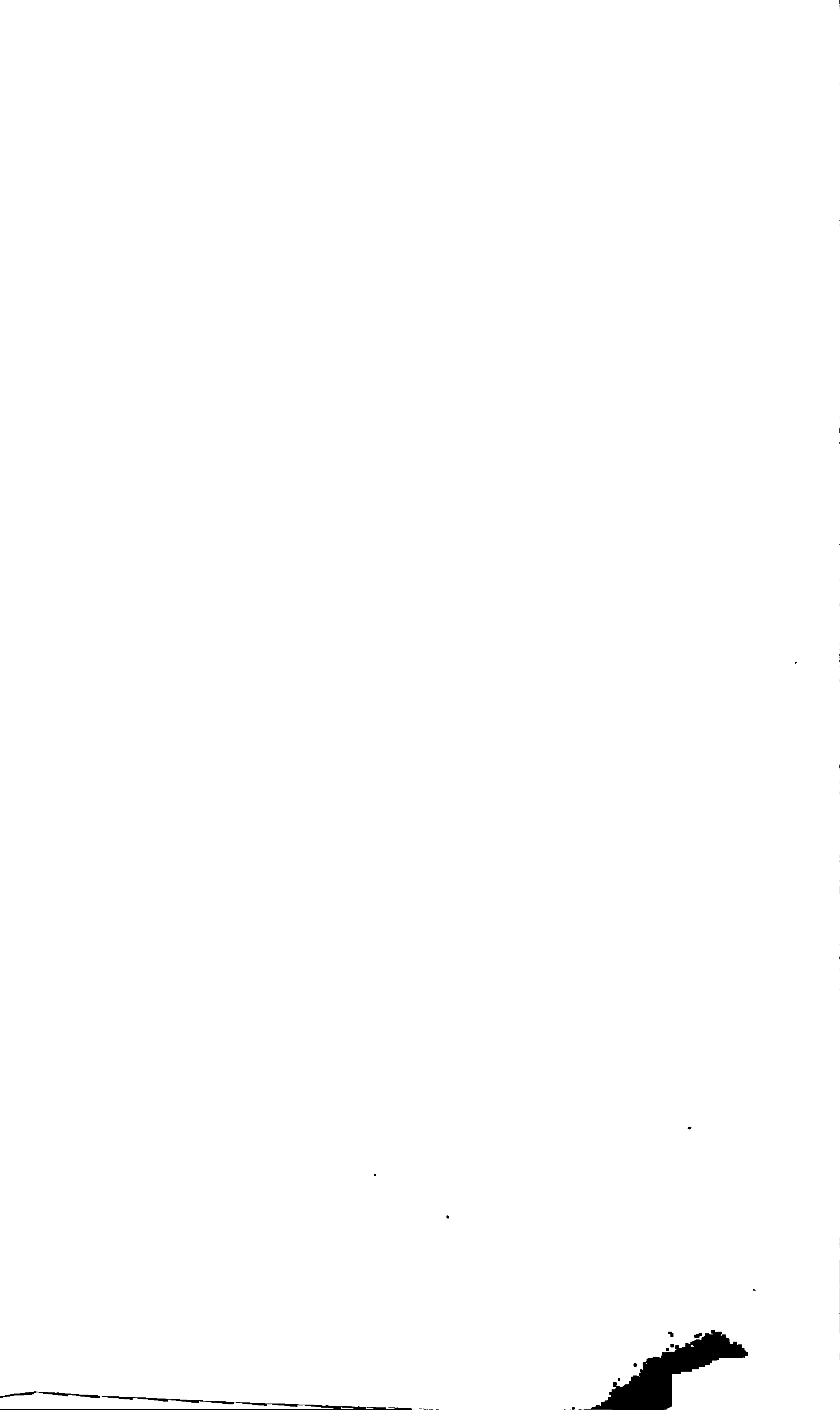
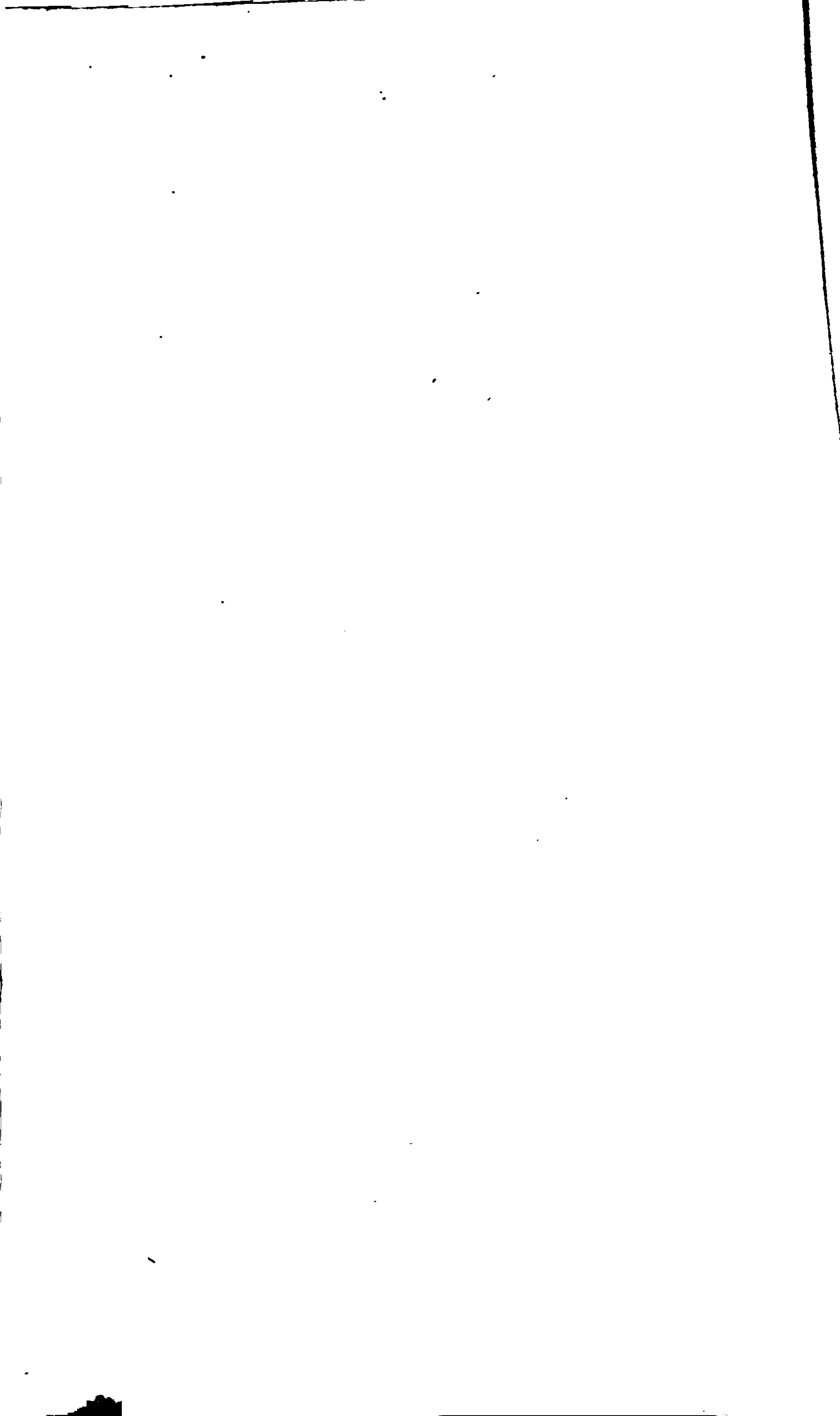












DIE EVANGELIEN

ODER

MARCUS UND DIE SYNOPSIS

DER

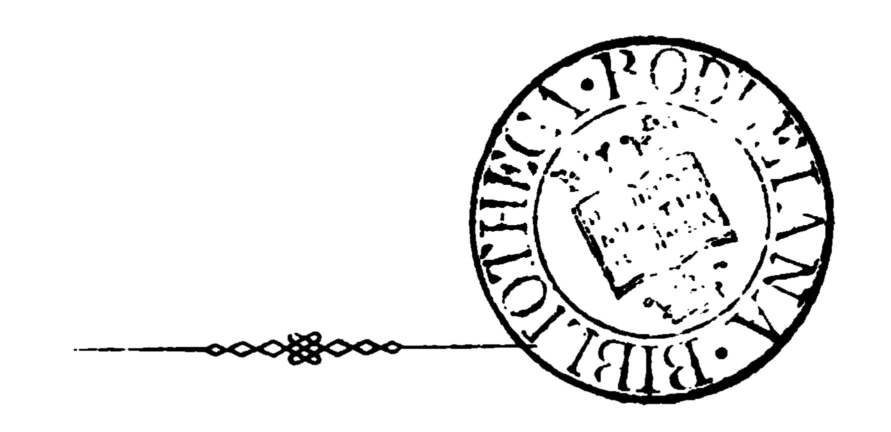
KANONISCHEN UND AUSSERKANONISCHEN EVANGELIEN

NACH DEM ÄLTESTEN TEXT

MIT HISTORISCH-EXEGETISCHEM COMMENTAR

VON

DR. GUSTAV VOLKMAR,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ZÜRICH.



LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1870.

Die Kritik verliert nicht die Kirche, sondern gewinnt sie.

Religion Jesu.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorwort.

Im Anschluss an D. F. Strauss für immer bedeutendes Werk über den auffälligsten Inhalt der neutestamentlichen Evangelien (Leben Jesu ed. I. 1835), sowie an die Kritik des vierten Evangeliums von F. Ch. Baur (Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien, 1847), an die Kritik des Matthäus-Evangeliums von Ch. G. Wilke (Kritische Untersuchung über die synoptischen Evangelien, 1845), an der sich später auch sehr erheblich Köstlin, Hilgenfeld, Holtzmann, Meyer, Weizsäcker, Scholten u. A. betheiligt haben, endlich im Anschluss an die kritische Erklärung des Lucas-Evangeliums beiderlei Gestalt (Evangelium Marcion's und Lucas, Leipzig 1853), wobei auch Hilgenfeld und Holtzmann später werthvoll eingetreten sind: biete ich hier das synoptische Evangelium vollständig, kritisch untersucht, und geschichtlich, so auch praktisch erklärt.

Das zeitgeschichtliche Verständniss jedes einzelnen Evangelienbuches trägt von selbst in sich die Kraft, es für jede Zeit neu lebendig zu machen. Die rein geschichtliche Erklärung der Evangelien ist und wird eo ipso eine praktische. Das möchte ich hervorheben. Ich habe daher auch nicht unterlassen, überall Wink zu geben, wie die zwischen 73—160 unserer Zeitrechnung entstandenen Evangelien dem kritischen oder geschichtlichen Verständniss gemäss praktisch zu verwerthen seien.

Fürchte ich soweit keinen Tadel: so möchte doch die Frage entstehen, ob es nicht besser wäre, die vier oder neun Evan-

gelien getrennt aufeinander folgen zu lassen, gleichviel welche Zahl von Theilen daraus erwüchse. Eine solche Einrichtung liesse sich wohl hören, aber jedenfalls bleibt ein unersetzbares Bedürfniss eine kritisch synoptische Zusammenfassung aller Evangelien. Freilich erwächst dadurch ein etwas grosses Buch, aber ich denke, es wird für den Umfang der vier Evangelien des neuen Testaments, der fünf ausserkanonischen, und der Parallelen in der Apostelgeschichte, nicht allzugross erscheinen.

Vorbehalten bleibt nach der vorliegenden Erklärung des synoptischen Evangeliums, d. h. des Evangelischen Grundtextes und aller seiner Nachfolger oder Erneuerer, die Erklärung der spätern Evangelienbücher (nach Lc., Mt., Joh.) in ihren Eigenheiten, d. h. im Besondern ihrer Rede-Ausführungen, und eine Geschichte der Evangelien-Vergleichung, also Kritik und der zugehörigen Versuche über das Leben Jesu, so auch eine eingehende Kritik neuerer Hypothesen, und älterer katholischer Evangelien-Fabeln, besonders des trefflichen Epiphanius. Dies darf und muss eine eigene Aufgabe ausmachen. Möchte man in dem hier Gegebenen das vor Allem Nöthige finden und erkennen!

Ich habe so andauernd die Evangelien in und ausser dem neuen Testament erfragt, um zu einem ganz sichern Leben Jesu zu gelangen, dass ich glaube dazu gelangt zu sein: wenn auch nicht zu multa, doch zu einem um so grösseren multum!

Allen Freunden und allen Gegnern Gruss! Vielleicht kommt es auf diesem umfassendsten und schwierigsten Gebiete des neuen Testaments am Ende am ersten zu wesentlicher Einigung.

Zürich, am 30. October 1869.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung in die Erklärung:

§ 1. Begriff des Evangeliums VII
§ 2. Begriff der Evangelien VII
§ 3. Das erste christliche Schriftthum VII
§ 4. Das erste Evangelienbuch und seine Nachfolger . . VIII
§ 5. Die katholische Evangelien-Sammlung VIII
§ 6. Die wichtigsten Texteszeugen IX
§ 7. Die Überschriften IX
§ 8. Die katholische und kritische Betrachtung der Evangelien X
§ 9. Die Methode der Untersuchung und Darstellung. . XII

Das Evangelium Jesu Christi

nach Marcus, und die Synopsis der Nachfolger.

Text, Textbericht und Commentar.

Anfang. Die Vorbereitung der Erlösung . . . . . 1—60

Erster Hauptheil:

Das erlösende Wirken.

I. Die Anfänge. . . . . 61—120
II. Der Fortschritt . . . . 121—216
III. Die Stiftung . . . . 216—301
IV. Die Allgewalt . . . . 301—326
1. Jenseits 326
2. Diesseits 327
V. Das Allerlösen . . . . 327—411
1. Im Grossen und Ganzen 343
2. Die Heidenerweckung im Besondern 384

Zweiter Hauptheil:

Das erlösende Leiden.

I. Die Nothwendigkeit des Leidens . . . . 442—454
II. Der Galiläische Weg zum Leiden und seine Mahnung . . 454—475
III. Der Peräische Weg und seine Belehrung . . . . . 475—501

Seite
IV. Der Anfang der Leidenswoche . . . . 502—550
1. Der Sonntag . . . . 502—508
2. Der Montag . . . . 508—514
3. Der Dienstag . . . . 514—550
V. Die Passionstage . . . . 551—605
1. Der Trauer-Mittwoch . . . . 551—561
2. Der Passah-Donnerstag und die Leidensnacht . . . 561—590
3. Der Kreuzes-Freitag . . . . 590—605

Schluss des Evangeliums: Die Auferstehung des Gekreuzigten zur Rechten der Macht . . . . 605—651

Schluss des Commentars.

I. Übersicht der synoptischen Evangelien . . . . . 643—654
II. Das Leben Jesu . . . . 654—656
III. Praktischer Schluss . . . . 656—658

Anhang. Urkunde des Josephus über Johannes den Täufer und seine Zeit . . . . 658—660

Einleitung in die Evangelien.

§ 1. Begriff des Evangeliums.

Das Evangelium Jesu Christi ist die Frohbotschaft der geistigen Erlösung, welche Jesus von Nazareth seit dem Ende Johannes des Täufers gebracht hat durch die Verkündigung und Begründung des genaheten Gottesreiches, das seine Wurzeln hat in der Gotteskindschaft und der vollen Gottes- und Bruder-Liebe.

§ 2. Begriff der Evangelien.

Die Evangelienbücher sind sinnbildlich erzählende Ausführungen des Einen Evangeliums Jesu und seiner Apostel, oder Lehrschriften des wahren Christenthums auf Grund des geschichtlichen und weltgeschichtlichen Lebens Jesu, der vom Kreuz geistig auferstanden, in seinen Jüngern wirksam geblieben ist, aus der urchristlichen Zeit der Vermittlung zwischen Juden- und Heiden-Christenthum, nach 70 unserer Zeitrechnung, vor 175, vor dem Beginn der altkatholischen Bischofskirche.

§ 3. Das erste christliche Schriftthum.

Die erste christliche Zeit hat das Evangelium nur mit lebendigem Wort verkündet; doch enthalten schon die vier ältesten Schriften des N. T., wie des Christenthums überhaupt, die vier grossen Streit- und Friedensbriefe des Apostels Paulus das Evangelium in allem Wesentlichen: der Brief an die Galater, von 55 u. Z., an die Corinthier c. 59, an die Römer (cp. 1—14) von 60 u. Z. Die nachgefolgte Schrift des Pauliners Lucas über das Leben des grossen Apostels, wahrscheinlich alsbald nach seinem Tode um 65 u. Z. verfasst, ist uns nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern von einem spätern Pauliner „nach Lucas" überarbeitet (Apg. cp. 13—28), aber auch so ein wichtiges Zeugniss aus ältester Zeit über das Walten des geistig Auferstandenen durch sein grössestes Rüstzeug.

§ 4. Das erste Evangelienbuch und seine Nachfolger.

Eine Art Evangelium erzählender Form, jedenfalls eine erste umfängliche Schrift-Verkündigung des durch J. Chr. kommenden Gottesreiches ist die „Apocalypsis Jesu Christi“ an den Zebedaïden, den Donnersohn Johannes, der Ende 68 u. Z. die Herrlichkeitszukunft erwartete zur Vernichtung der götzendienerischen Heidenwelt, und dabei den Heidenapostel ob seiner israëlwidrigen Lehre verwarf.

Im Gegensatz zu dieser paulusfeindlichen, heidenhässigen Offenbarung angeblich Jesu Christi selbst, entstand seit dem Sturz dieser phantastischen und engherzigen Hoffnung durch die Katastrophe von 70 u. Z. die Darstellung der schon diesseits anhebenden Herrlichkeit Jesu, als des Hauptes der Heidengemeinde in der sinnbildlich-erzählenden Lehrschrift des wahren Christenthums, das ebensosehr die Paulinische Lehre und Wirksamkeit ehrt, als die Petrinische Gemeindeform einhält, verfasst um 73. Diese grossartige Lehrschrift ist die Grundlage für alle weitern Lehrschriften ähnlich evangelischer Gestalt geworden, deren wir 9 zählen, von 80—170: 1) sicher Genealogus Hebraeorum c. 80, 2) vielleicht Ev. Pauperum, Essenoium c. 80 (S. 536). 3) Ev. nach Lucas 100. 4) Ev. nach Matth. 110. 5) Ev. nach Petrus 130. 6) Ev. nach Paulus Markion's 138. 7) Ev. der Nazaräer nach den 12 Aposteln 150. 8) Ev. des Logos nach Johannes 155. 9) Aegyptier-Ev. 160—170. Die sonst gesuchten Evv. „Urmatthäus“, „Urmarcus“ und Urlucas oder „Spruchbuch sind nur Phantasien.

§ 5. Die katholische Evangelien-Sammlung.

Beim Beginn der altkatholischen Kirche empfand man das Bedürfniss, die Gnosis, welche den Paulus allein anerkannte, das A. T. verwarf, ebenso auszuschliessen, als den blöden Ebionitismus, der den Gesetzumstürzer Paulus verwarf und allein Israël berechtigte: auch durch eine aussondernde Sammlung der für die rechte Mitte erträglichen oder förderlichen Evangelienbücher. So entstand der katholische Evv.-Kanon, der die drei ältesten angesehenen Evv. nach Marcus, Lucas, Matthäus voranstellte (das ausführlichste und redevollste nach Mt. allen vorziehend), danach das späteste, nach Deutero-Johannes folgen liess. Diese Satzung ist zugleich der Hauptgrund der sogenannten Tradition über die Evv., nach Papias' chiliastischem Vorgang (S. 548).

§ 6. Die wichtigsten Texteszeugen.

Die 4 kanonisch gewordenen Evv. sind höchst alt bezeugt. Textkritisch bedeutend ist besonders Origenes, die ältesten Majuskelhand-

schriften (vom 4ten bis 7ten Jahrh.) Si BCLΔ (s. S. 1 f.), die älteste Wortübersetzung der Lateinischen Kirche, sog. Itala, „a b c d e k“ und die älteste Syrische. Die neueste Ausgabe (ed. 8 Tischend.) war nur noch im Einzelnen zu berichtigen. Ich biete jedoch Jedem alle Abweichungen, die irgend sachlich eingreifen könnten.

§ 7. Die Überschriften.

Die Evangelien unseres neuen Testaments sind sämmtlich überschrieben mit dem Ausdruck: Evangelium „nach“ (κατὰ, secundum, juxta) einem Apostel oder Apostelschüler: nach Matthäus, κατὰ Μάρκον, secundum Lucam, nach Johannes. Damit spricht die älteste katholische Kirche noch das Bewusstsein aus, dass diese Evangelienbücher wohl im Ganzen, über das in Jesu Allen gegebene Heil einig, aber als erzählende Darstellungen verschieden seien, je „nach“ der Überlieferung oder „nach“ den Grundsätzen „nach der Weise“ der Männer, die dabei genannt sind. Die Übertragung der Überschriften „Evangelium nach Matthäus — nach Johannes“ in die seit dem lateinischen Mittelalter herkömmlich gewordene Form „Evangelium Sancti Matthaei — Evangelium des heiligen Johannes“ ist eine falsche, und deren Beibehaltung auch in den neuern Bibelübersetzungen trotz dem längst Bekannten eine eigentliche Fälschung, ein πρῶτον ψεῦδος in unsern Volksbibeln, oder in Wahrheit ein Volks-Betrug.

Der Ausdruck: „Evangelium“ nach Marcus, nach Lucas u. s. f. hebt die Abfassung „durch Marcus, durch Lucas u. s. f.“ nicht auf, aber spricht sie ebensowenig aus. Derselbe Ausdruck kehrt in der altkatholischen Welt bei Evangelienbüchern immer wieder: Evangelium nach den Hebräern, d. h. nach den Grundsätzen der Hebräischen Christen, — nach den Ägyptiern, d. h. nach der Überlieferung der Enkratiten Ägyptiens, — Εὐ. κατὰ Παῦλον, wie die Markioniten ihr Evangelium nannten“, nach dem Geist und Sinn des Heidenapostels“. Evangelium „nach den (12) Aposteln“, als nach dem Sinne der ältern Christus-Jünger gehend. Nirgends ist damit die Abfassung selbst ausgesprochen (vgl. Bleek, Einl. in's neue Testament 1862. S. 87. M. Ursprung unserer Evv. 1866).

Das Wort sie sollen lassen stahn, und keinen Dank dazu haben! Und gerade auf der Kanzel darf ohne Versündigung an der Wissenschaft, an dem christlichen Alterthum, an dem christlichen Volk nie mehr geredet werden von einem Evangelium „des h. Matthäus und

Sancti Johannes". Sobald das Urkundliche hergestellt ist, ist jede dieser Überschriften in vollem Rechte; keines unserer Evangelien ist dann unecht, sondern nur die römische Priester-Inschrift ist das Unechte und Falsche, mit dessen Beseitigung ein wahrer Abgrund von Irrsal, Phantasmen und Verwirrung alsbald sein Ende hat.

Die dem Theophilus (d. h. dem Gott liebenden Christen) gewidmete, Ev. und Apst. umfassende Lehrschrift ist mit allem Rechte, und sehr wahrscheinlich vom Verf. selbst „κατὰ Λουκᾶν" genannt worden; denn sie folgt in beiden Theilen der Schrift und den Grundsätzen dieses Paulusjüngers und Begleiters (S. 8. 622).

Das mit „Anfang des Ev. J. Christi" anhebende Lehrbildbuch ist mit vollem Recht von dem Ev. nach Lc. unterschieden worden durch die Überschrift „κατὰ Μάρκον", denn es ist gehalten in der Weise des Pauliners, Johannes Marcus (S. 80), der dem Apostel zwar sich anschloss, aber nicht so ganz ihm folgte, sondern eine dem Petrus zugewandte Seite hatte (S. 99. 247. 567).

Das Evangelische Lehrbuch, das mit „Geburtsbuch J. Christi, Sohnes Davids" seine neue Einleitung überschrieb (S. 8), ist ganz treffend von den Vergleichern der andern Evv. durch die Überschrift „κατὰ Ματθαῖον" überschrieben worden; denn es geht nach den Grundsätzen des ältern Apostelkreises und hat eine ganz richtige Überlieferung speciell von Matthäus (S. 165).

Das Logos-Ev. hat sich zwar so sicher nur allgemein Εὐαγγέλιον überschrieben, als es ja den Apostel, an dessen Autorität es sich anlehnt, nur errathen lassen will; aber wer fände es nicht alsbald, dass es „nach dem Johannes" geschrieben ist, der sich freien Geistes zu Gott erhob und in J. Chr. specifisch den „λόγος τοῦ θεοῦ", und „das Lamm Gottes" erfasst hat. Das ganze Evangelium dieser Gestalt ist ja nur eine Ausführung der beiden grossen Lehrsätze der Apocalypse Johannis (S. 604).

§ 8. Die katholische und kritische Betrachtung der Evangelien.

In der urchristlichen Zeit hatte man noch ein so klares Bewusstsein von dem Lehrgehalt der evangelischen Erzählungen, dass man aufs freiste dieselben erneuerte oder veränderte, wie es der weitere Fortschritt erheischte, was noch Justin und Barnabas so auffallend thuen (S. 172. 507). Allmählig aber verfestete sich der ursprüngliche Fluss, und gleichzeitig beginnt die Überschrift κατὰ Ματθαῖον ct. so ver-

standen zu werden, dass die betreffende „Geschichts-Erzählung“ von dem genannten Apostel und Apostelschüler verfasst sei. Dies geschieht schon von Bischof Papias um 160—170 (S. 548) und vollzieht sich seit der Consecration der vier erwählten Schriften, durch die Väter der altkatholischen Kirche, Irenäus, Tertullian, Clemens und Origenes. Doch bewahren dieselben neben der äusserlichen Auffassung immer noch das Bewusstsein von dem geistigen oder lehrhaften, vorbildlichen Sinn, und je geistvoller im Besondern die Prediger durch das ganze Mittelalter hin wie in der Reformationszeit sind, ein Luther, ein Zwingli: um so mehr begegnet man bei ihnen den richtigsten Blicken in den geistigen Sinn der evangelischen Texte.

Gegenüber der altrationalistischen Versteifung auf reine sinnlichprosaïsche Deutung, die dann ebenso end- als fruchtlosen Versuchen einer prosaïschen Evangelienharmonie rief, trat Strauss mit seiner grossartigen und für immer classischen Kritik dieser naturalistischen und harmonistischen Versuche hervor. Nur war sein positiver Versuch, die evangelischen Erzählungen als Niederschlag dunkler Traditionen oder Mythen aufzufassen, so haltlos, dass der Fortschritt nothwendig war, die Natur und Composition der einzelnen Evangelienschriften in's Auge zu fassen, und ihnen das Geheimniss ihrer Conception abzulauschen. Was durch F. Chr. Baur am vierten Evangelium erfolgte, konnte so lange nicht den ältern Evangelien zu Gute kommen, als die altkatholische Position vom Vorangehn des Matthäus-Evangeliums fest blieb, ja gegenüber den Anspruch des vierten auf apostolische Abstammung einseitig betont wurde. Seit Wilke's philologischen Beweis, dass dieser Text vielmehr der letzte synoptische ist, und ebenso sehr dem Lukanischen als dem Marcinischen folgt, ist das richtige Verständniss aller Evangelien möglich geworden.

Die alttübingische Evangelien-Ansicht ging näher dahin, dass alle unsere Evangelien erst der Mitte oder Nachmitte des zweiten Jahrhunderts angehörten, indem unserm Matthäus ein Urmatthäus vorangehe, von rein judaïstischem Charakter, unserm Lucas ein Urlucas von rein paulinischem Charakter, der kürzere Lucas der Marcioniten. An diesem Punkte durchbrach meine Kritik das Lucas-Evangelium beider Gestalten die ganze alttübingische Synoptik; und die Evangelienerklärung, die ich zuerst übersichtlich gab, in dem Zusammenhang der ganzen urchristlichen Entwicklung und Literatur, in der Religion Jesu (1857), bestand nur in der Durchführung des schon bei Markion's

Evangelium Bewiesenen, dass so gewiss Markion's Text unserm Lucas gefolgt ist, so gewiss dieser nicht und nirgends vom Matthäus abhängt, sondern dieser ebenso von Lucas als unserm Marcus. Naturgemäss hat dieser Umsturz althergebrachter und liebgewordener Vorstellungen, trotz der reichen Frucht, dass das Urchristenthum mehr und mehr in seiner Vernünftigkeit und Geistesfülle erfasst, und Liebe zu den Evangelien und Jesus erweckt werde, gerade an der „Schule" den grössten Widerstand gefunden. Es ist nun wohl, nach dem traurigen Ausgang der neuesten Versuche eines Lebens Jesu, ohne strenge Quellenkritik, Zeit geworden, diese vollends durchzuführen in allen Einzelnheiten des synoptischen Evangeliums, das nicht blos Mc., Lc., Mt., sondern auch den kühnsten Kritiker des Mc. und Lc., den Jo. mitumfasst.

§ 9. Die Methode der Untersuchung und Darstellung.

Bei jeder historisch-kritischen Frage gibt es eine Analysis und eine Synthesis. Die erstere fragt und zergliedert, vergleicht, wägt ab, und streitet: die zweite fasst das durch solche Analysis gefundene Positive zusammen. Beide Methoden dürfen niemals fehlen. Aber lehrhaften Vortheil hat es wohl, mit der Synthese anzufangen, um an jedem eingreifenden Puncte die Analysis einzufügen, und in einer Geschichte der Erklärung sie durchzuführen.

So folgt hier alsbald das Resultat der Vergleichung aller Evangelien: überall zuerst der Text des einfachsten und ältesten Evangeliums (nach Mc.), in treuester Verdeutschung nach den ältesten Handschriften, nebst dem Textbericht; danach der Zusammenhang jedes Abschnittes, in sich und mit seinen Parallelen, Alten und N. T.'s; darauf der exegetische Commentar zum Einzelnen, mit besonderer Betonung der sprachlichen Fragen; dann die Synopse sämmtlicher Nachfolger zu jedem Abschnitt, nicht blos des Lc. Mt., auch des Jo. und aller ausserkanonischen Fragmente, die ja bei Markion durchhin reichen, vom Hebräer-, Petriner- und Nazaräer-Ev. mehr vereinzelt sind. Diese Synopse der Nachfolger enthält schon die Anfänge der historischen Kritik der Lehrbilder von Mc., die je am Schluss der Ausführung ruft. Darin liegt dann die rein geschichtliche Antwort auf die dringendste aller historischen Fragen der Gegenwart: Was endlich ist an dem Leben Jesu? Was hat er selbst gelehrt, was erlebt, gewirkt und erlitten? Durch so absolut kritische Substruction allein können wir hier zu befriedigender Klarheit und Sicherheit vordringen.

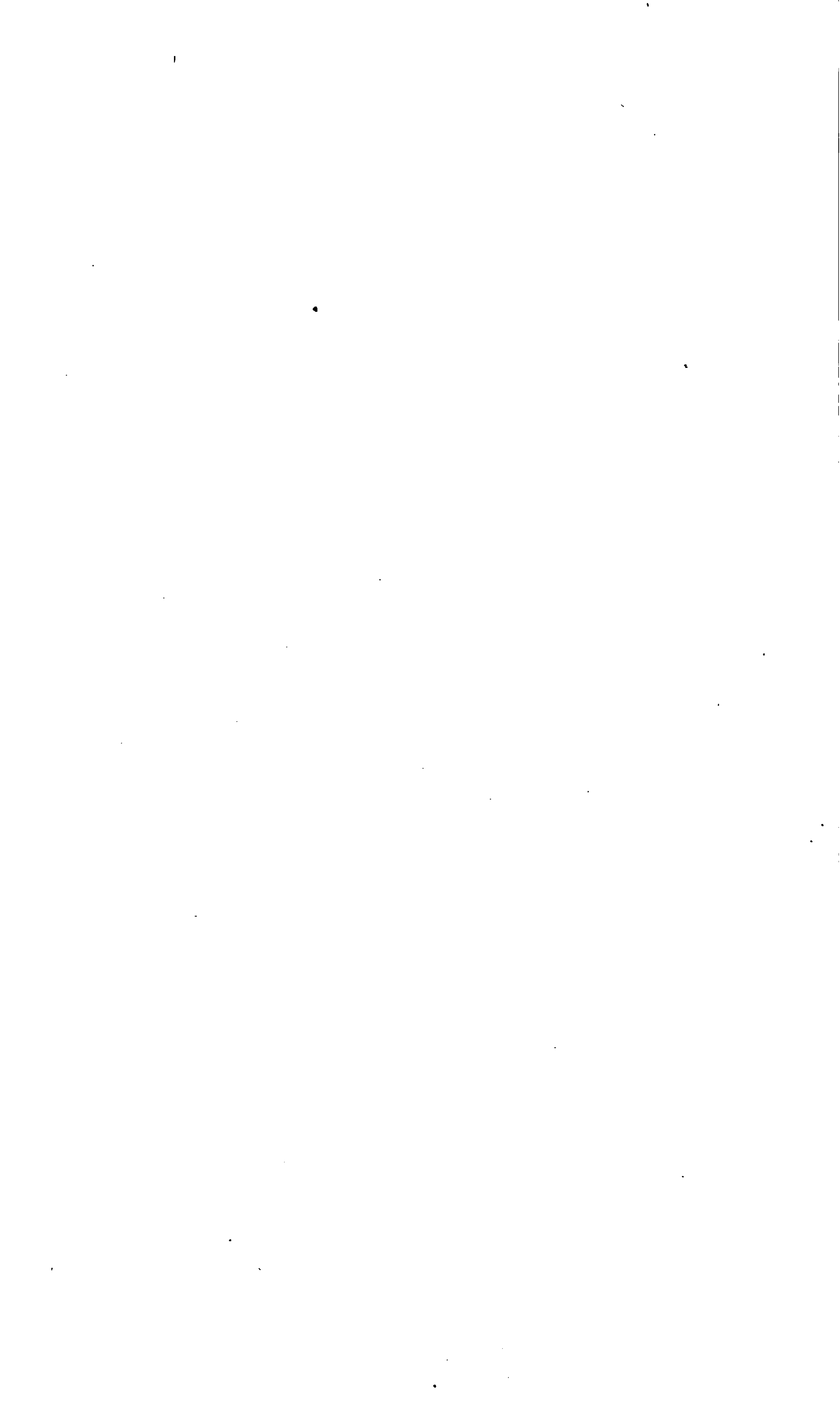
EVANGELIUM JESU CHRISTI

NACH MARCUS UND SYNOPSIS

DER

KANONISCHEN UND AUSSERKANONISCHEN NACHFOLGER.

TEXT, TEXTBERICHT UND COMMENTAR.



ANFANG DES EVANGELIUMS JESU CHRISTI

— so wie geschrieben steht in dem Jesajah, dem Propheten „siehe ich entsende meinen Gesandten vor deinem Angesicht, der bereiten soll deinen Weg“: „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ „„bereitet den Weg des Herrn, gerade machet seine Steige!““ — ward Johannes der Taufende, in der Wüste verkündigend eine B u s s-*Taufe zu Sünden-Vergebung.* 2 3 4

'Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καθὼς .. So Codex Sinaïticus (aus der Mitte des 4. Jahrhunderts) und die griechischen Minuskel-Codices 28. 255, aber zugleich fast alle Väter bis zum 5. Jahrhundert, die den Anfang des Mc. wörtlich citiren, im Besondern Irenaeus Graecus p. 191, Origenes fünfmal, Basilius, Titus adv. Manichaeos, Victorinus, Hieronymus zweimal. Danach Tischendorf N. T. ed. 8. Lipsiensis. Vgl. meine „Kritische Miscellen“ in den Reformblättern 1866. Nov. — Seit dem 4. Jahrhundert hat man begonnen zuzusetzen „υἱοῦ θεοῦ“ — so Cod. Vaticanus (B, aus der Mitte des 4. Jahrhunderts ed. Tischendorf 1867), Sangermanensis — Parisiensis (L, aus dem 6. Jahrhundert), — oder vulgärer (ℸ) „υἱοῦ τοῦ θεοῦ“ — so Cod. Sangallensis (Δ ed. Rettig 1836) und die byzantinische Kirchenredaction, deren Hauptträger Cod. Alexandrinus (A Londini, aus dem 5. Jahrhundert) ist. Diess „filii Dei“ haben auch die gegenwärtigen Codices der Itala und Vulgata, sowie der Orientalen; bei Ambrosius und dem Interpres des Irenäus tritt der katholische Zusatz zuerst hervor. Zwei Codd. der Vulgata (gat. mm) geben noch weitern Zusatz „domini nostri“ J. Chr. „filii Dei.“

2. ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ, τῷ προφήτῃ Si BLΔ Irenaeus Origenes ct Itala, auch cod. Cantabrigiensis Bezae (aus dem 6. Jahrhundert ed. Kipling) Latinus (d) und Graecus (D), Vulgata, Orientalen. (Einige Citate und Minuskeln übergehen nur τῷ vor Ἠσαΐᾳ.) Statt dessen las die spätere Zeit ℸ ἐν „τοῖς προφήταις“ A ct. Minuskeln, Interpres Irenaei ct., nachdem Porphyrius dem Evangelisten einen Schnitzer vorgeworfen hatte, dass er „eine Stelle des Malachias“ dem Jesaja zugeschrieben habe. — ἀποστέλλω BdD Itala plerumque, codd. Vulgatae: ℸ „ἐγὼ“ ἀποστ. Si LΔA (Tisch. 8). Zusammenstimmen von B mit Itala entscheidet wohl. — τὴν ὁδόν σου SiBL It pl. (dD) Vg codd.: ℸ addunt „ἔμπροσθέν σου“ Δ A ct. aus Lc Mt.

3. „ὁ βαπτίζων“ Si BLΔ: ℸ A ct βαπτίζων nach Lc. Mt. — „κηρύσσων“ B 33. 73. 102: ℸ „καὶ“ κηρύσσων Si LΔA ct (Ti 8): nach „ὁ“ βαπτίζων entschieden falsch. — Ἰωάννης: Cod. Vaticanus spricht durchweg Ἰωάνης aus.

5 *Und herausging zu ihm das ganze Judäische Land, auch die Jerusalemiten sämmtlich, und liessen sich untertauchen von ihm in* 6 *dem Jordan-Flusse, ausbekennend ihre Sünden: nämlich es war Johannes bekleidet mit Kameelhaar und einem Ledergurt um seine* 7 *Lenden, und essend Heuschrecken und Wildhonig. — Und er verkündigte sprechend: es kommt der Stärkere als ich nach mir, dem ich nicht fähig bin gebückt zu lösen den Riemen seiner Sandalen.* 8 *Ich habe euch getauft mit Wasser: Er aber wird euch taufen im heiligen Geiste.*

9 *Und es geschah in jenen Tagen, da kam Jesus von Nazaret* 10 *Galiläa's und liess sich untertauchen in den Jordan von Johannes. Und sofort als er aufstieg aus dem Wasser, sahe er zerspalten die Himmel und den Geist, wie eine Taube herabkommen auf* 11 *ihn; und eine Stimme von den Himmeln: „Du bist mein Sohn, der Geliebte! An dir hatte ich Wohlgefallen!“*

5. ὑπ' αὐτοῦ nach ἐβαπτίζοντο SiBL: ٦ nach ποταμῷ ΔA ct (nach Mt.).

6 „καὶ“ ἦν ὁ 'Ιω. SiBL It. Vg cd: ٦ ἦν „δέ“ ΔA ct nach Mt. — ἔσθων SiBLΔ 33: ٦ ἐσθίων A pl.

8. ἐγώ SiB ct: ٦ ἐγώ „μέν“ ΔA ct nach Lc. Mt. — ἐβάπτισα einstimmig alle griech. und orientalischen Ueberlieferungen nebst Vg cd: baptizavi ٦ Itala setzte „baptizo“, so auch d (danach D βαπτίζω), nach Lc. und Mt. — ὕδατι SiB (Lc): ٦ ἐν ὕδατι LA ct nach Mt. und Joh. — „ἐν“ πνεύματι SiΔ Ital. Vg cd A ct: ٦ „πνεύματι“ BLb Vg. Nach ἐν πν. ἁγίῳ setzen wenige hinzu „καὶ πυρί“ aus Lc. u. Mt.

9. „καὶ“ ἐγένετο SiΔA ct Origen. It. pl. Vg. (Tisch. 8): ٦ ἐγένετο δέ Aeth 2. BC omiserunt καί. — Ναζαρέτ SiBΔLIt ٦: Ναζαράτ A (Ναζαρέθ D Vg Tisch.). — ὑπὸ 'Ιωάννου nach εἰς τὸν 'Ιορδ. SiBLIt Vg cd: ٦ nach ἐβαπτίσθη A Vg ed ct.

10. „ἐκ“ τοῦ ὕδατος SiBLIt: de aqua: ٦ „ἀπό“ τ. ὕ. A ct, nach Mt. — σχιζομένους einstimmige griech. Ueberlieferung bei Mc. It übersetzte nach Mt. Lc. (ἀνεωχθῆναι) „apertos“ coelos: danach D ἠνοιγμένους. — καταβαῖνον ἐπ' αὐτόν SiLΔAct (Lc. Mt. Jo.) It Vg descendere „in“ oder „super“ eum oder illum ٦: κατ. „εἰς“ αὐτόν B 13. 69. 124 nach Evang. Petri (Epiph. Haer. 31) κατελθούσης καὶ εἰςελθούσης „εἰς“ αὐτόν. D hat dies καταβ. εἰς αὐτόν durch Rückübersetzung von Itala (d) descendit „in“ ipsum. Fabelhaft, dass Tisch. ed. 8 dies in den Text bringen konnte. — Den Zusatz καταβαῖνον „καὶ μένον“ ἐπ' αὐτόν hat Si It plerumque, Copte und Grundschrift für Δ (der καὶ μένον nicht wiedergab, aber eine Lücke dafür liess) nach Johannes Ev. 1, 31. 32 und dem Ev. der Nazarener (Hieron.): descendit „et requievit“ super eum.

11. Καὶ φωνή Si It (d D ff 2) Tisch. 8: ٦ κ. φ. „ἐγένετο“ BLAct (Itala pler. theils facta est, theils venit, theils audita est) nach Lc. Mt. — ἐν „σοὶ“ εὐδόκησα SiBL min. It pler. a c ff (D) g 2 Vg Syr: ٦ ἐν „ᾧ“ ηὐδόκησα A ct It d (in quem complacui) b g' f nach Mt. (und Evgl. Ebionit. Epiphanii).

Und sofort war es der Geist, der ihn ausstiess in die Wüste. 12
Und er war in der Wüste ***vierzig*** *Tage lang, versucht vom* 13
Satan: und er war unter den ***Bestien;*** *und die Engel dienten ihm.*

Den Anfang der Erlösungsbotschaft, die Jesus Christus bringt (v. 1), macht gemäss der h. Schrift Jesajah's (v. 2—3) nicht die Verkündigung der Parusie (wie die Apokalypse die Erlösung blos in der Zukunft sah), sondern Johannes der Täufer, indem er in der Wüste seiner Zeit die Busstaufe verkündigte, damit Sündenvergebung folge (1—4). Zwar hat das ganze alte Judenthum, selbst die Mörder Jesu in Jerusalem nicht ausgenommen, der Untertauchung in den Jordan durch den Täufer sich unterzogen, mit lautem Sündenbekennen (5): denn die Erscheinung des ascetischen Bussrufers zog sie an (6): aber ein so äusserliches Bussethun hilft nicht zur Erlösung, wenn man nicht auf die Stimme achtet, die aus des Täufers ganzem Wirken erschallt, dass er nicht im Stande sei, auch nur Pförtner-Dienste zu leisten dem nachfolgenden Mächtigern, der erst die Reinigung vollbringt, nämlich durch den Geist (7—8).

Dieser Grössere ist Jesus von Nazaret, obwol er keinen solchen Heiligenschein wie der Busstäufer hatte, sondern selbst sündenbekennend zur Busstaufe des Johannes kam (9). Aber dabei empfing er den Gottesgeist der Himmel, der Friedenstaube vergleichbar, durch den er der Gottessohn ward, der ausgewählte Liebling Gottes, wovon Jesaja und Psalm 2 zusammen reden (10—11). — Freilich ist mit dieser Ausrüstung vom Himmel Gottes her nicht sofort das Gottesreich in Herrlichkeit da; vielmehr wird der Geistessohn Gottes in der Wüste dieser Zeit andauernd auf die Probe gestellt, versucht von dem Götzengeister-Haupt, sein Leben bedroht von den Bestien dieser Götzendiener-Welt, alle die 40 Zeiten hindurch, die von Mose und Elia her bekannt sind. Aber in dieser Zeit andauernder Versuchung und Anfechtung hat sich völlig bewährt die Gotteskindschaft Christi und der Seinen unter Gottes immer neuem Beistand (12—13).

12. τὸ πνεῦμα einstimmig (D + ἅγιον).

13. καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ SiBL Δ It Vg ct: ⌉ καὶ ἦν „ἐκεῖ“ ἐν τ. ἐρ. ΔEF ct Syr: al (K min.) κ. ἦν ἐκεῖ ohne ἐν τ. ἐρ. — τεσσεράκοντα ἡμέρας SiBL min.: ⌉ ἡμέρας τεσσαράκοντα ΔA ct. nach Lc. Mt.

Dies Ganze ist **Einleitung** der Erlösungsbotschaft vom genaheten Gottesreich (1, 14 f.), das Jesus Christus der Gekreuzigte Auferstandene durch sein erlösendes Wirken (1, 14 — 8, 26) wie durch sein erlösendes Leiden (8, 27 — 15, 39) begründet hat und in seiner bevorstehenden Parusie vollendet. Die geschichtliche Vorbereitung dieser Erlösung (1, 1 — 13) besteht theils in der Zurüstung durch die Busstaufe des Johannes 1—8, theils in der Ausrüstung durch den Friedensgeist der Gottessohnschaft, die sich andauernd bewährt 9—13, bis es zum messianischen Vortreten Christi kommt, das am ersten Hervortreten Jesu (1, 14 ff.) sein Abbild hat. Die Verkündigung aber dieser Erlösung (τὸ εὐαγγέλιον) hat ihre Einleitung (ἀρχή) in der Lehr-Erzählung von jener Vorbereitung, und besteht demgemäss in zwei geschichtlichen Lehrbildern. Beide sind zweigliederig und beide blicken auf die vorangegangne Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ zurück.

Erstes Lehrbild.

Die Vorbereitung der christlichen Erlösung durch die Busstaufe.

1—8.

Das Reich Gottes kommt nicht erst in der Zukunft, sondern hat seine Vorbereitung durch die Johannestaufe, die Gott durch den Erlösungs-Propheten vorbestimmt hat 1—4. Aber so nothwendig die Busse ist für das Eingehn zur Erlösung: so wenig genügt das äusserliche Annehmen der Johannestaufe, die der erst nachfolgenden Erfüllung ruft 5—8. Das Erste spricht ein directer Lehrsatz aus, das Zweite ein Folgesatz in erzählender Form.

I. Das vorbestimmte Auftreten des Busstäufers. 1—4.

Ein grosser, langathmiger Satz eröffnet die Einleitung der Erlösungsbotschaft vom genaheten Gottesreich (1, 14—15): „Anfang des Ev. J. Chr. — wie geschrieben steht in der h. Schrift — ward Johannes der Taufende, da er in der Einöde verkündigte die Busstaufe, zum Zweck der Sündenvergebung." Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. ist Prädicat, ἐγένετο Copula, Ἰωάννης ὁ βαπτίζων das Subject des Satzes, καθὼς γέγραπται v. 2—3 begründender Zwischensatz, ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων τὸ βάπτισμα μετανοίας v. 4 attributive Bestimmung dessen, wodurch der

Täufer der Anfang des Evangeliums geworden ist, mit Betonung der Buss-Verkündigung.

Aehnlich langathmig begann die Genesis: „Im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf — es war aber Alles noch öde und leer —, da sprach Gott, es werde Licht". War dieses die ἀρχή der alten Schöpfung, so hat die neue Schöpfung des Gottesreiches auch ihre ἀρχή, in einem Rufe aus der Einöde, zur μετάνοια. Im ersten Worte der Genesis aber בראשית (ἐν ἀρχῇ) hat man von jeher auch die Ueberschrift des Buches gefunden.

Nicht weniger vollmundig begann die Apocalypsis Johannes. Diese dem Marcus (um 73 u. Z.) vorangegangene grossartige Erlösungsverkündigung (von 68 u. Z.), auch ein Evangelium Jesu Christi, aber visionärer Gestalt, beginnt: „Enthüllung Jesu Christi, die Gott ihm gab, sie seinen Knechten zu verkünden, über Das, was in Bälde kommen soll u. s. f., . . denn die Zeit ist nahe" (v. 1—3). Dieser grosse Anfangssatz enthält den Hauptinhalt, die erste und letzte Thesis des Visionärs, zugleich die Ueberschrift, die der Verf. selbst dem ganzen Buche gab. (Vgl. Commentar zur Offenb. Joh. S. 49 f.)

Beide schriftstellerische Vorgänge vereinigt der erzählende Lehrdarsteller der christlichen Erlösung, indem er gleich vollen Mundes anhebt, um seine erste Thesis auszusprechen, so zugleich die Ueberschrift für die Einleitung seines Buches „Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Ἰ. Χρ.", die das Ganze seiner Lehrschrift benennt; Τὸ εὐαγγέλιον Ἰ. Χρ.

1. ἀρχή ohne Artikel kann das Prädicat, aber auch eine Inschrift bezeichnen; hier trifft Beides zusammen. — εὐαγγέλιον ist nicht von ἀγγέλλω, sondern von εὐάγγελλος „Frohbotschaft bringend". Im Altgriechischen (Hom. Od. ξ, 152. Plutarch Ages. 33. Cic. Att. 2, 12. Xen. Hell. 1, 6, 20 cf. Meyer zu Mt. p. 37) bezeichnet das Wort ein Geschenk (oder Opfer) für eine gute Botschaft, später die frohe Botschaft selbst (LXX für בְּשֹׂרָה 2 Sam. 18, 20; Appian B. C. 4, 20 Mey). Der Erlösungs-Prophet B. Jesaja c. 40—66 sagte בִּשֵּׂר (LXX εὐαγγελίζεσθαι), im Besondern 61, 1. 2 von der frohesten aller Botschaften, die es für den Gefangenen geben kann: der Ankündigung der Befreiung, der Errettung aus den Banden der Knechtschaft. Danach ist τὸ εὐαγγέλιον in christlichen, im Besondern paulinischen Kreisen die Frohbotschaft κατ' ἐξοχήν, die höchste Frohkunde, die Erlösungsbotschaft. So bei Paulus (Gal. 1, 6—9. 1 Cor. 4, 15. 9, 14. 18. 23. 15, 1. Rö. 1, 1. 9. 16. 2, 16. 10, 16), bei späteren Paulinern (Act. 15, 7.

Philem. 13. 2 Tim. 1, 8. Rö. 16, 25) und überall bei Mc. (1, 14 f. 8. 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9. 16, 15), der 1, 15 den Begriff des christlichen εὐαγγέλιον selbst dahin bestimmt: es sei die von Gott gegebene Botschaft von dem genaheten Gottesreich (und der damit gegebenen Erlösung). — Dagegen scheint das Judenchristenthum τὸ εὐα. in dem ältern Sinn der „Freudenbotschaft überhaupt" bewahrt zu haben, der dann noch Ergänzung forderte. Bei Apoc. Joh. 14, 6 f. verkündigt ein Gottesbote ein εὐάγγελιον αἰώνιον des Inhalts, dass der Allmächtige das von Ewigkeit beschlossene Gericht über die Götzendienerwelt nunmehr herbeiführte (eine Frohkunde für Israël); und dies Geheimniss war schon 10, 7 εὐηγγελίσθη. (Vgl. m. Comment. S. 226. S. 173.) Und Ev. nach Mt. sagt beharrlich, überall, wo Mc. τὸ εὐαγγέλιον absolut gesetzt hatte (Mt. 4, 23: Mc. 1, 14: Mt. 9, 35. Mt. 24, 14: Mc. 13, 10), τὸ εὐαγγέλιον „τῆς βασιλείας" (sc. dass das Gottesreich mit Macht komme), oder bezeichnet eine einzelne „Freudenkunde" durch τὸ εὐ. „τοῦτο" (Mt. 26, 13: Mc. 14, 9). — Denselben transitiven Sinn erneuerten spätere Pauliner in rhetorisirenden Ausdrücken wie τὸ εὐ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (Act. 20, 24), τῆς σωτηρίας ἡμῶν (Eph. 1, 13), τῆς εἰρήνης (Eph. 6, 15), liegt dabei auch der prägnante Sinn „Erlösungsbotschaft" zu Grunde. — In diesem paulinischen Sinne kann bei εὐαγγ. bald die Verkündigung betont sein (1 Cor. 9, 14), bald der Gegenstand der Verkündigung, der gesammte Inhalt der Erfahrung und Lehre von der in Christus gegebenen Erlösung, von seinem Heilswerk, von dem dadurch genaheten Gottesreich. Dies ist schon bei Paulus das Gewöhnliche, bei Mc. das Alleinige: so dass τὸ εὐαγγ. der adäquate Ausdruck war für seine ganze Lehrdarstellung vom erlösenden Wirken, Leiden und Auferstehn (1, 14—16, 1 ff.). Wesentlich dasselbe sagt im Sprachgebrauch des Mc. und Lc. ὁ λόγος „das Wort vom genaheten Gottesreich" (2, 2; 4, 33). Beides ist die christliche Lehre: τὸ εὐ. die erzählende, ὁ λόγος die darlegende Lehre.

Ἰησοῦ Χριστοῦ könnte an sich bei εὐ. im ältern transitiven Sinne der genitivus objecti sein; die Frohkunde über J. Chr. (wie bei Mt. εὐ. τῆς βασιλ., bei Eph. τῆς σωτηρίας). Aber bei Mc. hat τὸ εὐ. nur den prägnanten und objectiven Sinn, der Botschaft vom genaheten Gottesreich, der Erlösungsbotschaft, und Mc. 1, 15 heisst es nach der richtigen Lesart (SiBL) τὸ εὐα. „τοῦ θεοῦ", d. h. „von Gott her" im genit. subjectivus oder causalis. So spricht auch Rö. 2, 16 τὸ εὐ. „μου", die Heilsbotschaft, die ich bringe; Rö. 1, 1 εὐ. „θεοῦ" die von Gott stammt;

und nirgends ist ein anderer Sinn indicirt, wenn Paulus sagt τὸ εὐ. „Ἰησοῦ Χοῦ“ (Rö. 1, 9. 1 Cor. 9, 12. 18) als: die Erlösungsbotschaft, die J. Chr. bringt oder gebracht hat [1]). Indem J. Chr. die Erlösung gebracht hat, bringt er auch die Frohkunde darüber. So ist τὸ εὐ. Ἰοῦ Χροῦ Mc. 1, 1 wesentlich gleich mit τὸ εὐ. τοῦ θεοῦ 1, 14 im Sinne der Heilsbotschaft, welche Gott begründet, J. Chr. gebracht (der Apostel verkündigt) hat.

Dies ist parallel mit dem Eingang der dem Mc. vorangegangenen Erlösungs-Verkündigung. „Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die ihm Gott gab, sie seinen Knechten zu überbringen“: sie ist die Enthüllung der Zukunft (des Vernichtungsgerichtes über die Heidenwelt, des Triumphes des Gottesvolkes), welche Gott begründet, J. Chr. von Gott her gebracht, sein Apostel (Johannes) zu überliefern hat. Und diese Enthüllung nannte der Visionär selbst 14, 6 εὐαγγέλιον, mit dem Anspruch, dass solche Zukunfts-Enthüllung das wahre Ev. sei, von Gott herkommend (ἀποκ. oder εὐ. τοῦ θεοῦ), vom Messias gegeben (εὐ. Ἰοῦ Χοῦ), vom wahren Apostel überbracht (εὐ. oder ἀποκ. Ἰωάννου). Aber mochte auch der Heiden- und Paulus feindliche Apokalyptiker noch so feierlich versichert haben, diese Enthüllung sei von Chr. selbst gegeben: ihre Hoffnung auf baldigste Parusie (gleich nach dem 7. Kaiser) wie auf Errettung des Tempels (11, 1. 2) war 73 n. Chr. als irrig erwiesen, ihr gesammter Inhalt derart kein so heiliger oder wahrhaft christlicher, wie sie prätendirt hatte. Dagegen ist sich der nachfolgende Lehr-Erzähler vom schon begonnenen Gottesreich, von der schon diesseits angehobenen Herrlichkeits-Parusie bewusst, dass die Erlösungs-Botschaft, die er hier darstellt, in Wahrheit von J. Chr. gegeben ist, seinem Geist und Willen um so voller entspreche. Daher sagt er: „Die Erlösungsbotschaft, die Jesus Christus gegeben hat, die wahrhaft christliche Reichsverkündigung, beginnet (nicht, wie der Boanerges Johannes in Apoc. 1, 7 gethan hat, bei der Verkündigung der künftigen Parusie, sondern schon) mit der geschichtlichen Vorbereitung des erlösenden Wirkens J. Christi, mit der Verkündigung der Busstaufe durch den Täufer Johannes.

Die von Mc. gleich zu Anfang ausgesprochene Thesis trägt eine

1) Gegen Meyer zu Mc. p. 14. Bei Rö. 1, 1—3 „geweiht εἰς εὐαγγ. τοῦ θεοῦ, welches er vorverheissen hat περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ“ ist die Sachlage eine andere. Das unbestimmt gelassene „εὐαγ.“ (τ. θεοῦ) will Paulus hier erst sachgemäss näher bestimmen.

Antithesis in sich, und diese lässt sich nur aus dem chronologischen Verhalten des um 73 n. Chr. das Ev. verkündigenden Pauliners verstehen. Er hat sich gegen seinen apokalyptischen Vorgänger, gegen dessen blos visionäres und dabei so antipaulinisches Ev. gerichtet, in doppelter Weise. 1) Behauptete die Apocalypsis ihr εὐαγγέλιον als ein von Gott und J. Chr. selbst gegebenes: so stellte er dieser angeblichen 'Απόκ. 'Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θεοῦ (1, 1—3) entgegen das wahrhafte εὐαγγ. 'I. Χοῦ καὶ τοῦ θεοῦ (1, 1. 14). 2) Begann jene ihr heidenfeindliches εὐαγγέλιον mit der Verkündigung der kommenden Parusie (1, 7 f.), ja bestand sie überhaupt von Anfang bis Ende in Nichts als in dem κηρύσσειν der Zukunfts-Herrlichkeit: so zeigte der nachfolgende heidenfreundliche Jünger Jesu und des Apostels der Heiden durch sein ganzes εὐαγγέλιον, dass die Herrlichkeits-Offenbarung schon diesseits angehoben hat, dass die Erlösung nicht blos in der Zukunft liegt, sondern eine geschichtliche, diesseitige Vorbereitung hat, in dem Bussruf des Täufers, dessen Annahme die Bedingung für Alle bleibt, dass es zur vollen Erlösung und Parusie komme. Dies die wirkliche Antithese, die in Mc's feierlich ausdrücklichem Anfang liegt [1]).

Der Pauliner hat über seinen Vorgänger in Apocalypsi soweit gesiegt, dass seine Erlösungsbotschaft als von Chr. gegeben freudig und allgemein aufgenommen wurde. Und gleich sein erster Lehrsatz, dass die Erlösung nicht erst künftig anhebe, sondern geschichtlich angehoben habe in dem Bussrufe des Täufers (v. 1—4), ist der Lehrsatz für Alle geblieben, die ihr immer höheres Bewusstsein in der glücklich gefundenen Erzählungsform geltend machten oder zu machen suchten.

Der Genealogus secundum Hebraeos (c. 80—90), der dem Lc. 3, 23 ff. voranging, suchte den Anfang der Messianität Jesu in der Abstammung von David durch Joseph. — Der um so entschiedenere Paulinismus des Nach-Lucas (um 100 n. Z.) suchte nun cp. 1—2 diesen Anfang tiefer, in der Geburt Jesu aus Gott selbst durch die Jungfrau; die Davidschaft habe ihr Genüge durch die Geburt in Davids Stadt. Der universalistische Judenchrist Nach-Mtth. (c. 110 n. Z.) recipirte diese Geburt aus der Jungfrau wie aus Davids Stadt und hatte damit nach Lc. eine Vorgeschichte zum neuen Anfang, der er (nach Mc. Vorgang) eine eigene Ueberschrift gab cp. 1—2. — Petrus-Ev. der gnostisirenden Ebioniten (c. 130) schloss laut Epiphanius (Haer. 30) diese Zuthaten aus, und begann mit Mc. bei der Johannes-Taufe, als dem Termin, dass

1) Vgl. „Die Religion Jesu in ihrer geschichtlichen Entwicklung", Leipzig 1857. S. 197. Ein besonderes Citat der dem Mc. vorangegangenen Apocalypse scheint nur noch der heutige Generalpächter der Evangelien-Erklärung, Hr. Meyer (zu Mc.), bei Mc. zu vermissen.

der höhere Christus in den Nazarener einging. — Paulus-Ev. der Marcioniten (138 n. Z.) fand auch diese Vorbereitung, durch Johannes, den Juden, für den Christus des höhern Gottes unwürdig, und setzte in dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu, zu Kapharnaum (Lc. 4, 31 ff.), den Anfang der Botschaft vom Geistes-Christus. — Logos-Ev. nach Johannes endlich (c. 155 n. Z.) fand den Anfang des wahren Christus, nämlich des ewigen Gott-Logos, gleich im Beginn der Schöpfung: die ἀρχὴ εὐαγγελίου Mc. 1, 1 fiel zusammen mit der ἀρχῇ τῆς κτίσεως Gen. 1, 1. Nur die Bezeugung des endlich in Person erschienenen Logos habe und behalte ihren Anfang in Johannes dem Täufer (Ev. Joh. 1, 6 ff). Dies die späteste und tiefste Weiterung oder Neugestaltung des Anfangs vom erzählenden Lehr-Ev. nach Mc. Alle diese Weiterungen weisen zurück auf die älteste Evangelien-Gestalt; im Besondern haben sich die Vorgeschichten bei Lc. wie bei Mt. schon allgemein als secundäre Zuthaten verrathen [1]).

2—3. Καθὼς γέγραπται. — τρίβους αὐτοῦ. Das v. 1. 4 ausgesprochene Theorem soll durch den Zwischensatz schriftgemäss begründet werden.

2. γέγραπται perfectum praesenti: es steht geschrieben, ist enthalten in der γραφή. Dies der terminus der ganzen ältern Christenheit bis zur Nachmitte des zweiten Jahrhunderts von der heiligen Schrift des alten Gottesvolkes, welches die eine und einzige heilige Schrift auch für das Gottesvolk Jesu blieb [2]). — ἐν „τῷ" Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ, in dem Jesajah-Propheten-Buche. Denn der Artikel vor dem nom. propr. determinirt dies dem Zusammenhang gemäss, bei γέγραπται durch das „Buch" des Propheten dieses Namens. Die spätere Zeit verstand das nicht mehr und sagte glatter ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ. Lc. 3, 4 erklärte gut ὡς γέγραπται ἐν „βίβλῳ λόγων" Ἡσαΐου τοῦ προφ.

Das erste und umfänglichste der Prophetenbücher, „Jesaiah" überschrieben, zerfällt in zwei Theile. Der erste ist die Sammlung von ältern Jesajah-Orakeln (cp. 1—39), die grösstentheils dem Jesaja aus der Assyrischen Periode, des Hiskias im Besondern angehören. Der zweite Theil (cp. 40—66) sondert sich auffällig genug als ein eignes Werk ab. Der Jesaja oder der Unbekannte, welcher dies grossartigste und so zu sagen christlichste aller Propheten-Bücher verfasst hat, lebte am Ende des Babel-Exiles Israëls (um 538 v. Chr.), und erweckte das

1) Vergl. Wilke, Baur, Köstlin, Hilgenfeld, Strauss, Hitzig, Ewald, Meyer, Holtzmann, Schweizer, Weiss, Keim, Meybom, Scholten, H. Schulze.

2) Vgl. Ursprung unserer Evv. Zürich 1866 S. 110.

in der Knechtschaft schmachtende Volk zur Hoffnung auf das Nahen der Errettung aus diesen Banden, der Rückführung in das Heimatsland Jerusalems. Gott habe den Kores dazu erwählt und berufen, dass er dem Volke die Knechtschaftsthore von Babylon eröffnen, und ihm den Weg zur Errettung in die Heimat der Verheissung bahnen solle (cp. 40—49). Aber freilich gehöre zu dieser göttlichen Veranstaltung die Aufgabe für das Volk selbst, auf Gottes Allmacht zu vertrauen und alles Arge von sich abzuthun, damit es zu der also eingeleiteten Erlösung komme (cp. 50—66). Diese Verkündigung fast Mc. der Art zusammen: „Siehe ich sende meinen Boten vor dir her, der bereiten soll deinen Weg". Im Sinne des Propheten Gottes, so auch im Sinne des Mc. spricht Gott selbst, und zwar zu seinem Volke. Dessen Weg soll vorbereitet werden, ehe es zu seiner vollen Erlösung komme. — Dies sagt zwar B. Jesajah nicht wörtlich, aber sachlich durch das Ganze seines Anfanges (cp. 40—49). Er beginnt 40, 1. 2 „Tröstet mein Volk, denn seine Missethat soll vergeben sein", es soll erlöst werden aus der Knechtschaft Babels nach dem Lande der Verheissung. Dazu, spricht Gott, 41, 25 habe ich Einen erweckt; 44, 28 den Kores, der mein Hirte ist, und meinen Willen erfüllen soll; die Thüren werden durch ihn eröffnet, den ich dazu eingesetzt und erweckt habe und seine Wege sollen eben sein (45, 1. 15); Ich rufe den Mann, der es thue, was ich will (46, 11), gerufen und herbeigeführt habe ich ihn, und sein Weg soll gerade werden (48, 15); die Berge will ich zu Weg machen und meine Pfade sollen geebnet sein (49, 11). So wird man sagen „machet Bahn, machet Bahn, öffnet den Weg" (57, 14).

Es war also durch Gott ein Eröffner der Erlösung aus der Haupt-Knechtschaft der alten Zeit, ein Wegbahner dazu für sein Volk berufen und herbeigeführt, und mit Recht sieht Mc. darin einen Typus für die endliche volle, die christliche Erlösung, aus dem Knechtschaftsjoch der Heidenwelt und der Sünde. Hat sie auch Gott durch seinen Sohn J. Chr. vollführt, so war sie doch angebahnt durch seinen vorbestimmten Vorgänger, Johannes den Täufer. Er hat sie nicht unmittelbar und plötzlich vom Himmel hereinbrechen lassen, wie die Apocalypsis meinte, sondern er hat sie vermittelt durch einen dazu Verordneten, der noch ausser dem Kreise der Erlösten steht. Wie es damals war, als Jesajah seine Frohbotschaft verkündigte, so jetzt, wo wir deren Erfüllung, die Frohbotschaft Jesu Christi, verkündigen.

Aber in dem Einen Vorgang zur Zeit des Jesajah liegt auch alles

Andere, was dieselbe h. Schrift Mose's und den Propheten enthält. Als Gott sein Volk aus der allerersten Knechtschaft, der Aegyptischen heimführen wollte, sprach er 2 Mos. 23, 20 הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ „Siehe, Ich sendend einen Boten vor deinem Angesicht, um dich zu bewahren auf dem Weg (und dich zu bringen an den Ort, den ich dir bereitet habe)". Ein Engel sollte dergestalt der Weg-Leiter für das Volk sein zum verheissenen Lande. — In der nachexilischen Zeit hoffte man auf die endliche Wiederherstellung der Gottesherrschaft und ein Prophet verhiess: Gott wolle endlich einkehren zu seinem Volke, um in seinem Tempel als ihr König siegreich zu thronen; und den Weg dazu sollte ein Bote Gottes (מַלְאָכִי) eröffnen, nämlich der grösseste und feurigste Prophet Gottes, Elia, dadurch dass er in dem sündenbeladenen Volke reinigend eintrete. Das ganze Buch handelt davon und heisst danach „Mein Bote" (מלאכי) Maleachi oder Malachias. Besonders sagt es cp. 3, 1: הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי „Siehe mich, sendend meinen Boten, und er wird öffnen den Weg vor mir (und sofort wird kommen zu seinem Palast der Herr)". Es soll also hier ein Bote Gottes (Elia) den Weg für Gott bahnen zur Erlösung des Volkes, wie bei Exod. ein Engel Gottes den Weg für das Volk beschützend bereiten sollte zur Einführung in das gelobte Land, bei B. Jesajah aber ein Gesandter Gottes (Kores) für des Volkes Erlösung aus dem Gefängniss zur Heimkehr in das Verheissungsland den Weg eröffnen soll.

Alles dieses fasst Mc. in Eins zusammen, indem er den Sinn des Jesajah-Buches mit den Worten der Sachparallelen kurz wiedergibt: ἰδοὺ ἐγώ ἀποστέλλω (Ex. und Mal.; bei Jes. ἐγὼ ἐκάλεσα, ἤγειρα, ἤγαγον) τὸν ἄγγελλον μου (Mal.; ἄγγελον Ex.; ἄνδρα, τὸν ποιμένα μου Jes.) πρὸ προςώπου σου (Ex. nach dem Sinn von Jes.), ὅς κατασκευάσει τὴν ὁδόν (Mal.; ἵνα σε φυλάξῃ ἐν τῇ ὁδῷ Ex.; dass er die Thore eröffne und Weg mache Jes.) σου (setzt Mc. frei hinzu, nach Jes. und Ex., wo Mal. hatte „vor mir").

Eine freie Composition ist der Spruch: denn nur den Inhalt gab der Hauptprophet, den kurzen Ausdruck die Parallelen, aber sie beide zusammen, keine allein. Die Maleachi-Stelle vom Vorläufer-Boten (Elia) hat Mc. mit im Sinne, aber nicht anders wie die Exodus-Stelle vom vorangehenden „Engel" beim Zug aus Aegypten. Von Maleachi hat er besonders ὅς κατασκευάσει τὴν ὁδόν; dagegen hat er von Exod. πρὸ προςώπου σου. Ja gerade in dem, was für Mc. nach Massgabe seines Jesajah das Wichtigste war, dass vor dem Volke (πρὸ προςώπου

σου) der Wegbereiter hergehe, um dasselbe aus der Knechtschaft zu führen (τὴν ὁδόν σου), folgt er dem Exodus, und verlässt den Mal., der gar nicht vom Wege des Volkes (aus der Knechtschaft) sprach, sondern von Gottes Weg zu dem Volke. Mc. will also hier den Täufer nicht specifisch als Elia bezeichnen, sondern als Wegbahner überhaupt, wie es auch Kores und der Gottesengel war.

Dies ergibt sich 1) schon aus der ausdrücklichen Hinweisung auf B. Jesaja als Hauptquelle; eine Verwechslung desselben mit B. Maleachi ist ohne Abenteuer nicht denkbar. 2) In der Anwendung v. 4 wird Johannes durchaus nur als Busspredigender Wegbahner überhaupt betrachtet, durch Nichts speciell als der Elias. 3) Ueberhaupt ist dem Mc. der Täufer wohl „ein“ Elias, als Vorgänger, auch im Leiden Mc. 9, 12 f., aber nicht „der“ Elias, wie ihn Mal. erwartet hat. Das wäre ein wirklicher Restaurator Israëls, und gegen diese Erwartung streitet nachgerade Mc. ausdrücklich 9, 12 f. (auf Grund der Schrift vom leidenden Messias, B. Jes. 53). Erst die Nachfolger haben den Täufer specifisch als zweiten Elias geltend zu machen gesucht, zwar auf Marcus Wegen, doch gegen dessen Willen.

Hat aber Mc. auch frei genug den Sinn der Jesajah-Verkündigung mit den andern Stimmen des A. T. wiedergegeben: so muss sein ὡς γέγραπται nicht nothwendig heissen: wie „wörtlich“ geschrieben steht, sondern kann und soll heissen: wie „sachlich“ vorgezeichnet ist in unserm Erlösungs-Propheten. Die urchristliche Zeit ist überhaupt so viel freier, als die katholische Buchstaben-Betonung ward, sie lebt noch in den Stoffen. Auch der Apostel hat häufig genug Citate frei gebildet, aus verschiedenen Stellen zusammengearbeitet, wie es der Geist erheischte: Rö. 9, 33 aus Jes. 28, 16 und 8, 14; Rö. 11, 26 f. aus Jes. 59, 20 f. und 27, 9; Rö. 11, 8 aus Jes. 29, 10 und 5 Mos. 29, 3; Rö. 11, 33—36 aus Jes. 45, 3. 40. 13 Job. 41, 2. Selbst der Judenchrist im Ev. nach Mt. combinirte und citirte noch sehr frei: 27, 8—10 schreibt er dem Jeremja zu, was vor Allem Sacharja eignete, 11, 13, und combinirt dazu Jer. 32, 6. 9 mit 19, 1—11. Dennoch konnte er sagen: ὡς γέγραπται διὰ Ἰερεμίου, λέγοντος. Ja Mt. 13, 35 hat er (laut Sinaïticus, Clementinen, Hieron.) dem „Jesajah“ einen Spruch der Psalmen (78, 2) zugeschrieben, um die Gleichnissrede des Mc. zu belegen. Warum? Weil darin zugleich Etwas an den Haupt-Propheten B. Jesajah (41, 26. 48, 6. 8. 16) anklang. (S. zu Mc. 4, 33.) So überwiegend galt die directeste Erlösungs-Prophetie, das B. Jesajah,

als das Hauptbuch, dessen Sinn andere h. Schriften nur kürzer aussprächen. Und ähnliche Freiheit, d. h. ähnliche Bevorzugung des einen oder des andern Propheten, oder auch unwillkürliche Verwechslung in Folge solcher Bevorzugung geht durch das ganze Urchristenthum [1]).

Mc. im Besondern lebt so ganz im Sinne des A. T., dass er auch nicht eine Stelle, die er direct oder factisch allegirt, ganz wörtlich wiedergegeben hat. Dabei hat er durchhin das Jesajah-Buch vor Allem im Sinn, direct citirend (7, 6 καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἠσαΐας), wie factisch Mc. 4, 12: Jes. 6, 9 f.; 9, 43—48: Jes. 66, 24; 11, 17: Jes. 56, 7; 12, 1 f.: Jes. 5, 1 f.; 13, 31: Jes. 40, 8. Um so natürlicher ist's, dass er mit ihm seine Erlösungsbotschaft begann, mochte er auch ihren allgemeinsten Satz vom „Wegbahnen" für die Erlösung aus dem Haupt-Exil nur durch die sonstigen Parallen des A. T. zum entsprechend kurzen Ausdruck bringen können.

Hat nun Mc. bei dieser freien Wiedergabe von Exodus und Malachias den Hebräischen Urtext allein benutzt, oder die herkömmliche Griechische Uebersetzung, die der sog. LXX (d. h. der h. Schrift Israëls an die 70 Völker), oder Beides? Ohne Frage hat er die LXX gekannt, aber gleichfalls ohne Frage hat er 1) durchgängig Hebräisch gedacht, was seine ganze Sprache verräth [2]), und 2) ebenso durchgängig den Hebräischen Urtext im Sinne auch gegen die Unrichtigkeiten der LXX. Vgl. zu Mc. 4, 12 (ἵνα μή): Jes. 6, 9 f. (LXX οὐ μή); 13, 14 (τῆς ἐρήμώσειος): Dan. 9, 27 (LXX τῶν ἐρημώσεων); 14, 27 (πατάξω τὸν ποιμένα): Zach. 13, 7 (Hebr.: schlage den Hirten, LXX πατάξατε τοὺς ποιμένας) [3]). Ganz dem entspricht, wenn er Mal. 3, הִפָּנָה דֶרֶךְ richtig wiedergab durch ὃς „κατασκευάσει" τὴν ὁδόν, wo LXX, durch das unpunctirte ופנה verleitet, an „ἐπιβλέψεται" τὴν ὁδόν dachte.

Der herkömmliche Satz [4]), dass Mc. nur LXX wiedergebe, ist 1) urkundlich unrichtig, 2) ein Theorem, das nur auf katholischer Präoccupation, auf der Voranstellung des Mt.-Ev. beruht, das das eigentlich hebräisch denkende Evang. sein soll. Mc. denkt bei allem Paulinismus seiner Gesinnung so Hebräisch, wie Einer, ganz wie Apoc. Joh., sein Vorgänger. Es ist sogar durch Nichts gehindert, dass Mc. durchhin den Hebräischen Text vor Allem im Auge hatte. Wenn er ihn auch in der alexandrinisch-griechischen Ausdrucksweise der LXX wiedergab, doch überall ungebunden von dieser Form. Hier

1) Vgl. m. Ursprung der Evv. 1866. S. 119 f.

2) Vgl. Hitzig Joh. Mc. S. 67 ff. Holtzmann, Synoptiker S. 288 f.

3) S. den Beweis (aus SiB Schol. Barberini) über die ursprüngliche LXX-Gestalt bei Anger, Progr. de locis V. T. in Ev. Mtth. obviis. Lipsiae 1861 p. 36 sq., und dazu m. Monumentum ineditum Turici. 1864 p. 20, über die Codd. des Barnabas-Briefes.

4) Vgl. Holtzmann, Synoptiker S. 258 f.

gibt es für Ex. und Mal. Hebr. „ecce (ego) mittens nuntium" kaum einen andern griech. Ausdruck als ἰδού (ἐγὼ) ἀποστέλλω τὸν ἄγγελον (LXX bei Exod. ganz so, bei Mal.: ἐξαποστέλλω). Für לְפָנֶיךָ (Ex. und Jes. 45, 2) lässt sich ebensogut πρὸ προςώπου σου als ἔμπροσθέν σου sagen (Mc. sagte mit LXX Exod. das Erstere). Und so wahrscheinlich Mc. des Mal. וּפִנָּה דֶרֶךְ und des Jes. 57, 14 פַּנּוּ דֶרֶךְ (nach dem Sinne von 43, 19. 45, 13. 48, 15) wiedergegeben hat: so sicher ist er auch dabei selbstständiger Uebersetzer; denn er sagt κατασκευάσαι LXX Jes: ἑτοιμάσαι. Es gehört zur Emancipation vom katholischen Kanon (der Alles nach Mt. stellt und nach ihm misst), dass man den kürzern Evv.-Text durchaus von sich aus erkläre. Dann schlägt der „Kanon", Mc. sei nur von LXX abhängig, weit eher in das Gegentheil um: abhängig ist er nur vom Urtext seiner h. Schrift, kennt er auch den Griechischen[1].

3. Φωνὴ βοῶντος. Ein zweites Citat aus demselben Erlösungspropheten B. Jes. 40, 3, hebt asyndetisch an; ein solches Asyndeton aber ist bei Mc. überall = einem Gedankenstrich oder einem τοῦτ' ἔστιν „das ist näher". Der Prophet sagt (Jes. 40—53) im Allgemeinen, was man mit den Parallelen kurz aussprechen kann „Siehe ich entsende einen Wegbereiter vor dir (mein Volk!)"; aber was heisst dies näher? Das, was derselbe Prophet gleich anfangs (40, 3) aussprach: der Wegbahner bestehe in einem Rufer dazu, dass Jeder selbst dem Herrn zur Einkehr Weg bereiten soll (v. 3). In dem Ersten (v. 2) liegt der Hauptinhalt des Prophetenbuches über Gottes Veranstaltung zur Erlösung Israëls, das Zweite (v. 3) enthält dessen besondern Ausspruch, wie die göttliche Veranstaltung zur Ausführung zu bringen ist. Dort (v. 2) sendet Gott einen Wegbahner aus für das Volk, und hier (v. 3) sagt derselbe: „bereitet ihr den Weg des Herrn, gerade machet seine Steige" durch Umkehr zum Herrn, durch Busse.

Schon bei Jes. 40, 3 f. finden wir ein solches Asyndeton zur nähern Bestimmung des vorhergesagten Allgemeinen. „Tröstet mein Volk"

1) Paulus folgte übermeist den LXX, ohne den selbständigen Blick auf Hebr. aufzugeben (vgl. Anger Progr. I—III). Apoc. folgt meist den LXX: recht auffallend (Ap. 2, 27: Ps. 2, 9, ποιμανεῖ st. franget): übersetzt aber gleichwohl selbständig (wie Ap. 1, 7: Zach. 12, 10 ἐξεκέντησαν. vgl. m. Commentar dazu). Erst die Spätern werden immer abhängiger von dem Griechischen Buch, wie Luc. Ev. und Apg., so Hebräer-, Barnabas- und Clemens-Brief. Der dogmatisch-kirchliche Charakter des Schriftstellers macht dabei keinen Unterschied. Der Judenchrist (Joh. in Apoc.) wie der Pauliner (Mc.) können gleicherweise hebräisch denken, und Andere (wie der judenchristliche Hebr. und Barnabas-Brief einerseits, die Pauliner Luc. und Clem. anderseits) können gleicherweise griechisch denken; diese Spätern alle mit LXX.

(1. 2), denn „seine Sünde soll vergeben sein“ (es soll zur Heimat aus der fremden Knechtschaft zurückgeführt werden). Wie soll diese Rückführung erfolgen? „Stimme eines Rufenden in der Wüste öffnet den Weg Jahve's, gerade machet in der Steppe eine Strasse für unsern Gott! (v. 3.) Alles Unebene soll eben werden (Thäler erhöht, Berge vertieft), denn offenbaren soll sich die erlösende Herrlichkeit Jahve's (v. 4), der allein die Macht hat“.

Zweimal wird von Jes. derselbe Gedanke, derselbe Wille Gottes, derselbe Ruf ausgesprochen: für das zurückzuführende Volk soll Weg geebnet werden durch die Wüste oder die Steppe hin, welche Jerusalem von Babel trennt. Der Rufende ist Jahve selbst; und angerufen wird von ihm die ganze Welt oder Alle in der Welt, dass sie diesen Weg ebnen helfen; für das Ganze stände prosaïsch einfach: Gott will (Ruf einer Stimme), dass durch die trennende Wüste hin Weg gebahnt werde, denn er will es nach Zion führen.

Weiterhin aber spricht Jes. (cp. 50—66) sehr nachdrücklich davon, dass das Volk selbstthätig sein müsse, um dieser Heimführung und Erlösung würdig und fähig zu werden, durch Abthun jedes Bauens auf Götzenthum, durch Beseitigung alles Argen aus ihrer Mitte. In diesem Sinne besonders hiess es (57, 14) „machet Bahn, öffnet den Weg“ (פַּנּוּ דָרֶךְ), wie es bei Mal. hiess „der Vorgänger wird Weg eröffnen“ (וּפִנָּה דֶרֶךְ). Was nun zu Anfang (Jes. 40, 3) der ganzen Welt gesagt war, botmässig zu sein dem Rückführungsbefehl Jahve's (פַּנּוּ דֶּרֶךְ יהוה), ist weiterhin (Jes. 57, 14) an Israël selbst gerichtet.

Mc. hat nun gleich die erste feierliche Stimme bei Jes. (40, 3) als Aufforderung an das Gottesvolk gefasst: durch Busse Weg zu bereiten für den Herrn, und diese gestaltet er nach der Erfüllung. 1) Bei Jesaja ist's „Jahve“, dem der Weg gebahnt werden soll: für den Christen wird Christus „der Herr“, dessen Weg sich öffnen soll: daher lässt Mc. im zweiten Glied der Stimme hinweg „unserm Gotte“. 2) Bei Jes. spricht die „Stimme eines Rufenden“ (קוֹל קוֹרֵא) im Parallelismus: „in der Wüste (בַּמִּדְבָּר) bereitet den Weg Jahve's: gerade machet in der Steppe (בָּעֲרָבָה) eine Strasse (unserm Gotte)“. Mc. aber findet in dem Rufer den Bussrufer, der in der Wüste (am Jordan) auftrat, und liest den Text so zusammen: „Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, gerade machet seine Pfade“. Zwar fehlt natürlich die Interpunction, aber der Zusammenhang bei Mc. verlangt diese eigne Verbindung: 1) bei der Erfüllung heisst es (Mc. 4): ἐν τῇ ἐρήμῳ

κηρύσσων gegenüber dem Propheten „βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ“ (v. 3), und 2) desshalb nur übergeht Mc. im zweiten Glied „die Steppe“ (עֲרָבָה), weil er die Stimme selbst (nicht den Weg) in der Wüste sucht.

Diese Neugestaltung widerstreitet dem ursprünglichen Text des Jes. sowol förmlich als sachlich. Denn 1) „in der Wüste“ gehört hier so gewiss zu „bereitet“ als im zweiten Glied „die Steppe“ zu „gerade machet“. 2) Die Stimme eines Rufenden ist bei Jes. nicht die Stimme eines Propheten, sondern Gottes Stimme (ganz wie im Anfang selbst v. 1 „Tröstet mein Volk!“), und Gott ist nicht in der Wüste zu Haus, wo die bösen Geister hausen. 3) Die Stimme ist auch nicht allein an das Volk gerichtet, und hier ist noch nicht an sittliche Umkehr gedacht [1]).

Aber auch hier ist kein blöder Irrthum des Mc. zu unterstellen, sondern freie Aneignung wie vorher. Den innersten Sinn des Jes.B. **hat** er getroffen, wenn er auch eigenmächtig die Verheissung von Jes. 40—50 durch Parallelen kürzer aussprach (v. 2), die specielle Mahnung aber schon im ersten Satz desselben Buches sucht (v. 3). Es **war** Gottes Veranstaltung, dass dem Volke durch einen Wegbahnenden Diener die Errettung vorbereitet wurde (Mc. 2: Jes. 40—50), und dies Wegbahnen liegt wirklich näher in dem Ruf an das Volk selbst, das Hindernde hinwegzuthun (Mc. 3: Jes. 50—66). Geistvoller lässt sich die Summa des Erlösungs-Propheten nicht aussprechen als durch das besondere Wort 40, 3; und feiner und treffender nicht das Zusammengehören der göttlichen Vorbestimmung und der Selbstthätigkeit des zu erlösenden Volkes, als durch dies asyndetische Zusammenstellen des Einen (v. 2) mit dem Andern (v. 3); Gott sendet seinen Diener für dich, mein Volk, dir den Weg zu bereiten (τήν ὁδόν **σου** Jes. 40—50): und dies heisst: der Ruf ergeht an das Volk, dem Herrn Weg zu bereiten (τὴν ὁδόν **αὐτοῦ** Jes. 40, 3.)

LXX lautet jetzt ganz ähnlich: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε (al. ποιῆτε) τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Aber auch hier kann Mc. unmittelbar dem Hebräischen gefolgt sein. Es gehört zu seiner Weise, bei Parallelen im Ausdruck zu wechseln. So konnte ihm dasselbe פַּנּוּ das einemal (Jes. 40—55 cl. Mal.) κατασκευάσαι, das anderemal (Jes. 40, 3) ἑτοιμάσαι werden, wie er 4, 22 zuerst κρυπτόν φανερωθῇ sagt, dann ἀπόκρυφον εἰς φανερὸν ἔλθῃ, denselben „Korb“ einmal durch κόφινος, das anderemal durch σπυρίς ausdrückte, dasselbe „je 60“ erst durch „ἐν ξ′“ dann durch „εἰς ξ′“. Ge-

1) Vgl. Hitzig zu Jes. 40.

rade so frei konnte er מְסִלָּה durch τὰς τρίβους pluralisiren, „eine Strasse“ zu „den Strassen“ ausbreiten. Die Haupt-Abweichung des Mc. wie der LXX vom Hebräischen Text liegt in der Auslassung „der Steppe“ im zweiten Glied. Dies weist auf ein gewolltes Zusammenziehen des βοῶντος mit ἐν τῇ ἐρήμῳ, d. h. auf den Sinn des christlichen Benutzers, der dabei auf den κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ blickte, und desshalb consequent am Schlusse auch „für unsern Gott“ ausliess. So ist bei Mc. Einheit und klare Durchführung, und in unserer kirchlichen LXX, beim Stehenlassen des τοῦ θεοῦ ἡμῶν, eine Halbheit, die sich vielleicht nie anders als dadurch erklärt, dass die evangelische Gestalt des Spruches, welche von allen Nachfolgern des Mc. recipirt wurde und so sich zu einer Autorität verfestigte, auf den kirchlichen Text des A. T. selbst zurückgewirkt hat[1]). Sollte aber „die Steppe“ der LXX nur zufällig entkommen sein: so konnte dies den Mc. um so eher zu dem Sinne führen, der seinem Blick auf den κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ entsprach, und den dann kein Reflex auf den Urtext zu stören vermochte. Beides ist in abstracto möglich, das Naturgemässe aber bleibt die volle Selbstthätigkeit des Christen in der Erneuerung des Jesajah-Originales, die dann auch für das kirchliche A. T. massgebend wurde.

Lc. 3, 4—5 nahm alsbald auf, was Mc. bei Jes. (40, 3) für des Täufers Bussruf zusammengefunden hatte, die φωνή „βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ“. Dagegen sah er, über Mc. hinausgehend, in dem Täufer so specifisch den Elias des Christenthums, dass er bei dem ersten Mc.-Citat „ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω“ nur noch des Malachias besonders gedenken konnte. Also durfte die Stelle nicht unter dem Titel des Jesajah-Buches verbleiben, war dagegen sehr geeignet und werth, näher erwogen zu werden in einer besondern Rede über die Bedeutung des Täufers, Lc. 7, 24—28; er sei, was Mal. bei Mc. 1, 2 ausspreche, der höchste Prophet, aber als noch A. T.lich doch der Kleinste unter den Kleinsten im Gottesreiche. Lc. wiederholt daher 7, 27 ganz die Textur des Mc. (auch gegen LXX) und fügt nur am Schlusse „ἔμπροσθέν σου“ hinzu, eine Ausführung dessen, was Mc. mit τὴν ὁδόν „σου“ angedeutet hatte, beim Hinblick auf Malachias schliessliches „vor mir“. — Zum Ersatz aber des bei Mc. 1, 2 von ihm Ausgelassenen, hat er das nun alleinstehende Marcus-Citat aus Jes. 40, 3 um so völliger wiedergegeben Lc. 3, 5—6 „alle Schlucht soll ausgefüllt werden... und alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen“. Er scheint bei diesem Abschreiben mit von dem Schlusse angezogen, worin er sofort seine Heidenwelt (πᾶσα σάρξ) als miterrettet zeigen konnte.

Mt. fand des Lucas Anschauung vom Täufer als dem 2ten Elias und die entsprechende Abtrennung des ἰδοὺ ἀποστέλλω, das doch dem Malachia angehöre, ebenso richtig (Mt. 3, 3), als die selbständige Verwerthung dieses Spruches vom Elias-Johannes in einer eignen Rede über den Täufer treffend (Mt. 11, 10), wobei er die Lukanische Textur (d. h. Mc. mit dem Zusatz ἔμπροσθέν σου) wörtlich wiedergibt. Daher die Merkwürdigkeit, dass ein dergestalt gar nicht im A. T. vorkommender, frei componirter Spruch, in allen

1) Vgl. über die zahlreichen Christianisirungen der Propheten-Bücher Credner, Beiträge zur Einleit. in's N. T. II., und darüber Hilgenfeld, Krit. Untersuch. über die Evv. Justin's. S. 47 ff. u.

drei Evv. wörtlich gleich als ein Prophetenspruch erscheint, in den beiden letztern nur noch erweitert. Der 3te fügte aber auch die Erweiterung hinzu, dass er (Mt. 11, 14) nicht mehr blos den Leser erschliessen lässt, sondern es geradezu ausspricht: Johannes der Täufer ist der Elias. — Dagegen fand Mt. es überflüssig, das zu Anfang stehende eigentliche Jesajah-Citat in Lc.'s Weise umfänglicher zu geben und bleibt bei Mc.'s Textur Mt. 3, 3 mit der neuen Einleitung: „Dieser ist's, der vom Propheten Jesaja genannt ist, wenn er spricht: φωνὴ βοῶντος ... τρίβους αὐτοῦ".

Marcion verwarf auf seinem Standpunkt jede jüdische Vorbereitung für den Christus des höhern Gottes, den ja weder ein Prophet, noch ein Johannes gekannt habe. Der Logos-Evangelist stimmte damit so weit überein, dass der Täufer keineswegs als Elias gelten könne: daher er den „Malachia"-Spruch gänzlich beseitigt, nebst der Lukanischen Rede darüber; vielmehr hat der Täufer (Jo. 1, 21—22) umgekehrt ausdrücklich zu erklären, er sei nicht Elias. Fragt es sich dann, was Johannes nach Massgabe des A. T.'s wirklich sei, so spricht der A. T.liche Mann es selbst aus: „Ich die Stimme eines Rufenden in der Wüste: ebnet den Weg des Herrn". Der Logoslehrer, der das A. T. überhaupt mehr als h. Schrift für den Juden erachtet, überlässt es dem Verläufer des Christenthums, den einzigen Spruch des A. T., der einigermassen des Täufers Wesen ausspreche, selbst von sich zu allegiren; er folgt dabei der Mc.' und Lc.' Gestalt φωνή „βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ", zieht aber das Folgende zu Einem Satze neu zusammen: εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου Jo. 1, 23.

Die katholische Evangelienbetrachtung bevorzugte den an Lehre reichsten Evangelien-Text, nach Mt., blieb also bei dessen Satz, dass der Täufer der 2te Elias sei, möge er es auch „aus Bescheidenheit" ablehnen![1]) Als aber Porphyrius begann, die katholische Erfüllungstheorie zu kritisiren, und dem Evangelisten Marcus eine Verwechslung der Propheten vorzuwerfen, war man allzu unbedacht bereit, bei Mc. 1, 2 den „Jesaja" zu beseitigen (s. S. 1). — Die spätere Kritik restituirte zwar diesen urkundgemäss, haftete aber noch so fest an der herkömmlichen Mt.-Voranstellung, dass erst die verschiedensten Hypothesen versucht wurden, um zu begreifen, wie Mc., um in dem Täufer gleich anfangs den Elias zu zeigen, den Jes. habe citiren können. Ein originaler Darsteller kann ja zu so corrupten Verwechslungen kaum kommen, also sei Mc. a) überhaupt ein secundärer Combinator, der hier zwei bei Mt. 3 und 11 (u. Lc.) getrennt vorkommenden Citate zusammenstellte (Baur und Alttübingen), oder da dies zu anhaltlos blieb, so sei b) eine spätere Hand anzuerkennen, die entweder beide Citate in den „Ur-Marcus" einschwärzte (Lachmann, Ewald), oder doch das erste (Holtzm.). Mc. von sich aus verstanden, verbittet sich jeden Eingriff in seine ebenso geistvolle als bei aller Freiheit ganz berechtigte Darstellung.

4. ἐγένετο Ἰω. ὁ βαπτίζων, ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας .. Schluss des Lehr-Satzes v. 1—4, nach dem Zwischensatz

1) Die göttliche Bestimmung verleugnen, die Welt täuschen "aus „Bescheidenheit!" Ist solche Harmonistik (Meyer's) kein Schwindel?

2—3. Den Anfang der Erlösungsbotschaft bilde — gemäss der Prophetie Jesajah cp. 40 — 66 (die sonstige Prophetie bei Maleachi und Exodus mit eingeschlossen) 'Ιωά. ὁ βαπτίζων, der Verkündiger der Buss-Taufe (nicht 'Ιωά. ὁ ἀποκαλύπτων, der Verkündiger der Parusie).

ἐγένετο kann nur Copula zu ἀρχή und 'Ιωάννης sein[1]). D. h. Mc. hat v. 1—4 nicht erzählt, sondern nur eine Doctrin ausgesprochen, welche durch den Zwischensatz für Verehrer des A. T.'s urkundlich belegt werden soll. — ὁ βαπτίζων, der Taufende, sagt Mc. für Das, was die spätere Zeit terminologischer durch „ὁ βαπτιστής (Baptista) der Täufer" ausdrückte. Wie Josephus Antiqu. 18, 5 'Ιωά. ὁ λεγόμενος βαπτιστής sagte (um 90 n. Chr.): so das 2te chr. Jahrh. (Lc. Mt. Jo.) constant, ohne Variante. Der alterthümliche Ausdruck des Mc. ὁ βαπτίζων ist bei Mc. 6, 14 allgemein erhalten, bei 6, 24 wie 1, 4 von den ältesten Handschriften (Si B L), in der 4ten Stelle 6, 25 nur noch von einer derselben (L). Die übrigen haben dem Baptista-Terminus bei Lc. und Mt. nicht ganz widerstehen können. — ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων: attributiv zu ὁ βαπτίζων: „Anfang des Ev. .. ward J. der Taufende, da er .. verkündigte". Wer aber vom Terminus ὁ βαπτιστής beherrscht war, verstand ὁ βαπτίζων so participial wie das folgende κηρύσσων, und adäquirte Beides zu βαπτίζων .. „καὶ" κηρύσσων. Diese „Verbesserung" entstand schon vor Si, der beide Lesarten nebeneinander hat: ἐγεν. 'Ιω. „ὁ" βαπτίζων ... „καὶ" κηρύσσων. Die von B erhaltene ursprüngliche Lesart[2]) führt zu dem Sinn, dass ἐν τῇ ἐρήμῳ nicht zu βαπτίζων, sondern zu κηρύσσων gehört, und die vorangestellte „Wüste" betont ist. Durch die Attribution „κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας" aber fällt der Haupt-Nachdruck im ganzen Anfangssatz auf die Buss-Verkündigung. Durch die ältesten Urkunden (Si B), erst durch diese kommen wir zum klaren Begriff der ganzen, grossen An-

1) Lachmann (Prolegg. zu Ed. N. T. II, p. VI.), Hitzig (Joh. Mc. p. 188), Holtzmann, Andere. Manche (wie Meyer) wollen v. 1—3 als Ueberschrift fassen: 'Εγένετο soll die eigentliche Erzählung anheben. Aber Mc. hebt asyndetisch nur Zwischensätze an (wie Mc. 9, 38 'Εφη αὐτῷ .. Si B). Und sagt auch Mc. gern ἦν .. κηρύσσων, ἦσαν .. νηστεύοντες (1, 13. 2, 18) ct: doch niemals γίνεται oder ἐγένετο cum participio. Dies heisst auch nicht „er trat auf als": dafür steht παραγίνεται (Mt. 3, 1): sondern einfach „ward". Noch künstlicher ist die ältere Structur-Weise: 'Αρχή .. „sc. ἦν" καθώς... 'Εγένετο „sc. γάρ": eine durch Nichts zu belegende Gewaltthat.

2) Hitzig, Ewald. (Gegen Mey.)

fangsthesis bei Mc., der durch die spätern Abschreiber, gar Uebersetzer [1]), immer mehr verschlemmt ist.

Lc. 3, 1—2 erweiterte den Anfangssatz so: In einer bestimmten Zeit ἐγένετο das Wort Gottes an Johannes (den schon vorher cp. 1—2 Bezeichneten) ἐν τῇ ἐρήμῳ und er kam κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας. Das vorgefundene ὁ βαπτίζων hat er durch ὁ υἱὸς τοῦ Ζαχαρίου ersetzt, gemäss seiner besondern Einleitung cp. 1, 4 ff. — Bei Mt. 3, 1 ward nach der neuen Einleitung (cp. 1—2) aus ἐγένετο Ἰωά. ὁ βαπτίζων ein παρα„γίνεται" (es tritt auf, kommt herbei) Ἰωά. ὁ βαπτι„στής" mit dem Zusatz κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ. Er hat also den von B erhaltenen Text vorgefunden und richtig erklärt, die Wüste zum Verkündigen ziehend. Selbst Log.-Ev. 1, 6 erhielt das ursprüngliche ἐγένετο..Ἰωάννης, nunmehr asyndetisch, nachdem er die ἀρχή εὐαγγελίου zu einer ἀρχή κτίσεως (1, 1—5) erhoben hatte. Die Erweiterung, „ein Mensch", „gesandt von Gott", ergab sich theils aus der von Mc. (v. 2—3) gebotenen Vorbestimmung, theils aus dem Gegensatz zu dem Ursein des λόγος θεός (v. 1 f.).

ἡ ἔρημος sc. χώρα die Einöde, städte- und menschenleere Trift (מִדְבָּר) oder Steppe (עֲרָבָה). Der untere Jordan fliesst in tiefer Schlucht, und die Gegend ringsumher ist sonnenverbrannt und steppengleich. Aus dieser war das Wort des Täufers am Jordan in die jüdische Welt erschallt, und danach besonders verstand Mc. den Jes. 40, 3 so: βοῶν ἐν .. ἐρήμῳ: ἑτοιμάσατε .. Aber Mc. sagt nicht „in einer Wüste" noch: in der Wüste „am Jordan", den er erst weiterhin nennt (v. 5): sondern allgemein: in „der Wüste"; diese ist aber noch besonders betont nach der richtigen Lesart ὁ βαπτίζων. Also wird um so eher die Wüste bei Mc. einen allgemeinern Sinn haben. Die Einöde ist geistig verstanden, das Gebiet oder die Zeit der Gottverlassenheit, Hülf- und Trostlosigkeit, aus der endlich eine Stimme des Wegleitens laut ward, wie einst bei Jes. 40—66, so jetzt zu Johannes' Zeit. So ist schon Apoc. Jo. 12, 6. 14 „ἡ" ἔρημος das Abbild der Einöde jener Zeit oder der Hülflosigkeit, in der die Messiasgemeinde zuzubringen hatte, bis es zur Parusie kommt. Aus solcher Einöde war des Täufers Zuruf erschallt; und das Local der Wüstenei am Jordan, in dem er auftrat, ist nur ein Moment oder Abbild jener ganzen Wüstenei, in der er zu wirken hatte.

Schon Luc. 3, 3 fand es seltsam, dass der Täufer lediglich in einer „Wüste" sollte verkündigt haben. Er gibt die Verbesserung: allerdings sei

1) Auch Luther und die Züricher.

der Ruf Gottes (ῥῆμα θεοῦ ἐγένετο) an den Täufer erschallt „in der Wüste" (v. 2); zur Erfüllung aber seiner Aufgabe, ging er verkündigend „in die ganze Umgebung des Jordan" (εἰς πᾶσαν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου), also wohl nach Peräa und Judäa, unter das jüdische Volk selbst, verkündigend die Busstaufe zur Vergebung der Sünden. Das ist prosaïsch gedacht, aber unglücklich gesagt, denn das von Mc. her citirte Prophetenbuch weiss die φωνή in τῇ ἐρήμῳ selbst (Lc. v. 4), selbst 7, 24 kann Lc. nicht seine Mc.-Quelle verleugnen, die des Täufers Aufenthalt auf „die Wüste" fixirt, ja darin das Charakteristische seines Wirkens findet.

Mt. 3, 1 theilt des Lc. prosaïsche Bedenken, aber erkennt auch die Unhaltbarkeit der von Lc. versuchten Verbesserung. Der Quelle treuer geblieben, sucht Mt. bei „τῇ ἐρήμῳ" nach einer bestimmten, namhaften Wüste, und räth dafür nach dem folgenden (Mc. 5 πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα) auf die „Wüste Judäa's!" So hätten die Leute aus Judäa zu dem kommen können, der verkündigte ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἰουδαίας. Aber diese allerdings berühmte „Wüste Juda" ist im Westen des Todten Meeres, also viel zu weit vom Jordan entfernt, und in dieser soll doch getauft sein! Diese Prosaïsirung „der (Marcus-) Einöde" ist also noch unglücklicher geworden.

Jo. 1, 23 geistvoller findet das Wort „Stimme in der Wüste" völlig am Platz — es sei die Wüstenei der vorchristlichen Zeit. Dann brauche der Täufer gar nicht in einem eigentlichen Wüsten-Local zu verkündigen, sondern wie Lc. (3) gesagt hatte „in der περίχωρος Ἰορδάνου", oder wie der Spätere danach (Joh. 1, 28) specialisirt: in einem „Bethania jenseit des Jordan"; der Täufer konnte noch weiterhin, „auch in Judäa" taufen und zeugen, wie an den Wasser-Orten Judäa's (Jo. 3, 23.) Ainon (der Quellenstätte) und Saleim (dem Sprudelort). Also mitten in Judäa will der Logos-Ev. erklären, war der Täufer immerhin in „der Wüste".

Das Ursprüngliche bei Mc. ist so geistig zu verstehen, wie der letzte Ev. erkannte, und enthält das Richtigste. Das Allgemeine der Wüstenei schliesst das Besondere, die städteleere Steppe am Jordan, mit ein, oder diese weist zugleich auf jenes hin.

βάπτισμα ohne Artikel = nomen proprium oder terminus. βαφή Eintauchung, βαπτίζω eintauchen in Wasser, mit bestimmtem Zweck. βαπτισμός das active Eintauchen (Mc. 7, 4), βάπτισμα das Eingetauchtsein in Wasser. Solcher βαπτισμοί oder βαπτίσματα gab es schon nach der Thora viel und vielerlei, geschweige nach der rabbinischen παράδοσις (cf. Mc. 7, 1 ff.). Aber so viel wir wissen, war es erst der unter Tiberius und dessen Procurator Judäa's Pontius Pilatus (26—36 n. Z.) auftretende Johannes, der eine besondere Art Eintauchung einführte, gleichsam die absolute Eintauchung, die des ganzen Menschen in die reinigende Fluth, zur Mahnung ganz rein zu werden, nicht blos pharisäisch an Einzelnem, an Gliedern und Gefässen, sondern ern-

ster die ganze Person, τὸ σῶμα. (Joseph. Ant. 18, 5, 3 im Anhang und vgl. m. Relig. Jesu S. 60 f.)

βάπτισμα μετανοίας: Buss-Taufe. μετανοεῖν, anders denken als früher, Sinn ändern, den frühern Sinn als schlecht erkennen, darüber Reue empfinden, desshalb Busse thun. μετάνοια ohne Artikel ist terminus, christlichen Sprachgebrauchs.

ἄφεσις ἁμαρτιῶν: „Sünden-Vergebung". Auch da ist das unartikulirte terminologisch zu verstehen, von der Sündenvergebung, die durch die christliche Gemeinde Statt hatte in Gottes Namen (vgl. Apg. 2, 38), und die mit der Erlösung aus dem Sclaven-Joch der Sünde oder der Götzendienerei zusammenfällt. „Sündenvergebung" für das götzendienerisch gewesene Gottesvolk ist schon nach Jes. 40, 1. 2 gleich mit der Erlösung zu dem Dienste Gottes allein, d. h. zur Freiheit. Aber dies Grosse war nur das Ziel der Johannes-Buss-Taufe. Er rief zur Taufe und zwar „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν": d. h. zur Erreichung der Sündenvergebung und somit vollen Erlösung ist die μετάνοια unumgängliche Bedingung, und der sie verlangende βαπτισμός des Johannes die von Gott — laut dem Propheten — vorausbestimmte Veranstaltung. Aber gegeben ist mit dem Busswerk des Johannes die Sündenvergebung oder Erlösung noch nicht: dies hat nur darauf hingezielt, sie nur angebahnt. Erreicht wird das Ziel erst durch das Höhere, welches der Busstaufe hinzukommt, durch den Grössern, der die Wassereintauchung des Johannes wirklich reinigend macht (v. 8).

Lc. 3, 3—14 (24, 47. Apg. 2, 38)

findet es treffend, dass des Täufers Werk bestehe in einem βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, und gibt das Wort des Mc. an der Stelle wieder (Lc. 3, 3), ja er wiederholt jedesmal, wo er von der christlichen Taufe zu sprechen hat, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Lc. 24, 47. Apg. 2, 38).

Dagegen genügte dem Prosaïker nicht der Lehrsatz bei Mc. „κηρύσσων τὴν μετάνοιαν". Der Chronist verlangt für dies κηρύσσειν directe Rede; er bietet daher eine besondere Busspredigt (Lc. 3, 7—14) für die jüdische Welt, des paulinischen Sinnes: das sich Steifen auf die „Abstammung von Abraham" helfe Nichts gegen die Verurtheilung, wenn kein Werk der μετάνοια geschehe. (Womit Paulus Rö. 2, 17 f. voranging.) Nur schlangenähnlich täuschend (γεννήματα ἐχιδνῶν) sei ein Kommen zur Busstaufe des Johannes, wenn man nicht volle Busse thue, völlig sich im Geiste erneue und den jüdischen Vorzug aufgebe. Diese Bussrede des Täufers bei Lc. an das Volk Abrahams ist offen paulinisch, d. h. evident die lucanische Ausführung des Themas, das Mc. in seinem ersten Lehrsatz aussprach.

Mt. 3, 1—9

ist gleich Lc. bemüht, statt des anhebenden Lehrsatzes von voran Erzählung zu geben. Auf diesem Prosaweg vorschreitend findet er des Markus' Satz „Joh. verkündigte die Busstaufe εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν" allzu doctrinär; es könne nur erzählt werden, was der Täufer wirklich gethan habe, dass er auftrat, die Busse κηρύσσων (v. 1); dann geziemte sich aber, auch ein bestimmtes Wort des Bussrufes zu geben, mit dem er aufgetreten sei: also μετανοεῖτε, wozu sich alsbald Das gesellte, was bei Mc. selbst (v. 15) erschallte: μετανοεῖτε „ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία" τοῦ θεοῦ, oder wie Mt. fast überall sagt „τῶν οὐρανῶν". So nahe diese Präoccupation für den Spätern sich legte: so unbedacht war es, schon dem Täufer das Eigenste des Bewusstseins Jesu zuzuschreiben (s. zu 1, 15). Ohnehin ist diese Art Busse-Verkündigung zwar ein Concretum gegenüber des Mc. Doctrin, aber doch wieder dafür viel zu kurz. Daher nimmt er auch des Lucas' Busspredigt auf (Mt. 5—10: Lc. 7—10), die der Judenchrist gegen des ungläubigen Israël Vertröstung auf Abraham sehr entsprechend findet, so fremd sie auch dem Standpunkt des Täufers selbst sein mochte. Somit hat Mt. zwar zwei Buss-Predigten, aber des Guten zu viel oder doch zu wenig.

Marcion fand, dass alle Busspredigt des Täufers an Israel fruchtlos geblieben sei, und Logos-Ev. (1, 6—8. 19—34. 3, 23—36) stimmte soweit bei, dass er jedes Buss-Reden des Täufers beseitigte; das Taufen beliess er ihm zwar, aber nur als Sinnbild der Hinweisung auf den nachfolgenden Höhern. Der Täufer ist hier vor dem nachfolgenden Logos-Gott-Christus um jede Selbständigkeit gekommen, und zu einem blossen Verkündiger des Folgenden erblasst. Das κηρύσσειν bei Mc. 4 und 7. 8 ist für Logos-Ev. in Eine Verkündigung zusammengezogen; die Bezeugung (ἡ μαρτυρία) des unendlich grössern Nachfolgers sei die einzige Thätigkeit des Täufers. Damit hat der Letzte sich am weitesten von dem Original und der Geschichtlichkeit entfernt.

Mc. eigenthümliches Gefüge 1—4 stellt das Geschichtliche zwar in einem Lehrsatz dar, aber völlig entsprechend, und dabei Wink gebend über das Wesen seiner ganzen Lehrdarstellung in erzählender Gestalt. Seine Doctrin ist zusammen diese: „Das Ziel der christlichen Erlösungsbotschaft — des Ev.'s J. Christi — (v. 1) ist die Sündenvergebung (ἄφεσις ἁμαρτιῶν v. 4), die Erlösung aus dem grössesten und allgemeinsten Knechtschaftsjoch, dem der Sünde, der Grund jeder weitern Errettung. Vorbereitend dafür ist des Johannes Busswerk in der Wüste jener Zeit geworden (v. 4); und dieses geschichtliche Wegbahnen für die Erlösung des Gottesvolkes ist das Erste (ἡ ἀρχή), was das von Jesu Christo begründete Evangelium zu verkündigen hat (v. 1), wie sich aus der h. Schrift des Erlösungspropheten im Ganzen (v. 2) wie im Speciellen (v. 3) als vorbestimmt ergibt, gegenüber dem apokalyptischen blossen Verkündigen der Zukunfts-Parusie, das von jedem diesseitigen Beginne absieht (v. 1—4).

Zweiter Lehrsatz.

Das Wirken und die Stimme des Täufers.

5—8.

Freilich hebt die christliche Erlösung mit der Busse und Buss-Taufe an, die Johannes nach göttlicher Vorbestimmung gebracht hat (1—4). Aber sie ist auch nur ein Anfang, nur Vorbereitung und Hinweisung auf das Höhere, das nachfolgt, auf die Erfüllung durch den reinigenden Geist (5—8). Nach dem ersten directen Lehrsatz versteht sich der zweite in erzählender Form leicht als solcher.

Wohl hat das ganze Judenthum (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα), selbst die Mörder Jesu in Jerusalem nicht ausgenommen (καὶ πάντες οἱ Ἱεροσολυμῖται), den Busstäufer als einen Gottgesandten anerkannt (was später, Mc. 11, 32, besonders in Betracht kommt), der Untertauchung durch ihn sich unterziehend, mit lautem Sünden-Bekennen (ἐξομολογούμενοι): nämlich (καὶ) die prophetischmahnende Erscheinung des Bussrufers — die Eliastracht (τρίχες καμήλου καὶ ζώνη δερματίνη) und die mehr als nasiräische Lebensweise (ἔσθων ἀκρίδας καί μέλι), — dieser Heiligenschein zog sie an (v. 5—6). Aber was war der Hauptinhalt seines Wirkens, die Hauptstimme, die aus seiner Wassertaufe (ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι) sprach? Dass der unendlich Grössere erst nach ihm komme, der Held der Erfüllung (ὁ ἰσχυρός), der die Wassertaufe, die blosse Forderung, rein sein zu wollen, zum Ziele führt, zur Reinigung und Erlösung durch seinen heiligen Geist (v. 7—8). Hinzudenken lässt Mc., was er später (11, 32 f.) bestimmter sagt: das Anerkennen des Buss-Täufers und seines äussern Thuns hilft nichts zur Erlösung, wenn man nicht auf die darüber hin weisende, die prophetische Stimme hört, die aus dem Ganzen des Johanneischen Werkes („ἐβάπτισα ὑμᾶς“) erschallt.

Dieser zweite Lehrsatz besteht aus zwei Gliedern: v. 5—6 nennt den äussern Erfolg des Bussrufes des Täufers, wie dessen Grund; dann spricht v. 7—8 den prophetischen Ruf aus, den die Wassertaufe des Johannes enthält, dass sie gänzlich nicht genügt, sondern die Erfüllung von dem Höhern erwartet.

I. 5—6. Der äussere Erfolg. v. 5. ἡ Ἰουδαία χώρα: das Judäische Land, d. h. Palästina nach römischer Bezeichnung; und „Land“ steht poëtisch-hebräisch für „Volk“, wie Mc. später selbst sagt (11, 32 ὁ λαός, d. h. das jüdische Volk). πᾶσα ἡ Ἰουδ. χώρα ist also malerisch gesagt für das ganze Judenthum oder für ἅπαντες (οἱ Ἰου-

δαῖοι), wie Mc. später ausspricht. Ist das aber wahr, dass diese Alle zur Taufe des Johannes bussfertig gekommen seien? Freilich berichtet Joseph. Ant. 18, 5, 2 von dem grossen Anhang und Anklang, den der Busstäufer Johannes beim jüdischen Volk gefunden habe, „dass es schien, sie würden Alles thun, wozu er sie auffordern möchte, im Besondern ihm auch zu einem Aufstand gegen die Weltmacht folgen". Aber so allgemein anerkannt, wie Mc. es 1, 5 und 11, 32 sagt, war der Täufer gewiss nicht, so gänzlich ist das jüdische Volk ohne Frage nicht zu der Jordan-Taufe geströmt, so ausnahmslos ist die Bussfertigkeit nicht gewesen. Auch sagt Mc. 9, 10 f. ausdrücklich, dass Johannes kein solcher Restaurator für Israel geworden sei. Also gibt er hier keine prosaïsche Historie, sondern Lehre in Erzählerton. Von seinem christlichen Kreis aus blickt er auf das alte unchristliche Judenthum im Ganzen, das wohl äusserlich zur Wassertaufe geströmt, aber doch nicht zur Erlösung gekommen sei. So hat diese Hyperbel einen ernsten Sinn und Grund.

Die Nachfolger, die die Lehr-Erzählung des Mc. prosaïsirten, beseitigten oder milderten diesen poëtischen Zug. Lc. 3, 7 lässt nur „Haufen" hinausströmen, im Besondern schuldbewusste „Zöllner" (12) oder „Kriegsknechte" (14), nachdem Johannes aus der Wüste (2) in die „ganze Umgebung des Jordan" hinausgegangen war zur Verkündigung (3). Aber Lc. kann (16) doch nicht πάντες vergessen, noch 20, 6 den πᾶς ὁ λαός. — Mt. bleibt überall wörtlicher bei seiner Grundlage, im Einzelnen verbessernd. So versteht er πᾶσα ἡ Ἰουδαία (ohne χώρα, als subst.) von dem speciellen Judäa (im Unterschied von Galiläa, Idumäa, Peräa Mt. 4, 25), und fügt nur noch aus Lc. 3 die „ganze Umgebung des „Jordan" hinzu. Also das nächstliegende Terrain Palästina's sei vom Täufer so angezogen gewesen. Nur dieses? Nein, Mt. vergisst hier nur sein (21, 26) aus Mc. beibehaltenes πάντες: alle Juden überhaupt. — Joh. 1, 19 trifft Mc. Sinn besser mit seinem „οἱ Ἰουδαῖοι", d. h. für ihn überall: die ungläubigen Juden, das alte, unchristliche Sinnen-Gottesvolk.

„καὶ" οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες: „auch" die strengsten Juden, die aus Jerusalem (Mc. 3, 23). Dies „auch" ist „namentlich auch" (Fritzsche) oder „sogar". Mit dem betonten πάντες aber wird die ganze Hierarchie von Jerusalem mit eingeschlossen. Also selbst dieser strengste Theil des alten Judenthums, selbst diese spätern Christus-Mörder (Mc. 14, 1 ff. 15, 13) haben die Johannestaufe anerkannt, ihr sich unterzogen, in Johannes einen Gottgesandten gefunden. Mit diesem Zug ruft Mc. laut aus die Lehre, die er in Erzählungsform geben will: so wenig hat die blos äusserliche Annahme der Taufe,

ein blos äusserliches Anerkennen des Täufers geholfen: man kann dabei doch noch ein Nichterlöster bleiben, selbst ein erklärter Feind Christi werden! Dieses Lehren des Mc. wird noch deutlicher, wenn man den spätern Abschnitt 11, 30 f. vergleicht, der auf unsern Anfangsabschnitt zurückweist. Da fürchten sich die Hierarchen, „die Hohenpriester und Aeltesten und Schriftgelehrten Jerusalems" (11, 27), Etwas gegen Johannes den Täufer zu sagen, da ἅπαντες .. πᾶς ὁ λαός ihn für einen Propheten hielt. Das widerstreitet scheinbar unserm Satz, „selbst alle Jerusalemiten (auch alle Sanhedristen) haben sich der Johannes-Taufe unterzogen", also ihn als von Gott gesandt anerkannt. Aber man muss Beides zusammennehmen, dann hat man den Sinn des christlichen Lehrers im Erzählerton an beiden Stellen. Der Busstäufer als solcher oder äusserlich ist durch das ganze alte Judenthum anerkannt, auch von denen in Jerusalem sämmtlich (1, 5): aber nicht anerkannt haben sie die Stimme, die aus des Johannes Werk erschallt, die auf den grössern Nachfolger als den Erfüller hinweist (1, 7—8), nicht die Consequenz ziehen mögen, welche im vorbereitenden Wirken des Täufers mit Wasser liegt (11, 30 f.).

Der Prosaïker Lc. 3, 7 streicht den unhistorischen Zug gänzlich, er lässt es 3, 15 beim „Volk", oder „Allen" im Allgemeinen, dass sie etwas Höheres in Johannes gesehen oder geahnt hätten. — Mt. 3, 5 bleibt bei Mc. Wort: „Jerusalem" kam zu ihm heraus; aber er prosaïsirt anders: er streicht das „unglaubhafte" πάντες (Ἱεροσολυμῖται), und stellt Jerusalem, als „Hauptstadt Judäa's", vor „das ganze Judäa" — prosaisch oder geographisch genug. Joh. 1, 19 freier, sagt „die Juden — aus Jerusalem".

ἐβαπτίζοντο zusammenhanggemäss das medium: sie liessen sich taufen. ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ: in dem „Jordan genannten" Fluss, nach gutem griechischen Sprachgebrauch. ἐξομολογούμενοι ist etwas mehr als blosses ὁμολογούμενοι: sie bekannten „heraus", mit offenem Mund. Das laute Sünden-Bekennen, will Mc. sagen, macht sowenig den Christen, als das äusserliche Annehmen der Taufe; es schliesst sowenig die Sündenvergebung ein, dass vielmehr „die Jerusalemiten" in ihrer Sünde geblieben, Jesu Verräther geworden sind, trotz aller äusserlichen Buss-Uebung. — Das sollen sich, will Mc., die Judenchristen merken: aber dasselbe können sich auch die katholischen Erneuerer des Judenthums noch merken. Ein lautes Sündenbekennen sichert nicht davor, gerade ein Feind des Geistesheilandes zu werden.

6. „καὶ" ἦν Ἰωάννης .. Das anknüpfende καὶ kann (= ו) dem

Zusammenhang gemäss eine besondere Partikel vertreten. Hier ist es explicativ. „Es war nämlich Johannes" — ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου: der accus. graecus bei solchen passivis, deren activum doppelten accus. bei sich hat. τρίχες καμήλου die Kameel- oder Kämel-Haare bieten ein rauhes, graues Zeug und das daraus gefertigte Gewand. Solch ein härenes Gewand trug Elias als Bussprediger (2 Kön. 1, 8 ἀνὴρ δασύς, ein Mann in rauhem Gewand). Er war nicht angethan mit dem feinen Leinen- oder Wollengewand der Weltmenschen, wie Lc. 7, 25 hiernach ausführt, noch mit dem weissen Festgewand der Priester und Essäer, sondern er war der Büsser oder Bussprediger, wie es einst besonders Elias gewesen war, auch seiner äussern Erscheinung nach. — καὶ ζώνην δερματίνην περὶ ὀςφὺν αὐτοῦ. Jeder trug einen Gürtel, zum Zusammenhalten des Gewandes; Könige und Hochpriester (so auch Ober-Engel) tragen den goldnen Gürtel (vgl. Dan. 10, 5. Apoc. Joh. 1, 13 dazu m. Comm.), Andere irgend welchen Schmuck-Gürtel. Aber Elias, der dem abgöttischen Israël Busse zu predigen hatte, trug den Leder-Gürtel um die Lende 2 Kön. 1, 8: ἀνὴρ δασὺς καὶ „ζώνην δερματίνην" περιεζωςμένος. Der Ausdruck des Mc. geht dabei nach Dan. 10, 5 „ἐνδεδυμένος τὴν ὀςφὺν αὐτοῦ". — Des Johannes Büsser-Erscheinung in eines Elias Weise hat also überlieferungsgemäss festgestanden: er wird durch solchen prophetischen Aufzug, der zu seinem Bussruf passte, das sinnliche Volk angezogen haben. Und desshalb konnte es zu des Täufers Zeiten gehn, wie einst zu Ahab's Zeit. Fragte man, „wie sah der Mann aus?" und meldete, „es war ein Mann in Rauhgewand mit ledernem Gurt", so wusste man sofort: „das ist Elias" (2 Kön. 1, 6 f.). Um so eher scheint dieser äussere Habitus des Täufers als überliefert anzunehmen, da es Mc. hier noch nicht darauf abgelegt hat, den Johannes als einen zweiten Elias zu zeichnen. Denn die Beziehung auf Mal. 3, 1 (in v. 2) ist so ganz secundär, dass Malachias nicht einmal nennenswerth erschien. Die Vergleichung aber des Täufers mit dem Elias des Maleachi, die später folgt, geht von etwas Ernsterem, von der tödtlichen Verfolgung aus, der Beide ausgesetzt waren (Mc. 6, 17 ff. 9, 12 f.) Hier führt Mc. den geschichtlichen Elias-Aufzug des Täufers als Beweggrund für das sinnliche Volk an, dessen Bussruf als den eines Gottgesandten zu achten. — Der mit solchem Prophetenschein angethane Täufer ist dabei das Gegentheil von Jesus, der von solcher Art Heiligen-Schein fern, schon desshalb dem Sinnenvolk weniger auffällig ward. Eine Kapuziner-Tracht impo-

nirt dem Pöbel und gilt ihm als ein signum divinae missionis, wogegen der geistvollste Geistliche im gewöhnlichen bürgerlichen Kleid solcher Impulse entbehrt und nur die Geistvollern fesseln wird: zu Johannes wie zu aller Zeit. ἔσθων das Ursprüngliche aus ἐς-θω statt des spätern ἐσθίω. ἀκρίδες die Heuschrecke des Morgenlandes, essbar, doch ein Gegentheil von Fleischspeise. μέλι ἄγριον der Wild-Honig der Steppe [1]. Beides konnte die Wüstengegend am Jordan bieten.

Eine gewisse Ascese brachte des Täufers Beruf in der städte- und fleckenlosen Au des Jordan (v. 4) mit sich. Wozu aber dann die Hervorhebung, dass der Täufer überhaupt auf jede andere Kost verzichtet habe, als die Wüste bot? Weil er, auch abgesehen vom Aufenthalt am wüsten Jordanufer, solche Ascese auf sich genommen haben soll, die noch über das Nasiräat hinausreicht, dem das „Brod" nicht verwehrt war (Lc. 1, 15). Damit ist der Heiligenschein, welchen die Prophetische Büsser-Tracht bot, noch erhöht, die Anziehungskraft auf das Sinnenvolk vergrössert.

Von Elia ist nichts Aehnliches berichtet; auch so lange er in der Wüste war 1 Kön. 19, brachte ihm der Engel immerhin zu der Kanne Wasser „das geröstete Brod" (v. 6), das Mc. dem Täufer versagt. Auch sofern denkt Mc. nicht daran, in diesem Bild von Johannes' äusserm Leben, einen zweiten Elias zu schildern. Vielmehr scheint er auch darin ein überliefertes Charakteristicum von des Täufers Erscheinung aufgeführt zu haben, als neues Motiv, warum „das ganze Juden-Volk, selbst Jerusalem", so sehr an ihm hieng. Mag auch die Ueberlieferung übertrieben haben, wie über spätere Wüsten-Heilige: Mc. hat nicht das Ganze dieser äussern Erscheinung des Täufers erfunden. Nur hat er bei der Wiedergabe im Stillen sicher seinen Jesus im Sinn, der den Heiligenschein weltfremder Kleidung oder besonderer Ascese weder hatte noch suchte, noch suchen konnte, der vielmehr durch sein Leben in der Welt, ja in der Zöllner- und Sünderwelt den Anstoss erregte ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν „ἐσθίει καὶ πίνει" Mc. 2, 16.

Lc. hat den Gedanken des Mc. treffend gefunden, um so mehr aber ihn ausgeführt in einer besondern Rede über das Verhältniss des Täufers zu Jesus (7, 24 f.): „Joh. war nicht gekleidet wie die Welt- und Hofmenschen in weichen Kleidern". Und „kam Joh. der Täufer weder Brod essend (sondern ἀκρίδας) noch Wein trinkend (sondern μέλι), so hiess es vom Menschensohn: siehe

1) Nicht Honig von wilden Bienen, sondern der honigähnliche Saft, der aus manchen Sträuchen und Bäumen rinnt, eine Art Manna also.

ein (gewöhnlicher) Mensch, ja φάγος καὶ οἰνοπότης, ein Esser und Weintrinker" (Lc. 7, 33. 34). Auch in der Lebensweise sei Jesus gleich einem bürgerlichen Menschen gewesen, mochte auch Johannes den Heiligen-Schein suchen und haben. Nur darin hat es Lc. absolut schlecht getroffen, wenn er meint, das Volk hätte in dieser Ascese des Johannes Verrücktheit gesehn (ὅτι δαιμόνιον ἔχει). Nein, erklärt die ältere Kunde (Mc. 6): gerade um so mehr hat das jüdische Sinnenvolk in ihm einen Gottesmann, in seinem Bussruf einen Gottes-Ruf gefunden [1].

Mt. 3, 4 hat den Zug des Mc. wieder strenger bewahrt, nur in flüssiger Rede: Joh. aber „hatte sin ἔνδυμα von Kameelhaaren (st. ἐνδεδυμένος τρίχας), und eine ζώνη". Er scheint auch zu verstehen, dass dieser Heiligenschein dazu diente, die Judäer (seiner Nachbarschaft wenigstens) anzuziehen, indem er fortfährt: da (τότε) kamen sie zu ihm heraus, sc. als Joh. so erschien (παραγίνεται .. ἐνδεδυμένος καὶ ἔσθων v. 1). Die Umstellung aber der Verse ward durch seinen Wunsch herbeigeführt, die Busspredigt des Täufers von Lc. (Mt. 7 ff.) alsbald nach der Versammlung des Volkes bei Mc. (Mt. 5. 6) folgen zu lassen. Dabei hat Mt. es nicht verschmäht, doch auch Lucas anziehende Rede über des Täufers Verhalten zu Jesus (Lc. 7, 29 ff. Mt. 11, 18 ff.) folgen zu lassen, mit der Entgegenstellung des μήτε ἐσθίων μήτε πίνων und des φάγος καὶ οἰνοπότης. Der Combinator des ursprünglichen und des erneuerten Textes hat also wesentlich dasselbe zweimal, eine Doublette aus der Zweiheit seiner Quellen, wie die zwei Reden des Täufers (S. 23) und über den Täufer (s. zu Mc. 9, 12 f.).

Petrus-Ev. der Ebioniten (Epiph. Haer. 30) hat die bei Mc. und Mt. vorgeschriebene Ascese des Täufers noch gesteigert, ja übertrieben: nicht ἀκρίδας, sondern ἐγκρίδας habe er gespeist, d. h. nicht einmal fleischähnliches, wie Heuschrecken, habe er sich gegönnt, sondern nur Mehlspeisen; das gehörte zum „strengern" Fasten. Denn ἐγκρίς (von ἐγ-κεράννυμι) ist ein Gemisch oder Gebäck von Mehl und Oel. Die Uebertreibung und Geschmacklosigkeit des Spätern liegt ebenso deutlich vor, als die Abhängigkeit dieser Ebioniten von unsern griechischen Synoptikern, wenn er auch Beides (ἀκρίδας und μέλι) in dem Einem, Mannaähnlichem ἐγκρίς zusammenfasste. (Ex. 16, 31.)

Markion hat des Luc. antithetishe Neubildung 7, 29 ff. wohl nicht ertragen können, da seine Gnosis selbst eine äusserst enkratistische war, und keinen „ἄνθρωπος", geschweige einen „οἰνοπότης" duldete. (Tert. und Epiph. schweigen.)

Der Logos.-Ev. hat zwar Nichts gegen den menschlichen Schein des Logos-Trägers Jesus, bietet auch den Wein des Christenthums bei der messianischen Hochzeit, im reichsten Masse sogar, als ein specificum, gegenüber dem Wasser des Johannes und des Judenthums (Joh. 2, 3 ff.: οἶνον οὐκ ἔχουσιν). Aber ein äusserer Heiligenschein hat für das Geistes-Evangelium über-

1) Unwillkürlich gedenkt man des Contrastes zwischen dem Bussprediger-Mönch des Mittelalters, dem Vorläufer der Reformation, und den klaren einfachen Männern des reinen Evangeliums. Jene im Büssergewand und essend Schnecken und Froschbein: Diese erscheinend im Bürgergewand, essend und trinkend wie andere Kinder Gottes; darum aber auch weidlich ausgeschmäht als „Esser und Trinker", Luther und Zwingli ganz gleich.

haupt keinen Sinn, selbst für den Vorgänger Christi nicht mehr. Und an Kameelhaaren" ohnehin, an „Leder" und „Heuschrecken" fand der feinere Geistesmann keinerlei Geschmack. Auch wär ja der Täufer ihm überhaupt nur eine Fackel, oder der Morgenstern für das nachfolgende grössere Licht geworden, ohne eigentliche Büsser-Bedeutung an sich wie für Andere.

Die kathol. Kirche hat diese Verschmähung „gut gemacht" durch um so grössere Betonung der Büsser-Erscheinung eines Elias in der Wüste seiner Zeit, wie des Baptista in seiner Wüste, durch Propagiren des „rauhen Kleides", des „Ledergürtels" und der Fleisch- (wenn auch nicht Wein-) „Verabscheuung." Das ganze Mönchthum hat oder sucht seine Ahnen im Baptista und Elias. Die oberflächliche Notiz des Mt. litt das, der geistvollere Mc., der es im Grund verwehrt, blieb versteckt.

II. 6—8. Die Stimme des Täufers geht weit über das Aeussere der Täufer-Erscheinung hinaus. Die Wassertaufe verlangte Reinheit; wer vermöchte aber diese zu geben als der h. Geist, den Jesus oder Gott durch ihn bietet? Erst in diesem Grössern oder Stärkern, das nachfolgt, hat die Seele des mit Wasser taufenden Bussrufers ihre Ruhe. Er ist der blosse Wegbahner, geistig nicht im Stande (οὐχ ἱκανός), dem erfüllenden Helden des Geistes (ὁ ἰσχυρός .. ἐν πνεύματι ἁγίῳ) auch nur Pförtnerdienste zu thun, ihn in das Königshaus des Gottesreiches einzuführen (τὰ ὑποδήματα αὐτοῦ λῦσαι), so tief er sich auch vor ihm beugt (κύψας). Das ganze Täuferwerk ruft es aus (ἐκήρυσσεν ὁ βαπτίσας), dass es blos Vorbereitung für den grösser Kommenden, ein winziger Anfang für den Erfüller war! Und gerade diese innerste Stimme oder diesen lautesten und höchsten Ruf des Johannesthums hat das ganze alte Judenthum (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα), auch Jerusalem (καὶ οἱ Ἱεροσολομῖται πάντες), völlig überhört! Darum hat ihnen das ganze Täuferwerk Nichts geholfen (Mc. 11, 33).

7. καὶ ἐκήρυσσεν λέγων: er verkündigte, also! Das Reden bei seinem Täufer-Werk (5), das Bussverkündigen (4) bedurfte keines besondern Ausdrucks: es versteht sich. Aber ausdrücklicher Erinnerung verdient das Höchste, was sich durch sein ganzes Werk (ἐβάπτισα ὑμᾶς) ausspricht. — ἔρχεται „es kommt, ist auf dem Wege", ein praesens, dessen Ziel in futuro liegt. ὁ ἰσχυρότερός μου der Starke, der Held, der König des Gottesreiches, der Herr des Hauses gegenüber mir Schwachen, dem blossen Herold. — οὗ ... αὐτοῦ ein Hebraismus; אֲשֶׁר geht voran zum Ausdruck der Relation, unter Nachfolgen des bezüglichen Demonstrativs. Wörtlich: „in Betreff dessen" (οὗ) ich nicht im Stande bin zu lösen den Sandalenriemen „von ihm" (αὐτοῦ).

τὰ ὑποδήματα das unter die Füsse Gebundene, sei es die blosse Sohle, die Sandale oder der Schuh (2 Kön. 4, 29. Lc. 10, 4). Waren sie mit einem Riemen befestigt, so bezeichnet λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδ. (dies Schuh-Ausziehen) den Dienst des Pförtners in einem Palast, um dem Ankömmling das Fussbad zu geben, das zur Erquickung und zur Würdigung des Angekommenen gehört, wie Lc. 7, 44 erklärt. Es ist nur eine exegetische Mythe aus unserer Stelle und den Parallelen, als wenn für dies Schuhausziehen ein besonderer Knecht, und zwar ein besonders niedriger, gar der allerniedrigste bestimmt gewesen wäre. Davon weiss man sonst Nichts.

οὐκ εἰμὶ ἱκανός (1 Cor. 15, 9) ich bin nicht im Stande, d. h. nicht blos nicht würdig, sondern geistig nicht fähig (Meyer), diesen Pförtnerdienst „dem ἰσχυρός" dem Mächtigen, dem Herrn des Hauses zu thun. Es kann der Täufer nicht Pförtnerdienste für den kommenden Christus leisten, weil er noch ausser diesem Hause steht, weil er der blosse Wegbahner für den kommenden Herrn, der vorangehende Herold ist, der die Leute auffordert, dem König ebene Bahn zu machen (1—4). — κύψας λῦσαι: wollte ich mich noch so tief verbeugen, um dem beim Eintritt in sein Haus die Pforte zu öffnen, ihm die Füsse zu baden: ich wäre doch nicht dazu fähig. Ich kann ihn nur ankündigen, nicht empfangen.

8. Ἐγὼ ἐβάπτισα: ein Asyndeton, zum Ausdruck des Nähern (vgl. 3), hier des Grundes, warum der Kommende so viel stärker und ein so viel Höheres und Anderes ist als der Täufer. ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι: ich habe euch die Wassertaufe gebracht. Mit diesem perfectum ist das Täufer-Werk als etwas Abgeschlossenes erklärt, d. h. der Täufer redet so für das spätere christliche Bewusstsein, oder Mc. lässt so den Johannes von seiner Zeit aus reden. Der wirkliche, noch wirkende Täufer hätte nur sagen können ἐγὼ „βαπτίζω" ὑμᾶς, was auch die Nachfolger einführen. Aber Mc. spricht die Stimme aus, welche in dem ganzen Wirken des Wasser-Täufers liegt. Er sagt hier laut, was schon in v. 5 liegt: er erzählt wohl, aber um zu lehren, oder er lehrt in Erzählungsform; und das heisst doch wohl nicht lügen.

Ἐγὼ ἐβάπτισα ὕδατι, ἐκεῖνος βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Das einfache ὕδατι (das auch Lc. bewahrte) kann nur heissen „mit Wasser"; danach ist ἐβάπτισα „ich habe den Taufritus vollbracht", ich war der Täufer. Und hiernach wird „ἐν" πν. ἁγίῳ heissen „im Bereich" des h. Geistes. Mc. will nach dieser, wohl ursprünglichen Lesart sagen:

der alte Busstäufer hat sein Tauf-Werk „mit“ Wasser vollbracht; der kommende Starke vollzieht dies Taufwerk im Gebiete des Geistes [1]). πνεύματι ἁγ. ohne Artikel ist Terminus, ein neues Merkmal der christlichen Sprache, parallel dem terminologischen βαπτίζειν ὕδατι, d. h. den Taufritus vollziehen „mit“ Wasser. Der h. Geist ist der Geist Gottes als der absolut reine, so auch reinigende Geist. Den h. Geist vermittelt für den Kreis des Gekreuzigten erst der Auferstandene, was Mc. 13, 11 voraussetzt, das Log.-Ev. ausführt (Jo. 7, 39. 16, 7). Jesu selbst wird „der“ Geist (τὸ πνεῦμα) zugeschrieben, freilich im Sinne des Geistes von Gott, aber κατ' ἐξοχήν (Mc. 1, 10), was Jo. 1, 32. 3, 34 mit specieller Unterscheidung des „h. Geistes“, der den Jüngern seit dem Kreuze wird, ausgeführt hat.

Durchweg ist es das christliche Bewusstsein des Mc., das sich v. 7—8 laut ausspricht: was im innersten Grunde das ganze Werk des alten Busstäufers enthalte, der für Jesu Wegbahner oder Herold geworden ist: für sich sei die Wassertaufe ohnmächtig (ἀν-ίσχυρον), und habe ihren Sinn oder ihre Erfüllung erst in dem h. Geist Jesu und seiner Gemeinde, worauf sie prophetisch hinweise.

Lc. 3, 15—18 suchte in der Erzählung des Mc. Historie, und beseitigte alsbald das dann schreiende ἐβάπτισα durch ἐγὼ μὲν „βαπτίζω“ ὑμᾶς ὕδατι (16). Aber es gab noch mehr Anstoss. Sollte denn Johannes nur Das gesagt oder verkündigt haben? Nein, die ausdrückliche Bussforderung oder eine angemessene Straf- und Mahnrede musste vorangehen (7—14). Aber wie kam nur Johannes prosaïsch zu jener ausdrücklichen Hinweisung auf den ἰσχυρότερος ἐρχόμενος, der so unendlich höher stehe? Es war veranlasst durch die Meinung des Volkes (Mc. 6, 14 f.), dieser eliasähnliche Buss-Prophet sei wohl selbst der Christus (15 vgl. Apg. 13, 25). Einem solchen Volkswahn entgegenzustellen hatte er, was Mc. so treffend angibt: dass der Stärkere erst kommt, οὗ οὐκ εἰμί ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, dass dieser erst die vollführende Taufe bringen wird (Mc. 7—8). Danach aber gehört es sich, dass Joh. solche Erklärung anhebe mit dem Schlusswort des Mc. (8) ἐγὼ ἐβ. ὑμᾶς, dann erst von dem Stärkern rede (7), der βαπτίσει (8). So stellt Lc. nunmehr um, mit doppelter Betonung von ἐγὼ μέν.. αὐτός δέ... — Der Täufer redet ferner zu dem doch ungläubigen Volke: αὐτός βαπτίσει ὑμᾶς! Das ruft einem Drohwort von ihm, dem zweiten Elias, von dem es Mal. 3, 3 u. 19 heisst,

1) Liest man mit Mt. ἐν ὕδατι .. ἐν πνεύματι, so kann βαπτίζω seine erste Bedeutung haben „er tauchte ein“ in Wasser, was durch εἰς ὕδωρ oder ἐν ὕδατι auszudrücken ist. Dann wird βαπτίσει ἐν πνεύματι die Vorstellung enthalten oder verlangen: dass der Sünder in den Geist, als einen Strom getaucht würde. Zu vergleichen wären dann die ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος Jo. 7, 38 (4, 14).

dass er im Feuer Israël reinigen, alle Schlacken aus ihm brennen, alle Spreu aus ihm wegschleudern wird. Hat dies Johannes freilich nicht gethan, sondern wird es erst durch Christus, „den Stärkern" in dem kommenden Gericht geschehn, da er das Feuer der Hölle der ungläubigen Judenwelt bringt: so hat doch Johannes dies eliasgemäss anzukündigen, ebenso wie er bei Mc. für die Gläubigen die Gabe des h. Geistes angekündigt hat. Also hat für den A. T. erfüllenden Prosaiker der Täufer nicht blos zu sagen αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Mc. 8), sc. die Gläubigen, sondern „καὶ πυρί: auch mit dem Feuer" (der Hölle), sc. die Ungläubigen Israëls (Mal. 3, 3), mit der ausdrücklichen Erklärung „in seiner Hand ist die Wurfschaufel, die die Tenne reinigt, um den Weizen einzuscheuern, die Spreu aber mit dem unauslöschlichen Feuer (Mc. 9, 43 f. Jes. 66, 24) zu vertilgen" (Mal. 3, 19). So erfülle der verkündigende Täufer den Elias-Beruf! Und so ist Mc. bei dem spätern Überlegen nur noch stattlicher ausgeführt. Lc. hat dabei den Mc. selbst buchstäblich wiedergegeben, selbst den ἱμάς τῶν ὑποδημάτων, selbst „οὗ ... αὐτοῦ", selbst das οὐκ εἰμὶ „ἱκανός". Wo Lc. sich freier bewegte, d. h. mehr aus dem Gedächtniss den Mc. wiedergab, wie in Apg. 13, 25, hat er den Ausdruck gewählt, der sich dann Jedem aufdrängt: οὗ οὐκ εἰμὶ „ἄξιος" (st. ἱκανός) „τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν" (st. τὸν ἱμ. τῶν ὑποδ.) λῦσαι (ohne αὐτοῦ). Aber auch der aus dem Kopf erzählende Lc. bleibt vom Schriftgefüge seiner Quelle abhängig, deren Grundzug „οὗ — οὐκ εἰμι — λῦσαι" er in Apg. festhält.

Mt. 3, 7—12 hat des Lc. Buss-Predigt (Lc. 7—10) sehr erbaulich gefunden (7—10), ebenso treffend seine Berichtigung des ἐβάπτισα bei Mc. zu „βαπτίζω" ὑμᾶς (11), desgleichen vortrefflich die Erweiterung der Schlussworte des Mc. zur Ankündigung des Straf- und Reinigungsfeuers für die Unbussfertigen, die Lc. (16. 17) Elia gemäss gegeben hatte: „Er wird euch taufen in h. Geiste καὶ πυρί. οὗ τὸ πτύον ... πυρὶ ἀσβέστῳ (Mt. 11. 12)!" Dies schien so treffend, dass er buchstäblich den Lc. wiedergegeben hat, selbst dessen „οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ" „in Betreff dessen die Wurfschaufel in der Hand von ihm", wo zu sagen war „in dessen Hand die Wurfschaufel". Der Vorgänger hatte einmal so hebraïsirend (nach Mc. οὗ ... αὐτοῦ) sich ausgedrückt. Dagegen schien es kleinkläubig, zu der donnernden Buss- und Drohrede (Lc. 7—10) noch eine besondere Mahnverhandlung mit einzelnen Volks-Gruppen (Lc. 11—15) anzuhängen. Und wenn Lc. meinte (16), die Schlussworte des Täufers bei Mc. „ich bin der Geringere, der Starke kommt nach mir", müssten aus der Meinung des Volkes abgeleitet werden, Joh. sei der Christus: so war dies wenig wahrscheinlich, wie Mt. mit Recht findet, indem er es streicht. Denn der Täufer hat doch zu wenig Messianisches an sich, um solche Vermuthung wecken zu können. Also war hiebei Lc. zu säubern, das Ältere fester einzuhalten. Die Bussrede an die Ungläubigen, in Mc.'s κήρυσσων βάπτισμα μετανοίας liegend, von Lc. treffend ausgeführt, geht nun einfach aus in das ankündigende Schlusswort (Mc. 7—8) mit Lc. Ausführung für Unbussfertige, in dieser Fassung: „Thut Busse, ihr Otterngezüchte .. bringt Früchte der Busse .. der unfruchtbare Baum wird in's Feuer geworfen (Lc. 7—10. Mt. 7—10): ich zwar taufe euch im Wasser „ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω

ὕδατι" zur Busse (εἰς μετάνοιαν, setzt Mt. nach Mc. 1, 4 hinzu): der aber nach mir kommende Grössere, οὗ οὐκ εἰμι ἱκανός .., er wird euch taufen in h. Geiste und mit dem Feuer ... dem unauslöschlichen (des Lc. oder Mal.). So wörtlich konnte Lc.'s Verbesserung des Mc. beibehalten werden, mit einzigem Zusatz des εἰς μετάνοιαν, zur Erhaltung des Zusammenhangs mit der gesäuberten Strafrede des Lc., dieser andern Erweiterung des Mc.-Grundes. Im Einzelnen hat Mt. das „ἱμαντα τῶν ὑποδημάτων λῦσαι" auf Lc.'s Weg fortschreitend nicht mehr verstanden und in ein blosses Dienen, ein „Tragen der Schuhe" βαστάσαι τὰ ὑποδήματα umgesetzt.

Petrus-Ev. (bei Just. M. Dial. 49. 88) hat den Johannes-Ruf nach Mtth. adoptirt, nur theilweis in eigener Sprache: ἐγὼ μὲν (Lc. Mt.) ὑμᾶς βαπτίζω (it.) ἐν ὕδατι (Mt.), εἰς μετάνοιαν (Mt.), „ἥξει δὲ" (st. ἔρχεται Mc. Lc. Mt.) οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανός „τὰ ὑποδήματα βαστάσαι" (Mt.), αὐτός .. ἐν πν. ἁγ. „καὶ πυρὶ· οὗ τοῦ πτύον ... πυρὶ ἀσβέστῳ" (Lc. Mt.). Da bei wiederholter Anführung ἥξει δέ immerwiederkehrt, so ist eine besondere Textur angezeigt, die Justin bevorzugt hat. (Vgl. m. Urspr. der Evv. S. 156.)

Für Marcion konnte der A. T.liche Prophet Nichts wissen von der höhern Offenbarung des unbekannten Gottes: es fiel mit dem Spruch des Täufers die ganze Erzählung dahin.

Für den Logos-Ev. wird der Täufer lediglich „Zeuge" des kommenden Christus, und somit ist der Mc.-Spruch nach Lc. Verbesserung neben dem Jesaja-Spruch (Mc. 3) das Beste, das sofort mit der Präexistenz-Vorstellung ausgefüllt wird Jo. 1, 26 ff.: ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι „aber unter euch steht, den ihr nicht kennt, der nach mir Folgende, der vor mir gewesen ist" οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ „ἄξιος" (so frei, wie Lc. in Apg.) ἵνα λύσω (in Jo.'s Sprache st. λῦσαι) αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος (nach Lc., mit singularer Wendung). Also bei aller Freiheit auch hier das Willkürlichste im Ursprünglichen bewahrt „οὗ ... αὐτοῦ" — τὸν „ἱμάντα." So geht es bei schriftstellerischem Weiterbilden.

In den Nachfolgern des Mc. beginnt die Kritik seiner Darstellung. Er hat ganz Geschichtliches, aber von der spätern christlichen Zeit aus betrachtet.

Johannes der Täufer hat am Jordan ganz Israel zur Busse gerufen, und die Forderung voller Reinheit eindringlich gemacht durch das Symbol, dass er den ganzen Menschen in die reinigende Fluth tauchte, zur Erinnerung, dass es nicht auf einzelne Reinigungen ankommen könne, sondern auf die Reinigung des ganzen Menschen (Jos. Ant. 18, 5, 3. s. 5 ob. zu 1, 4). Der Täufer ist dazu in voller Büsser-Weise aufgetreten, selbst nach der Buss-Propheten äusserer Erscheinung, und hat durch weitere Ascese auf das Volk erweckend gewirkt. Sein Bussruf hat aber auch eine messianische Seite gehabt, wie selbst aus Josephus hervorgeht. Nur durch volle Reinigung könne Israël des Gottesreiches würdig werden, das durch Gottes Allmacht hereinbrechen werde (R. J. S. 62 f.).

Ob er dazu einen persönlichen Vermittler erwartet, oder mehr auf ein unmittelbares Wirken der Allmacht gerechnet hat, lässt sich nicht mehr erweisen. Denn was er bei Mc. spricht (v. 7—8), ist ausdrücklich der vom Christen und seiner Erfahrung aus gegebene Ausdruck der Folge seines Wirkens, oder der in diesem liegende Wink auf das, was nach Johannes wirklich gekommen ist.

Das Ganze aber des einleitenden Abschnittes von Mc. 1, 1—8 ist bei aller erzählenden Haltung und allem geschichtlichen Grund ein Lehr-Vortrag über das Wesen der Buss-Taufe, die Johannes (über das sonstige, pharisäische, rabbinische Judenthum hin) kurz vor Jesu Wirken gebracht hat: 1) wie nothwendig die Busse sei für die Erlösung durch J. Chr., wie göttlich vorbestimmt die Busstaufe zum Wegbahnen dieser Erlösung (mit welchem Unrecht die schwärmerische Apoc. diesen Anfang des Ev. überging) v. 1—4, 2) wie ungenügend das Annehmen der Wassertaufe, das äussere Bussbekennen, das Angezogensein vom Heiligenschein des Täufers bleibe, wenn man nicht hört auf die Stimme, welche aus diesem Busswerk erschallt, dass erst der Bringer des h. Geistes die Sündenvergebung und Reinigung herbeiführt, oder das Gotteshaus eröffnet, dem der Täufer nur als Herold dienen konnte v. 5—8. Somit bietet dies Ganze bei Mc. einen für immer classischen Predigt-Text über die Busstaufe, wie gottgewollt (1—4), und wie ungenügend sie sei ohne den h. Geist des Erfüllers (5—8).

Das Lehrhafte ist direct ausgesprochen schon durch den ersten Satz, die Thesis des Schriftstellers. Die weitere Doctrin kennzeichnet sich v. 5, und besonders laut v. 8.

Zweites Lehrstück.

Die Begabung mit dem Gottesgeist und dessen Bewährung: oder Taufe und Versuchung.

9—13.

Den Anfang der Erlösung und Erlösungsbotschaft macht die Johannes-Taufe (1—13), nicht blos sofern darin eine äussere Zurüstung für das Volk gegeben ist (1—8), sondern auch, sofern von da an die innere Zurüstung der Christenheit datirt, die Begabung Jesu Christi und der Seinen mit dem Geist der Gottessohnschaft, die sich in der ganzen Zeit der Verborgenheit unter Gottes Schutz bewährt (9—13), bis es zum messianischen Hervortreten kommt (14 ff.), das sein Abbild

hat in Jesu erstem messianischen Auftreten. Auch dieser Abschnitt ist doppelgliederig, wie es der erste war. Zuerst die Ausrüstung Jesu Christus wie der Seinen (9—11), dann deren Bewährung (12—13).

Erstes Geschichtsbild.

Die Begabung mit dem Gottesgeist, oder die christliche Taufe.

9—11.

Wie das ganze Judenthum, so kam auch Jesus von Nazaret zur Busstaufe des Johannes, der er sich, sündenbekennend wie die Andern, unterzog (9). Aber der Hervorgang aus dieser Taufe führte zum Anblick des geöffneten Himmels, so zur Erfüllung mit dem Pneuma Gottes, das fortan auf Jesu ruhete, als ein Geist des Friedens, der Taube vergleichbar (10), zum Innewerden der Gottessohnschaft, wodurch Jesus der Christus (des Ps. 110, 2) der Geliebte Gottes (wovon Jes. 42, 1 sprach) geworden ist (11). Alle Seinen sind ihm nach die Geliebten Gottes, erfüllt mit dem Friedensgeist der Gotteskindschaft, durch den der Himmel sich aufthut.

9. ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις: in jener Zeit sc. der Johannestaufe (5—8). „Tage“ steht hebr. für Zeit. Die Zeit des Johannes-Werkes näher zu bestimmen, liegt für einen Chronisten (wie Lc.) nahe, nicht für einen Poëten, oder Lehrer im Erzählerton, der nur die Sachen reden lässt. Factisch ist die Zeit des Johannes und Jesu bestimmt durch „Pontius Pilatus' Procuratur“ (Mc. 15, 1 ff.) auf 26—36 n. Chr. Das Nähere, dass Johannes c. 30 schon getödtet war s. zu Mc. 6, 17 ff. — ἐγένετο — ἦλθεν ein Hebraismus: es geschah . . da kam. Ἰησ. ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας: er kam daher, als seiner Heimatstadt, als der πατρὶς (6, 1), wonach er der Ναζαρηνός heisst (1, 24), seine Anhänger die „Nazarener“ oder „Galiläer“ Mc. 14, 70 ct. (Apg. 2, 7 ct.), welcher Name vulgo bis zu den Zeiten Julian's des Apostaten bestanden hat. Den Ursprung und Grund beider Namen erklärt hier Mc. — Γαλίλαια aus גְּלִילָה 2 Kön. 15, 29 גָּלִיל 1 Kön. 9, 11 ct. „das Gemisch“. Vollständiger sagt Jes. 8, 23 גְּלִיל הַגּוֹיִם und 1 Macc. 5, 15 (γαλιλαία ἀλλοφύλων): der Bezirk von Palästina im Norden, in welchem Heiden unter den Gottverehrern wohnten. Vgl. auch Joseph. B. J. 3, 3, 1. Strabo 16, 760. — Ναζαρέτ eine noch bestehende Stadt im westlichen Galiläa (jetzt Nasira arabisch genannt), hoch gelegen, mit

hübscher Aussicht[1]). Möglicherweise heisst das Wort von Grund aus „die Warte", nach dem Stamme נצר [2]). — ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου: er liess sich so untertauchen wie Alle, die zu Johannes Taufe kamen (vgl. 5), also gleich ihnen ἐξομολογούμενος τὰς ἁμαρτίας, oder mit der Absicht μετανοεῖν. Dass Jesus, auch er Jugendsünden zu bereuen hatte, schliesst für Mc. nicht entfernt aus, dass er doch dabei der Geliebte Gottes war, an dem der Himmel Wohlgefallen hatte, so dass er ihn mit der Fülle seines Geistes ausstattete.

10. εὐθὺς ἀναβαίνων . . . εἶδεν: sobald er aufstieg . . (simulac adscendit) sah er. Unmittelbar mit der Busstaufe Jesu ist für Mc. der Geist der Gottkindschaft gegeben. — „ἐκ" τοῦ ὕδατος, aus der Tiefe des Wassers, in die er gleich Jedem untergetaucht war. Im ἀπό des Mt. liegt schon eine Abschwächung, als wäre diese Taufe nur eine äusserliche, blos figürliche gewesen. — σχιζομένους τοὺς οὐρανούς: „die Himmel" nach hebräischem Ausdruck הַשָּׁמַיִם, bei welchem dualis an die beiden Hemisphären der Himmelsdecke, Abend- und Morgenhimmel gedacht scheint. „Zerrissen" war sie sc. in zwei Theile. Das ist überall der Sinn des σχίζειν, auch im N. T. (Mc. 15, 38 Lc. 23, 45. Mt. 27, 51. — Lc. 5, 36. Act. 23, 7. 14, 4. Joh. 19, 24. 21, 11). In gleichem Sinne sagt Mc. 15, 38 später „der Vorhang des Tempels zerriss in zwei Stücke" (ἐσχίσθη εἰς δύο). Beidesmal ist die Decke verstanden, welche den unsichtbaren Schöpfer von den Sinnenmenschen trennt; hier ist es die Decke des überirdischen Himmels, dort die Decke des irdischen Thronortes des Allmächtigen. Zerreist sie, so wird der Mensch zu Gott geführt, so wird er Gott inne, hat er geistige Gemeinschaft mit ihm. Von der Busstaufe an ist Jesus geistig geführt zu dem Allmächtigen Vater: uns aber hat Jesu Versöhnungstod den Zugang zu ihm gegeben. Beidesmal ist es bewusstes Bild des lehrenden Darstellers.

τὸ πνεῦμα der Geist, eigentlich „der Hauch" sc. τῶν οὐρανῶν, also der Geist Gottes, der bis dahin in dem Himmel versteckt war.

1) Begeisterte Schilderungen dieser Aussicht kann man bei Rénan, vie de Jesus, Pressensé vie de J. Ch. und Keim, Geschichte Jesu I, finden, Einfacheres bei Furrer, Palästina. Wäre die schöne Aussicht im Stande, einen Christus zu bilden, dann müssten alle Nazaretaner dazu prädestinirt sein; aber sie waren gerade die Verstockten Mc. 6, 1 ff.

2) Vgl. Eb. Schrader bei Keim, u. Ewald, G. G. A. 1867 darüber. Die Frage über die Wortform, ob Nazaret oder Nazara, kommt erst bei Lc. 4, 16 par. in Betracht. Bei Mc. ist allein Ναζαρέτ das zweifellos Überlieferte.

Dieser „Hauch“ gilt als eine Emanation des Allmächtigen, die ihr Ueberirdisches behält, auch nach dem Uebergang in den Menschen, denn schon v. 12 gilt das πνεῦμα, das in ihn eingetreten ist, als eine überirdische und überschwengliche Macht. Mc. sagt nicht τὸ πνεῦμα „ἅγιον“. Der „h. Geist“ ist zwar nicht etwas anderes als der Gottesgeist, aber der Ausdruck τὸ πν. ἅγιον (13, 11) scheint für die Glieder der Gemeinde Jesu zu eignen (s. zu v. 8).

καταβαῖνον „ἐπ“ αὐτόν: „auf“ ihn senkte sich das Pneuma der Himmel: nicht „in“ ihn (εἰς αὐτόν) sagt Mc. Und doch soll das Pneuma in ihm sein, so dass ihn Treibende! (v. 12.) Damit spricht Mc. aus, dass der Geist auf Jesu geruht haben soll, also ein Bild. Es ist das Bild der unsichtbaren, und doch so machtvollen Begabung oder Ausrüstung mit Gottes Geist, das von Jes. 11, 1. 2 datirt: auf den Spross Davids, dem idealen König Israëls, „wird aufsteigen der Geist des Herrn“, auf ihm zu ruhen, wie das Ev. der Nazaräer richtig errathen hat. Dieser Geist Gottes senkt sich „auf“ Jesus herab oder „ruht auf ihm“, d. h. er ist über Jesus ergossen in vollem Strom, in Jesu voll vorhanden. Das Bildliche zum Ausdruck des geistigen Geschehens, dass Jesus der Gottinnige geworden und gewesen ist, kann Niemand vermeiden. Wir mögen uns stellen wie wir wollen, wir werden immer nur im Bilde sprechen, um die Thatsache des unabbildbaren Geistwirkens auszusprechen. „Begaben“ mit dem Geist ist auch ein Bild; „ausrüsten“ mit dem Geist, erst recht eins; der Geist „ruht auf ihm“ ein schönes, und doch nicht richtiges Bild; denn der Geist ruht nicht. Also ein treffenderes Bild: der Geist steigt herab auf ihn! — εἶδεν. Jesus sah das Pneuma der Himmel herabsteigen auf ihn, d. h. er sah geistig, er erkannte, dass des Allmächtigen Kraft auf ihn gekommen sei; er war dessen bewusst, dass er auf ihm ruhe, ihn erfülle. Das Sehen (ἰδεῖν) ist abermals klares Bild des Wissens, hier des Bewusstgewordenseins (= εἰδέναι). — Nun sieht aber Jesus das πνεῦμα sich auf ihn niedersenken ὡς περιστεράν: als Taube, nämlich Friedenstaube. In der Apocalypsis „Jesu Christi“ — angeblich Jesu Christi — erscheint ein Adler in Himmelshöhe fliegend, der mit lauter Stimme ruft: Wehe, Wehe, Wehe den Erdbewohnern (den Heiden)! Ob der kommenden Strafgerichte des Rache-Messias (Apoc. 8,13). Das war das Zeichen des judenchristlichen Heidenhasses: die Taube aber ist das Friedensgegenstück dazu. Die Taube ist ein Friedens- ja Errettungsbotschafter schon in der Genesis. Als die Fluth über die sündige Welt hinging, brachte dem

Noah die Taube mit dem Oelblatt die Kunde von dem Ende des Strafgerichts, verkündigte den Frieden, den Gott, der Züchtiger, mit seinen Kindern gemacht hatte. Wenn es also recht hergehen soll in Gottes Welt, dann muss der Geist der Himmel kommen „als Taube", um sich niederzulassen „auf" Den, der als Sohn Gottes ein König des Friedens geworden ist! Das Ganze ist Sinnbild davon, dass der Friedens-Geist Gottes auf Jesu „zu ruhen begehrt", d. h. ihn ganz erfüllt hat. Um so näher legte sich dies Symbol, als schon 1 Mos. 1, 2 der Geist Gottes, die רוּחַ אֱלֹהִים schwebend, mütterlich brütend über der Tiefe gedacht war, מְרַחֶפֶת, woraus die spätere Zeit geradezu das Bild des vom Himmel schwebenden Vogels gemacht hatte. Esra-Propheta IV, 38 f. (4 Esra 6, 38 f. m. Handb. II, 48. 230): locutus es ab initio creaturae in prima die dicens: fiat coelum et terra, et verbum tuum opus perfecit; et erat „tuus Spiritus volans" (sic Cod. Turicensis) et tenebrae circumferebantur. — Als Friedensbote ist die Taube zugleich der Liebling Gottes unter allem Gefieder. Esra-Proph. 3, 23—27 (m. Ausg. S. 28): der Weinstock (das Symbol des h. Landes) ist der erkorne Liebling unter allen Pflanzen, das gelobte Land unter den Ländern, die Lilie unter den Blumen, der Jordan unter den Flüssen, Sion unter den Städten, et ex omnibus creatis volatilibus vocasti tibi Columbam unam, et ex omnibus plasmatis pecoribus praetulisti Ovem unam, und unter allen Völkern ist das Volk des Gesetzes allein erkoren [1]).

„Und eine Himmels-Stimme: σὺ εἶ ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός· ἐν σοὶ εὐδόκησα"! Zum König Israëls spricht Ps. 2, 7 im Hebräischen: „mein Sohn Du (בְּנִי אַתָּה): Ich heute gezeugt habe ich dich." Und über den Knecht Jahves spricht Jahve im Hebräischen Jes. 42, 1: „siehe, mein Knecht, ich stütze ihn: mein Auserwählter, Wohlgefallen meiner Seele (בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי)"! Was der Allmächtige im Ps. zum König des Gottesvolkes, bei Jes. zu seinem Knecht sagt: das zusammen hat er in Wahrheit zur Seele Jesu gesprochen [2]). Von des Vaters Geist erfüllt, hat

1) Weiter ab liegt, dass die Taube den Phöniziern als h. Thier galt, wovon Tibullus redet: denn sie war der Astarte heilig als das sich paarende Thier. Ist an solche Art Liebes-Geist, den Venus-Dienst, gerade hierbei absolut nicht zu denken, so sollte man doch endlich vernünftiger erklären.

2) Mc. hat auch dabei den hebräischen Urtext vor Augen gehabt und selbständig wiedergegeben: Ps. 2, 7 LXX υἱός μου εἶ σύ: Mc. betonte אַתָּה σὺ εἶ ὁ υ. μ. — Jes. 42, 1 LXX ὁ ἐκλεκτός μου (Mc. ὁ ἀγαπητός), προςεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου (Mc. ἐν σοί εὐδόκησα = εὐδοκία μου). Obendrein bezieht dies LXX auf „Israël" selbst, nur Hebr. auf den Knecht Jahve's.

sich J. als Gottes geliebten S o h n gefunden. Er zuerst ist der Gotteskindschaft i n n e geworden, des allmächtigen Gottes als des V a t e r s. — Das Hören der Stimme vom Himmel ist wie der Anblick des Geistes ein gewähltes Sinnbild: oder wer könnte dem Darsteller den Unsinn zuschreiben, dass er an griechische oder althebräische oder aramäische Worte dächte, die sinnlich von den Wolken her erschallt, sinnlich vernommen seien? Auch Apoc. Joh. hört eine Stimme (1, 10. 4, 1 ff.) vom Himmel und schaut Ueberirdisches: und doch soll dies Alles, noch so sinnlich erzählt, nur geistig vernommen, geschaut, verstanden sein, wie 1, 10 vorbemerkt war „ἐγενόμην ἐν πνεύματι.“ Auch Jesus war ἐν πνεύματι, als er Gottes Vater-Ruf hörte, d. h. verstand. Das Erfassen des allmächtigen Gottes als d e s V a t e r s, das sich als K i n d des himmlischen Vaters Finden und Wissen und Fühlen und Verstehen, ja als sein g e l i e b t e s Kind: das ist's in der That, wodurch Jesus der Heiland für Alle geworden ist. Und bei j e d e r Taufe in Jesu Namen öffnet sich der Himmel immer von Neuem, und erschallt die Vaterstimme aus der Höhe zu jedem Täufling: Du bist bestimmt, ein Gotteskind zu werden, Du liegst ihm am Vater-Herzen, und das deine seligste Bestimmung, deine höchste Würde, dein grösstes Gut.

Dass Mc. bei der Taufe Christi, d. h. im Anheben seiner Gottessohnschaft ebensowohl Jesu eigne Taufe mit ihrem weltgeschichtlichen Erfolg, als zugleich die Taufe Aller zu Christen oder Gotteskindern im Auge hat, sagt 1) der Zusammenhang dieses Abschnittes mit allem Folgenden. Darin ist Christus durchgängig das Haupt der Seinen, oder es gilt Christi Wirken und Leiden als Vorbild für das Wirken und Leiden der Christenheit, deren Haupt er ist. 2) Auch der Zusammenhang des Abschnittes mit dem Anfang führt darauf. Das Ev. Jesu Christi heisst gar nicht in erster Linie Erzählung über Jesus als Christus, sondern d a s Ev. ist es (v. 1), welches Mc. darstellen will, wie es in Wahrheit, oder von J. Chr. selbst gegeben sei. Verkündigt J. Chr. seine Taufe und Ausrüstung; so für die Gemeinde, um sie damit an den ewigen Grund ihrer Erlösung zu erinnern. 3) Die Busstaufe ist ausdrücklich der Weg für Alle zum Heil, die sich erfülle durch den h. Geist (v. 1—4. 8). Also soll die Taufe Jesu, die die Geistestaufe ward, das Vorbild für die Taufe Aller sein, die ihm folgen, dass sie zur Begabung mit dem Geist des Vaters führe, der da spricht: Du mein Sohn, der Geliebte! 4) Nach Mc. ist Jesus von Nazaret ein Sohn Israëls wie πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, er ist gleich Allen Sündebekennend zu der Busstaufe gekommen (v. 5. 9).

Wodurch ist er nun der Christus oder Sohn Gottes geworden? Durch den unmittelbar von Gott gegebenen Geist, erst dadurch: also es können auch Alle, die seinen Weg gehn, gleicherweise den Geist Gottes empfangen und dadurch Kinder oder Söhne Gottes werden, wie Paulus ausdrücklich sagt „Alle, die von Gottes (und Jesu) Geist getrieben werden, sind Söhne Gottes“ υἱοὶ θεοῦ (Röm. 8, 14). Der Unterschied ist vor Allem, dass J. den Geist Gottes, das Bewusstsein der Sohnschaft, den Anblick des geöffneten Himmels zuerst empfangen hat, Alle andern erst ihm nach; er also ist der Erstgeborne des Gottesgeistes, oder der Sohn, die Nachgebornen hängen von seinem Vorgang ab, bleiben ihm gegenüber die Kinder Gottes: er der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29).

An dieser Anschauung, dass der Mensch, der Israëlit Jesus, durch das unfassbare, nur im Abbild aussprechbare Walten des Gottes-Geistes der Messias und Sohn Gottes geworden sei, hat die Folgezeit nicht genug. Es soll da die Ausrüstung Jesu Christi sinnlicher und greiflicher werden.

Der Genealogus hat wohl Nichts dagegen gehabt, dass Jesus zur Taufe gekommen sei, gleich Allen, auch Nichts gegen diese Ausrüstung; aber das Messiasthum sollte durch das Stammen von David mittels des jüdischen Vaters Joseph begründet sein; das sei der Grund der Messianität.

Lc. 3, 21—22 fand dagegen nothwendig, dass Jesus als Chr. nicht eines Juden Sohn, sondern unmittelbar von dem Gott Aller, der Juden wie der Heiden, also aus dem Jungfrau-Weibe (der Apocal. 11, 1 f.) geboren sei, gleich in seiner Geburt ein Sohn des wunderbar überschattenden h. Geistes (cp. 1—2). So hatte eine Begabung mit dem Geist erst bei der Taufe keinen Sinn mehr. Das darüber bei Mc. Erzählte — die Öffnung des Himmels, das Herabsteigen des Geistes, das Erschallen der Stimme — kann seitdem nur die Bedeutung haben, dem versammelten Volke (Lc. 3, 21) oder dem Täufer selbst eine äussere Bezeugung davon zu geben, dass dieser (längst vorher, aber in der Stille vom Geist zum Messias gezeugte) Jesus der Sohn Gottes sei. So wird das Sinnbild „der taubengleich herabsteigende Geist“ jetzt geradezu sinnlich gemacht; es heisst nun: die Taube stieg herab „σωματικῷ εἴδει“ (3, 22), in leiblicher, also Allen sichtbarer Gestalt! Alles aber dies geschieht nicht mehr für Jesus, der vielmehr bei solcher Weihe zum Anheben seines Amtes (Lc. 3, 23 ἀρχόμενος) in's Gebet vertieft war (v. 21 προσευχόμενος). Es wird auch von Lc. (21. 22) ausdrücklich das „Sehen“ für Jesus beseitigt, wie auch das „Hören“ der Stimme. Es geschieht und erschallt das Alles lediglich für die Welt, die auf ihn hingelenkt werden soll: der Gottes Sohn von Geburt an hatte ja von vorn herein das Bewusstsein davon. Nur darin behält Lc. das Ursprüngliche, dass auch der Täufer vor der Taufe Jesum noch nicht als den Christus erkannt hat, sondern ihn tauft wie jeden Andern.

Mt. 3, 13—17 sah nach Lc.'s Vorgang (cp. 1—2) die Gottesgeburt Jesu aus dem h. Geist bei seiner fleischlichen Empfängniss so sehr als willkommene

Vorstellung an, fand in Jesus Chr. so gern von Geburt aus den Messias, dass die gerechte Frage entstand, „wie dieser nur zur Taufe habe kommen können, oder wie ein blosser, selbst sündiger Mensch, wie Johannes, den Gottessohn und Sündlosen habe taufen mögen; umgekehrt gebühre es sich, dass der Sünder, Johannes, vom Gottessohn die Reinigung empfange“ (Mt. 3, 14). Aber die Taufe Jesu Christus mit der Geist-Erscheinung und Himmelsstimme war schon in drei Evangelien erzählt, oder stand um 110 n. Chr. seit 73 schon über ein Menschenalter so fest, hatte ein so berechtigtes geschichtliches Herkommen, dass es „sich schickte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (πρέπον πᾶσαν δικαιοσύνην πληρῶσαι v. 15), auch wenn sie für Jesus selbst keinen Sinn mehr hatte. Als „Ritus“ wird hier die Untertauchung an J. Chr. vollzogen, und das, was sich dabei übersinnlich ereignet, wird eine Bezeugung für die Welt, wie für den Leser, dass Johannes von Gott erleuchtet war, als er in Jesus sofort den Messias erkannte; daher lautet jetzt auch die Himmels-Stimme „dieser mein Sohn (οὗτος ὁ υἱός μου), an ihm (ἐν ᾧ) habe ich Wohlgefallen“! Sie ist an die zuschauende Welt gerichtet, hat für Jesus keine Bedeutung, der das von Geburt an wusste. — Dass unser Mt. (auch) hier unter den ältern Evv. der secundärste ist, ist jetzt schon zur allgemeinen Einsicht gekommen, einerseits bei Baur, Köstlin, Strauss, Hilgenfeld, Keim, anderseits bei Ewald, Weizsäcker, Weiss, Holtzmann u. A. Und wenn die Freunde des judenchristlichsten unserer Evangelien dieses zum ältesten erheben wollen, so sind sie genöthigt, 1) c. 1—2 2) auch diesen Taufbericht ihm abzunehmen, der der späteste unter den synoptischen bleibt. Ist es aber erreichbar, bei Mt. v. 14—15 als eingeschoben zu erklären? Das Übel reicht weiter: schon in v. 13 kam Jesus zum Jordan, „um getauft zu werden“ (τοῦ βαπτισθῆναι). Enthält dies nicht den Gedanken: er wurde nicht ohne Weiteres getauft, sondern es ging erst eine Weigerung voran (v. 14), ehe es dazu kam, was v. 16 sagt „Getauft aber stieg er empor“? Auch die Form der Himmelsstimme v. 17 „οὗτος .. ἐν ᾧ“, die bei Mt. so fest steht, wie 17, 5, als eine nicht an Jesus selbst, sondern an Andere gerichtete, enthält das Bewusstsein, dass für J. selbst, den Gottessohn von Anfang, die ganze Taufe keinen Sinn mehr hat. Das so Späte (c. 1. 2; 3, 14—15) bleibt unserm Mt.

Eine neue Bedeutung gewann die Taufgeschichte für das Petrus-Evangelium von c. 130, das dem Justin. Martyr, den spätern Sibyllinen, auch dem Ev. der spätern Ebioniten zu Grunde liegt. Dieser gnostisirende Ebionit verwarf die Abstammung von einem König, wie David, aber auch die von einer Jungfrau. Jesus war blosser Mensch, und ward der Gottessohn, indem in ihn bei der Taufe der Christusgeist taubenähnlich einging (κατῆλθεν καὶ εἰςῆλθεν εἰς αὐτόν), und desshalb erschallte dabei das Psalmwort (Ps. 2, 7) wörtlich — nach LXX — „mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (ὁ υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), eine Form der Himmelsstimme, die Justin M. dreimal und allein gibt (Dial. p. 316 bis, und p. 331), auch in die Itala des Lucas eingedrungen, und so bei den lat. Vätern lange (bis Augustin hin) in Ansehn geblieben ist [1]. — In der spätern Gestalt des

1) Vgl. Credner, Beiträge I, S. 219 f. Danach Hilgenfeld, Krit. Unters. S. 164 f. Die Worte haben im Itala-Lc. jedenfalls den Sinn, den Justin M. darin

Petrus-Ev., in der es Epiphanius (Hær. 30) vorfand, waren alle drei Gestalten der Himmelsstimme vereinigt 1) σὺ εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα (Mc.), 2) [ὁ υἱός μου εἶ σὺ], ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, 3) οὗτός ἐστιν ὁ υ. μου.. ἐφ' ὃν ηὐδόκησα (Mt.). Aber auch so bleibt für den gnostisirenden Ebioniten diese Betonung des σήμερον die Hauptsache. — Dies die eine Seite der gnostisirenden Neuerung. Anderseits fand man die Wassertaufe für den Messias (so auch für die Christen) nicht mehr am Platz. Das von Lc. aus Maleachi aufgebrachte Wort „Christus tauft im h. Geiste καὶ πυρί", das auch Mt. treffend fand, wurde jetzt von dem Strafgericht (Lc. 3, ... = Mt. 3, ...) abgetrennt, für sich genommen und so verstanden, dass die wahre, die christliche Taufe lediglich eine solche im Geiste sein, nämlich im Feuer geschehn sein müsse. Daher „flammte der Jordan auf, als Jesus hineinstieg, von Feuer" (κατελθόντος τοῦ 'Ι. ἐπὶ τὸ ὕδωρ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ 'Ιορδάνῃ). Dies ist von Justin M. für ebenso geschichtlich angesehn und aufgenommen (Tryph. p. 315), als es den ebionitischen Sibyllinen von besonderm Interesse erschien, auch im spätern Petrus-Ev. sich erhielt [1]). Selbst katholische Kreise konnten dem Bilde als Geschichte nicht widerstehen (wie die Prædicatio Pauli bei Cyprian, Opp. ed. Rigalt. p. 142 quum baptizaretur, ignem super aquam visum) und so drang es auch in die Itala: fügt (bei Mt. 3, 15) hinzu: et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant; fast dasselbe g': mochte das auch von strengern Wächtern verworfen werden, wie von dem Verf. des Tractatus de non iterando baptismo (bei Cyprian a. a. O.). Die Gnosis hat den Grundgedanken hiervon, dass die Wassertaufe nicht genüge, sondern Geistes- und Feuertaufe werden müsse, dazu ausgeführt, dass auch die Christen entweder eingebrannt oder doch unter Erglänzen mindestens von Licht getauft werden müssten, welches Letztere zu dem andern Gedankenkreise führte, dass die Taufe φωτισμός sei (Just. Mart. Apol. 63).

Consequenter als diese halbe Verleugnung der Wassertaufe für J. Chr. war, leugnete Markion diese völlig (138 n. Chr.). Die Erscheinung des höhern Gottes vom Himmel in Menschengestalt hätte zwar auch ein Eingehn in die Tiefe des Wassers ertragen können, wie das in den Tod und das Grab (vgl. m. Ev. Mk. S. 172), aber ein erst Herabkommen des Geistes auf ihn, ein Erschallen der Gottesstimme zu ihm konnte, ohne blosses Schauspiel, nicht anders als auf einen Menschen, einen Israëliten Jesus zurückschliessen lassen,

fand: „heute hat Gott dich (Gottessohn von Geburt) für die Welt gezeugt" oder feierlich beurkundet (Just. p. 316: ἔδει γνώρισμα τοῖς ἀνθρώποις εἶναι).

1) Dies meldet daraus Epiphanius Hær. 31 (T. ed. VIII p. 12) zusammen: „Und es entstand eine Stimme vom Himmel sprechend: σύ μου εἶ ὁ υἱ. ὁ ἀγ., ἐν σοὶ ηὐδόκησα! (Mc.) Und wiederum: ἐγὼ σήμ. γεγ.' σε! „Und sofort umleuchtete den Ort ein grosses Licht" (περιέλαμψε φῶς μέγα). Und beim Anblick davon sagt Johannes zu ihm: Wer bist du Herr? Und wiederum geschah eine Stimme vom Himmel zu ihm: οὗτος ἐστ. ὁ. υἱ. μου ὁ ἀγ., ἐφ' ὃν ηὐδόκησα! Und da sprach zu ihm Johannes fussfällig: Ich bitte dich Herr, taufe mich. Er aber wehrte ihn ab, sprechend: „so ist es ziemlich, dass Alles erfüllt werde" (Mt.).

wie das zur Taufe Gehen überhaupt nur den Sünder bezeichnen kann. Consequent also ist hier das Ganze solcher Einleitung des Ev. dahingefallen.

Entgegentrat dieser Verwerfung alles Jüdischen an J. Chr. das Judenchristenthum (um 150) durch das aramäisch geschriebene Nazaräer-Ev. „nach den Aposteln", das zuerst bei Papias und Hegesipp seit 160—170 hervortritt, von Hieronymus und noch Spätern gern gelesen war. Dem Ebioniten-Ev. (nach Petrus) ist es in Betreff des Abschnitts von der Sünderin factisch nachgefolgt, aber bei Justin fehlt noch jede bestimmte Spur dieser aramäischen Gestalt, also wird es nicht früher als um 150 entstanden sein. Dieses Nazaräerthum verwarf alles Gnostisiren und wollte das Jüdische am Christenthum oder an J. Chr. selbst entschieden festhalten, sowol durch die Aramäische Sprache als durch die Lehre von Jesus als Israëliten, wie sich namentlich bei der Taufe zeige. Er sei kein überisraëlitischer Himmelssohn, sondern ein echter, auch sündfähiger, selbst sündiger Israëlit, der doch der Auserwählte war, als der Reinste, so dass auf ihn bei der Busstaufe sich ergoss die ganze Fülle des Gottesgeistes zur Erfüllung der Verheissung des ganzen A. T.'s! — Hieronymus meldet aus diesem Ev. Folgendes (adv. Pelag. 3, 9. Vol. II, p. 782): „Siehe, die Mutter des Herrn und seine Brüder sagten ihm: Johannes der Täufer tauft zur Vergebung der Sünden (in remissionem peccatorum); lasst uns gehn und uns von ihm taufen! Er sagte aber zu ihnen: Was habe ich gesündigt, dass ich ginge und von ihm getauft würde? Es wäre denn, dass eben dies, was ich sage, auf Unbekanntsein beruht!" (Dixit autem ei: Quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.) Bei Mc. 3, 20 sieht die Familie Jesu, Mutter und Brüder, in ihm einen gewöhnlichen Israëliten, der ob seines Wirkens von Sinnen gekommen scheine: hier sieht die Familie Jesu in ihm Einen, der ihnen gleich sei als Sünder, wenn auch seine Sünde nicht schreiend ist; Jesus selbst wisse sich zwar keiner beschwerenden Sünde schuldig, aber bleibe seiner Sündfähigkeit bewusst, ja seiner Sündigkeit, wäre sie auch nicht offen bemerkbar; desshalb, und nur desshalb geht er zu der Busstaufe des Johannes.

Dem entspricht der weitere Bericht des Hieronymus (Comm. in Jes. XI, 1. Lib. IV. Vol. VII, p. 156): „Es geschah aber, als der Herr vom Wasser aufgestiegen war, kam herab die ganze Quelle des h. Geistes (quum ascendisset de aqua, descendit omnis fons sp. sancti) und ruhete auf ihm (et requievit super eum), und sagte ihm: mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, dass du kämest und ich in dir ruhete (ut venires et requiescerem in te): denn du bist meine Ruhe, du bist mein Sohn, der Erstgeborne, der du regierst in Ewigkeit (tu es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum)!" Der Reinste also unter den israëlitischen Sündern ist bei der Busse würdig geworden, dass der h. Geist, der in allen Propheten sich wirksam gezeigt hat, völlig in ihn eingehe, d. h. auf ihn sich herabliess und auf ihm ruhete. Dadurch ist der büssende Getaufte der Sohn Gottes geworden, der erstgeborne Sohn — wie alle nach ihm die Söhne oder Kinder Gottes werden sollen und können —, dadurch der ewige König, der Christus; und dadurch hat alle A. T.liche Weissagung (der darin redende und lebende Got-

tesgeist) ebenso ihre Erfüllung oder volle Durchführung, als ihre Ruhe. — Einer dritten Überlieferung zufolge (Hieron. in Ezech. XVI, 13., in Mich. II, 6. Origen. in Joann. T. II. s. unten zu Mc. v. 12—13) erklärte dies aramäisch redende Ev. der Nazaräer oder J. in ihm die h. Geisteskraft (רוּחָא קֻדְשָׁא) als die Mutter von ihm (mater mea, spiritus sanctus). Die Ruach der Heiligkeit, die Geisteskraft des h. Gottes soll als Das gedacht werden, wodurch der Mensch Jesus der Messias oder Gottessohn geworden sei. Bleibt Joseph der eigentliche Vater Jesu, so wird die h. Ruach bei der Taufe die Mutter Jesu Messia, der nur so der Gottes Sohn geworden sei.

Es kann keine treffendere Interpretation des ältesten Taufberichtes (bei Mc.) geben als diese: Jesus geht als Sünder zur Taufe gleich Allen, ist aber der Auserwählte, auf den sich Gottes Geist voll ergiesst, auf den er sich herabsenkt, um darauf zu ruhen; und dadurch, dadurch erst wird er der Sohn Gottes, Haupt und Anfang aller folgenden Gottessohnschaft, der Messias. Zugleich zeigt sich in diesem Rückgehn des Judenchristenthums noch in Mitte des 2. Jahrh. auf das Original (Mc. u. Jes.) das volle Verständniss von der Sinnbildlichkeit oder Geistigkeit des Erzählten, daher man die Taube weglassen, die Himmelsstimme ganz frei gestalten konnte.

So kostbar diese Reliquie ist als Commentar zu Marcus: so gefährlich war die Betonung des Israëlitischen in jener Zeit der anzustrebenden Vereinigung der streitenden Kreise. Da diese nur durch das Rückgehn auf das Göttliche, das Neue, das Überjüdische in Chr. erfolgen konnte, durch das Erheben der wahren Gnosis und das Verwerfen der jüdischen Reaction und Sinnlichkeit als der Finsterniss, so führte das im Logos-Ev. (von c. 155 u. Z.) zu einer neuen Gestalt der Lucanischen Taufgeschichte. — Die Taufe Jesu Christi, des Gottmenschen, durch einen Menschen hat keinen Sinn. Es geziemt sich allerdings, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, aber auch nur alles Gerechte und Rechte; blosses Herkommen dagegen, Erzähltsein in frühern Andachtsbüchern, gilt nichts gegen das Recht der geistigen Wahrheit. Daher wird die Taufe Christi bei Joh. 1, 19—34 beseitigt; sie wird nicht blos nicht erzählt (v. 32), sondern einfach ausgeschlossen durch die genaue Aufzählung der drei ersten Tage des Johanneïschen Thuns (v. 29. v. 33), wie schon Baur erkannte. Nur abgetrennt von der Wassertaufe konnte von dem Herabkommen des Logos-Pneuma auf den Menschen Jesu die Rede sein. Es war am „zweiten Tage seines Zeugnisses", d. h. im zweiten Abschnitt, vom Täufer, nach dem ersten von des Täufers Auftritt (Joh. 29—34 = Mc. 9—11, nach Joh. 19—28 = Mc. 5—8). Da ist das πνεῦμα, nämlich der Logos-Geist oder θεὸς λόγος ἐκ τοῦ θεοῦ (Jo. 1, 1 f.), auf den Menschen Jesus von Nazareth, den Sohn Josephs und Maria's (Jo. 1, 46), herabgekommen (Jo. 32—33), ihn zum Gottmenschen erhebend. Dies habe der Täufer geschaut, und daran, laut besonderer Eingebung (v. 32) erkannt, dass dieser sei „das Lamm Gottes für der Welt Sünden", der Heiland für alle Menschheit, „der Nachfolgende, der vor ihm war", des präexistenten Logos Träger (v. 29—31), oder kurz, dass „dieser ist der Sohn Gottes" (34). — Welcher Art ist nun dies Schauen (τεθέαμαι 32, εἶδον 33, ἑώρακα 34) für den Logos-Erzähler? Johannes der Zeuge sah und sollte schauen „den Geist", den unsichtbaren! Er sollte ihn auch

nicht blos taubenähnlich herabsteigen sehen vom Himmel (καταβαίνον, wie die Frühern sagten), sondern auch „bleiben auf ihm" (μένον ἐπ' αὐτόν v. 32. 33). Dass aber das Pneuma bleibt auf Jemand, auf ihm andauernd ruht, ist denn das zu „sehen", sinnlich zu sehen? Es ist nur sinnbildlich zu verstehen. Mit dieser neuen Wendung, dass das Wasser der Sinnenwelt beseitigt, und nicht blos das Herabkommen, sondern auch das μένειν „geschaut" wird, sagt das neue Ev. noch recht nachdrücklich, dass das bei Mc. und Lc. Erzählte nur als Sinnbild zu fassen sei. Der Geistesmann des Logosbuches stellt das alte Sinnbild nur neu vor Augen, um es ja geistig verstehn zu lassen, dahin: Jeder könne und solle einzig am Walten des Gottes-Pneuma, des Logos-Geistes, im Haupte der Christenheit dessen Gottes Sohnschaft finden (34), weder an einer Sinnen-Taufe zum Messias, noch an einer Davidschaft, noch an einer Jungfrauengeburt, überhaupt an nichts Sinnlichem. So ist die Grundanschauung des Mc. und Petrus-Ev. logosgemäss ausgeführt; und so hat das Ev. Marcions, welchem die Johannestaufe für den Gottesgeist unerträglich wurde, wesentlich Recht bekommen; so ist die Nazaräische Behauptung des Israëls-Christus beseitigt, so die Lucanische Taufgestalt ebenso aufgenommen als vergeistigt. Gleich Lc. (3, 22) ist das Herabsteigen des Geistes nichts für Jesus selbst, sondern für die Welt: nicht Jesus bekommt das zu sehen, sondern der Zeuge (Jo. 1, 32). Und das Wort „Du bist mein Sohn", das bei Lc. für das Volk erschallt, ist hier nicht mehr als eine Stimme Gottes selbst dargestellt, sondern der Täufer ist es, der das ausspricht beim Innewerden, dass der Geist bleibend auf diesem ruht, „dieser ist der Sohn Gottes" (Jo. 1, 34). Das ist consequente Fortentwicklung.

Alle diese Evangelien-Gestalten sind nur Ausführungen der ursprünglichen Darstellung, oder älteste Erklärungen derselben als einer sinnbildlichen, die man je nach einer höhern Auffassung des Christenthums überhaupt frei umgestalten könne und dürfe. Und beide letzte, und freieste Aneignungen, die beharrlich judenchristliche (von 150) wie die wahrhaft gnostische (von 155) helfen den ursprünglichen Sinn am besten wieder erkennen. Welches ist nun das Geschichtliche, das der ältesten Darstellung (von 73) zu Grunde liegt?

Jesus ist zur Busstaufe des Johannes gekommen gleich jedem andern Israëliten: aber seit dieser Taufe ist der Geist Gottes in Fülle, der Geist der Gotteskindschaft oder Sohnschaft auf ihn gekommen, Frieden verkündigend; durch diesen Geist ist er Gottes Sohn, dadurch der Christus, von dem Gott durch das A. T. (Ps. 110. Jes. 42, 1) gesprochen hat. Mit einem Wort: die die Erfüllung, die Reinigung, die Sündenvergebung, die Erlösung bringende Gottessohnschaft ist zuerst in Jesus, ist seit der Busstaufe des Johannes das erlösende Bewusstsein geworden.

Mc. hat soweit das älteste christliche Wissen getreu wiedergegeben, dass Gottes Geist Jesum und alle Seinen zur Gottsohnschaft führt. Was schon Paulus sagte, war nur durch der Apocalypsis Ueberschwenglichkeit getrübt worden. Aber indem Mc. die Neuerung einführt, dass nicht blos seit, sondern unmittelbar mit der Taufe das Wissen vom geöffneten Himmel, das Empfangen des Friedensgeistes, das Bewusstsein der Gottessohnschaft eingetreten sei: so gibt er eine Fixirung, die zur epischen Darstellung gehört, und nicht im Stande ist, als einfache Prosa zu gelten. Psychologische Explicationen sollten wenigstens niemals das Walten des Gottesgeistes in Jesu und über Jesus schon vor seinem Buss-Gang zur Taufe des Johannes verkennen. (Vgl. Rel. Jesu S. 65 f.) Dies Walten des Geistes aber wird niemals ganz greiflich, ohne sinnliche Bezeichnung niemals ganz aussprechbar werden.

Zweites Geschichtsbild.

Die Bewährung der Gottessohnschaft, oder die christliche Versuchung.

12—13.

Die Gotteskindschaft ist eine Gabe, die bewährt sein will. Der Geist der Gottessohnschaft selbst verlangt diese Bewährung, treibt dazu überwältigend (τὸ πνεῦμα ἐκβάλλει αὐτόν), drängt in das Bereich des Versuchterrains. Die Wüste aber ist der Ort, in dem die bösen Geister hausen (3 Mos. 16, 16. Jes. 13, 21. Tob. 8, 3), und die Wüstenei der götzendienerischen Zeit war es, in der Jesus und die Seinen ihre Gotteskindschaft zu bewähren hatten (12). In dieser Schickung für das Gotteskind des N. T. wiederholte sich das, was schon im A. T. vorging. Israël ist in die Wüste getrieben worden, um da vom Haupte des Götzenthums zum Abfall versucht zu werden, und endlich bewährt in das Land der Verheissung einzugehen (4 Mos. 14, 34). Ebenso ist der Prophetenheld Elia in die Wüste getrieben worden, um darin sein Gottvertrauen zu bewähren (1 Kön. 19, 8 f. cf. 2 Kön. 2, 16). Dies kehrt in der christlichen Zeit wieder. Die Apocal. sah die Gemeinde des Messias, unter dem Bilde des Gottesweibes, in die Wüste (εἰς τὴν ἔρημον) geführt, wo sie das Götzengeisterhaupt (ὁ σατανᾶς) verfolgte 1260 Tage hindurch (Apoc. 12, 6. 13 f.): im Besondern ist dazu die Bestie (τὸ θηρίον), die Götzendiener-Weltmacht, vom Satan herbeigeführt worden (Apoc. 13, 1 f.), die 42 Monate lang die Kinder der Messias-

Mutter (12, 17) mit dem Tode bedrohte (v. 5—7), bis es zur Parusie des Messias käme (14, 1 f.). Diese 1260 Tage oder 42 Monate bilden ab die 3½ Zeiten (3½ Jahr) der einst von Daniel verkündigten Bedrängniss, welche Johannes im Jahre 68 seit dem Kreuz in 3½ Jahrzehnden erfüllt sah. Diese ganze Zeit von 35 Jahren war für die Gemeinde des Kreuzes ein Verweilen in der Wüste, des Bedrohtseins vom Satan und seiner Bestie. Jetzt, im Jahre 73 n. Chr., hatte diese volle „40 Jahre" gedauert, so lange Israël, der alttestamentliche Gottessohn, in der Wüste gewesen war. Und sollte dies im diesseitigen, irdischen Leben Jesu Christi abgebildet oder angeschaut werden, so wurden es die 40 „Tage" (ἡμέραι τεσσεράκοντα) des Elia-Seins in der Wüste. Was also die Apoc. 68 n. Chr. geschaut hatte „die h. Gemeinde vom Satan bedroht", das bewährte sich 73 n. Chr. in einer genauern Zahl, so aber, dass Christus mit seiner Gemeinde vereinigt erscheint in dieser Versuchungs- und Bedrohungs-Zeit. Der Getaufte, der durch Gottes Geist Gottes Sohn gewordene Mensch, der Christ ist es, der diese vollen 40 Zeiten hindurch vom Satan versucht worden ist, und unter den Bestien der Götzendienerwelt leben musste (ἦν μετὰ τῶν θηρίων), aber in solcher Versuchung sich bewährt hat, und in der Lebensbedrohung allezeit neu von den Engeln Gottes beschützt und gepflegt wurde (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ), wie einst Israël und Elia in der Wüste (13).

Das weltgeschichtliche Leben Christi auf Erden, von seiner Geistesbegabung an bis zu seiner messianischen Erscheinung, die Zeit der christlichen Verborgenheit und Bedrängniss unter Gottes immer neuem Schutz, ist hier (12—13) in Einem kurzen Bilde ergreifend vor Augen gestellt, mag auch Jesus nach der Taufe des Johannes erst einige Zeit in der Verborgenheit zugebracht haben, zurückgezogen in die Stille.

12. εὐθὺς: unmittelbar zur Ausrüstung gehört die Bewährung; diese wird sofort von jener verlangt. — τὸ πνεῦμα (v. 10), der Gottesgeist, der auf ihm ruhete, ihn erfüllte, und so auch die überwältigende Macht über ihn ward. — αὐτὸν den Getauften, den Gottessohn gewordenen Menschen, J. Christus, wie jeden Christen. — ἐκβάλλει: treibt hinweg: (2 Kön. 2, 16) sc. aus dem Bereich der Gottesstimme und Nähe in das Bereich der Gottverlassenheit, worin die Gottesgabe des Kindschaftsgeistes ihre Bewährung verlangt. — εἰς τὴν ἔρημον: zunächst in die Einöde, die den Taufort, den Jordan umgibt (v. 45. 9): aber wie schon oben, im Anfang des ersten Lehrbildes die Wüste in dem Sinn geistiger Wüstenei betont war (v. 3—4), so ist dasselbe auch am Schlusse zu erwarten.

13. καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας: der Christ war nicht blos genöthigt in die Wüste einzugehen kurze Zeit, sondern er war darin die langen, vollen „40" Zeiten, die ganze vorbestimmte Zeit, die jetzt (73 u. Z., 40 Jahre nach dem Kreuz) ablauft. Die Betonung des τεσσεράκοντα liegt schon in der Voranstellung der Zahl vor ἡμέρας (SiB), wie in dem Neuanheben „καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ". Hier kann nicht ἦν betont sein: denn dass er in der Wüste „war", verstand sich nach dem ἐκβληθῆναι εἰς τὴν ἔρημον von selbst; sondern betont kann nur sein, dass er vierzig Tage lang darin-war, so lange oder jene ganze Zeit hindurch, die durch „40" vorbestimmt ist. (Aus Verkennung dieser Betonung entstand die späte Verschlimmbesserung: er war „dort" in der Wüste, wodurch καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ, vom Folgenden abgetrennt, zu einem Sinn kommen sollte.)

Vom Volk Gottes hiess es, dass es vor seinem Hervorgang in's Land der Verheissung 40 Jahre ἐν τῇ ἐρήμῳ (τοῦ Σινᾶ) war; von Mose hiess es, dass er vor seinem Eintritt als Gesetzgeber (Ex. 24, 18. 34, 28) 40 Tage allein war ἐν τῇ ἐρήμῳ; von Elia hiess es, dass er, von dem Götzendienerthum verfolgt, 40 Tage ἐν τῇ ἐρήμῳ verborgen sein musste, in Noth und Entbehrung, mit seinem Gottvertrauen auf die Probe gestellt. Gleichwie es mit diesen „40" Zeiten sich verhalten mag: sie waren alttestamentlich vorbestimmt als Zeit der Bedrängniss oder Vereinsamung oder von Beidem. Aber ebenso vorbestimmt war „3½ Zeit" als Zeit der Gottverlassenheit und Bedrängniss. Der Bruch der h. 7 (3½) findet sich als Typus davon schon bei Elia, bei dem 3½ Jahr hindurch kein Regen kam und grosse Noth war (1 Kön. 19. Lc. 4, 24). Geschichtlich erfüllte sich das in der Epiphanes-Zeit, da 3½ Jahr lang der Tempel entweiht, das Land wie Gottverlassen war. Die Betonung hiervon, d. h. „der Zeit und zwei Zeiten und einer halben Zeit", wonach die Wiederherstellung und der Gottestriumf folgen soll, im Buch des Gottes-Richters (Dani-El) ward für Johannes in Apocalypsi ein Hauptanhalt für seine Hoffnung, dass „jetzt" (unter Galba 68 u. Z.) die Bedrängniss seit dem Kreuz des Lammes (von 33 u. Z.) zu Ende gehe: da „Eine Zeit" (ein Jahrzehnd) „zwei Zeiten" (zwei Jahrzehnden) „und eine halbe Zeit" (fünf Jahre) vollendet waren. Dies betont der Apocalyptiker in immer neuer Form: „3½ Zeiten" „42 Monde" „1260 Tage", (3½ Jahr) oder auch „3½ Tage"[1]). Aehn-

1) Vgl. m. Comm. zur Offenb. Joh. S. 9. 177 f.

lich wird auch von Judith, d. h. Judäa gesagt, sie war $3^1/_2$ Jahr Wittwe [1]).

So gewiss nun Johannes in Apocalypsi diesen Typus nur desshalb so betont hat, weil er so merkwürdig die Erfüllung davon im Jahre seiner Hoffnung fand, während die 70 Jahre des Jeremia damals völlig versagten: so wahrscheinlich hat der Nachfolger in Evangelio den andern Typus (der 40 Zeiten betont), weil er so merkwürdig die volle Erfüllung davon im Jahre seiner Verkündigung (5 Jahre nach der Apocal.) fand. Wozu sonst die Erwähnung der „40 Tage" des Seins in der Wüste? Für Jesus hat das nach Mc. selbst keinen Sinn, denn dessen Anfang hat für ihn einen ganz andern Grund, die Ueberlieferung des Täufers in den Tod (1, 14). Auch ist der Mose- und Elia-Typus nicht stark genug, um die 40 Tage in eine Betrachtung der Versuchung oder des verborgenen Lebens nur hereinzuziehen, geschweige zu betonen. Nur das geschichtliche Zutreffen des 40-Zeiten-Typus kann es bewirkt haben, im Gegensatz zu der Zählung der Apocalypse. Weil die Christenheit gerade so viele Jahre seit dem Kreuz in der Versuchungs-Wüste geweilt hatte, ehe es zum messianischen Hervortreten kommen sollte: desshalb hat der Lehr-Erzähler die Zahl hervorgehoben.

Zu dieser Zeitbestimmung des Buches stimmt Alles in ihm. Denn es hat 1) durchgängig die Apocalypsis von 68, wie 2) die Tempelzerstörung von 70 zur Voraussetzung (13, 1—2). Dann 3) lebt Mc. specieller in der darauf gefolgten Drangsal, von der er um 73 mit Grund hoffte, sie werde nur „kurz" dauern oder abgekürzt werden (13, 20). Und 4) die Parusie sollen nur „Einige" erleben, die Jesu Lebensgenossen gewesen seien: wohl Einer oder der Andere, doch auch nicht Viele (Mc. 9, 1). „Unser Leben aber währt (nach Ps. 90, 10) siebenzig Jahr, und wenn es hoch kommt, so sind es achtzig". Was spricht also gegen 73 (nach Christi Geburt), als Geburtsjahr des Buches, was dagegen, dass es mit den „40" Zeiten (seit dem Kreuz von 33 n. Chr.) seine Zeit gleich einleitend angedeutet habe? Am wenigsten, dass die Nachfolger unseres Lehrerzählers (Lc. u. Mt.) den Zügen und Zahlen des Mc. eine andere oder keine Bedeutung abgewonnen haben, d. h. abzugewinnen in ihrer Zeit (von 100—110) nicht mehr im Stande waren.

12. πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ: er ward versucht von dem Götzengeisterhaupt, von dem Apocal. 11—13, 1 ff. spricht. שָׂטַן heisst befeinden, verfolgen, Widersacher sein (Ps. 38, 21. 71, 13. 109, 4.

1) Was m. Hdb. zu den Apokr. I. 1860. S. 10 zeigte, Lipsius u. A. adoptirten.

20. 29). Danach ist שָׂטָן subst. participiale „ein Widersacher“, gleichviel welcher Art, Feind im Krieg oder im Gerichtshaus, daher selbst ein Engel Gottes לְשָׂטָן sein kann (Num. 22, 22. vgl. 2 Sam. 19, 23). Danach ist הַשָּׂטָן der Widersacher κατ' ἐξοχήν, der Wider-Gott, den die Juden in Babel als Ahriman (den Todes- und Finsterniss-Geist) vorgefunden hatten. Im Aramäischen wird der Artikel angehängt, oder שָׂטָנָא (σατανᾶς) ist = הַשָּׂטָן, wie הָאָב aramäisch ist אַבָּא, ἀββᾶς. Schon für Apoc. Joh. 12, 9 ist σατανᾶς so sehr Terminus geworden, und des semitischen Grundes im ᾶς so wenig gedacht, dass sie „ὁ“ σατανᾶς sagte, so auch Mc. Gemeint aber ist von Beiden das Haupt der Götzengeister, der Oberste des Dämonen- oder Wider-Gott-Reiches, gleichsam die Seele des Götzendienstes, wie in Apoc. besonders deutlich ist. Vgl. zu 1, 23. — πειραζόμενος auf die Probe gestellt wurde Christus, ob er auch der Sohn Gottes in Wahrheit geworden sei, ob der Geist Gottes stark genug in ihm sei, um nicht zum Abfall von Gott gebracht zu werden. Verstanden ist in erster Linie oder überhaupt der Abfall davon, Gott allein zu dienen, der Abfall zum Götzendienen im vollsten Sinne des Wortes. Solcher Versuchung war die Christenheit 40 Jahre hindurch immer wieder und in immer neuer Weise ganz concret ausgesetzt, daher es Mc. bei dem Allgemeinen der Thatsache belassen konnte, und um so eher musste: mochten auch Spätere (wie Lc., danach Mt.) veranlasst sein, dies Allgemeine zu specialisiren. — Verstanden aber ist der Sachverhalt näher so, dass das Haupt des Götzengeisterthums als Geist die im Verborgenen (1, 10 f.), in der Geisteswelt vorgegangene Uebertragung des Gottespneuma an den Nazarener wissen konnte, und nun alsbald und immer wieder, alle diese Zeiten hindurch nicht aufhört, den Versuch zu machen, ob er nicht den zum Sturz seines Reiches Ausgerüsteten abwendig, sich zu Dienst machen könne. — Wie viel Mc. in die persönliche Satans-Vorstellung seiner Zeit, seines Paulus und seiner Apoc. implicirt war, oder wie weit es diese selbst waren: das wird schwer zu ermitteln sein. Jedenfalls ist es richtig: der Götzen-Dienst, als Geist oder sinnend gedacht, hat es dem Nazarenerthum mit seiner, in aller Stille anhebenden Gotteskindschaft alsbald angemerkt, dass er durch denselben auf den Tod bedroht sei, weit mehr als durch die alttestamentlichen Gotteslehrer des Judenthums jemals geschehen ist und geschehen konnte. Desshalb hat auch der Wider-Gott der römischen Wüstenei von Anfang an, durch alle (40) Zeiten

hin, gerade den getauften Menschen, auf dem der Gotteskindschaftsgeist ruht, durch alle Mittel der Nachstellung zu Fall zu bringen gesucht. Gerade der Christ ward so vom Satan „versucht“ durch Verfolgung und Verlockung, so gehasst und gefürchtet, während der Jude einer solchen Versuchung kaum ausgesetzt war. Nur durch J. Chr. ist das Götzenthum ernstlich bedroht. — „καὶ“ ἦν μετὰ τῶν θηρίων: er war „ja“ unter den Bestien. καὶ wird auch hier wieder (wie v. 7) explicativ sein. Warum oder wie wurde der Christ vom Götzenhaupt „versucht?“ Weil und da er unter den Bestien war. — μετὰ τῶν θηρίων in ihrer Gesellschaft. τὸ θηρίον ist das Vieh, „die Bestie“, als das rohe, tödtlich bedrohende, brutale Geschöpf. So nennt B. Daniel LXX, so auch Apoc. Joh. die Götzendiener-Gewalt, das götzendienerische Welt-Reich (des Epiphanes bei Daniel, des Nero bei Johannes) in seiner Brutalität gegen das treue Volk (den Menschensohn) des Gottesdienstes. In der Apocalypse sendet der Götzengeist (Satanâ) die Götzenmacht (τὸ θηρίον) oder deren persönliches Oberhaupt (den Nero) dazu, um die Kinder des h. Weibes, der Gottesgemeinde, auf den Tod zu bedrohen (Apoc. 13, 1 ff.), und Christus sollte seinen vollen Triumph alsbald haben durch den Sturz dieses Wider-Christus, dieses Gegenkönigs des Gottesreichkönigs. Die Hoffnung darauf war 73 n. Chr. vereitelt. Aber das Wesen der christlichen Erfahrung, die sich in der Apoc. schwärmerisch ausgesprochen hatte, blieb bestehen: gab es auch nicht Eine Bestie, so gab es bleibend ein Bestienthum: die brutale Masse der Götzendiener (und der damit verbundenen Judenwelt), unter der der Christ zu leben und zu leiden hatte. Und gerade dadurch, dass er unablässig von dieser götzendienerischen Brutalität auf den Tod bedroht war, wurde der Christ immer von Neuem versucht zum Abfall oder Rückfall in's Sinnenthum. „Er war versucht vom Satan, vom Götzengeist, nämlich unter den Bestien im Bereiche der Götzendiener-Macht.“

Das scheint der Sinn dieses kurzen Zuges an dem Einleitungs-Gemälde. 1) Er kann es sein, gemäss der Sprache. 2) Er wird es sein, gemäss dem Vorangang der Apoc., die den σατανᾶς von τὸ θηρίον so unterscheidet, als Geist des Götzendienstes von der Gewalt oder dem Reiche des Götzendienstes. 3) Jeder andere Deutungs-Versuch versagt. Die Bestien (Löwen, Schakale) am Jordan (Jes. 35, 1) hat der Darsteller vielleicht mit im Auge, wie diese selbst; aber die „Wüste“ ist zu betont im Anfang (3. 4) wie am Schluss (12 f.), als dass nicht dabei ein weiteres

Wüstenthum gemeint wäre, so auch ein weiteres Bestienthum. Bei Thieren könnte es auch nicht heissen: er war „in Gesellschaft" (μετὰ) derselben. An die Thiere des Paradieses, an Christus als neuen Adam hat man denken wollen [1]: aber τὸ θηρίον heisst nicht „Thier" überhaupt, und die „Wüste" ist kein Paradies. Vielmehr ist Johannes in Apocalypsi, als der letzte Vorgänger des Mc. auch der nächste Commentar dazu. 4) Auch Paulus sagt von seiner Lebensbedrohung durch das brutale Götzendienerthum in Ephesus „ἐθηριομάχησα" 1 Cor. 15, 32. — Fragt sich, ob Versuchung und Lebensbedrohung durch die römischen Brutae gemeint ist, oder dauernde Versuchung vom Götzengeist wegen dauernder Bedrohung durch die götzendienerische Brutalität: so scheint, dass Letzteres der Fall ist. Sonst hätte Mc. wohl nicht καὶ ἦν (μετὰ τῶν θηρίων) so betont wiederholt.

καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ: die Gottes-Boten dienten ihm zu. Thaten sie dies bei dem lebensgefährlichen Aufenthalt, oder bei der Bedrohung durch die Bestien: so waren sie auch bei der Versuchung zum Abfall hülfreich, die dieser Bedrohung folgte. Das erste καὶ scheint explicativ, das zweite καὶ ist adversativ gegenüber dem ganzen Vorigen: freilich versucht vom Satan, „nämlich" bedroht von den Bestien; „doch" beschützt von Engeln, gegen die tödtliche Bedrohung, so auch gegen die „Versuchung". — οἱ ἄγγελοι: die Gesandten κατ' ἐξοχήν: die Gottesboten. Vorgestellt sind zwei Reiche, das des Gottes und das der Götzen oder des Satans. Dieses hat seine diabolischen Diener, die δαιμόνια, die einzelnen Götzengeister, jenes seine Gesandten zum Guten, die ἄγγελοι. Jede Schickung Gottes, die zur Hülfe oder zum Guten ausschlägt, kann als Bote der Allmacht vorgestellt werden. „Gott macht seine Blitze zu Boten, und die Feuerflammen zu Dienern" seiner Oberleitung (Ps. 104, 4). So kann auch jeder Mensch im Dienste Gottes ein „Engel" Gottes heissen (Mal. 3, 1). Ein übersinnliches Engelthum oder Gottesgeisterthum bestand in der jüdischen Vorstellung seit dem Parsismus, so auch für Paulus, Apocal. und Mc. Diese ideale Gottesdienerschaft hat in der irdischen Schöpfung Gottes ihr Substrat, und man kann nicht ermessen, wie geistig oder rationell das in die Welt eingreifende „Botenthum" schon von jeher gedacht worden ist. In der Apocalypsis sind die „Engel" zahllos, denn Alles, was Gott offenbarend oder richtend für die Sinnenwelt thut, geschieht durch solche „Gottesboten";

1) Nach ältern Schweizerischen Vorgängen Usteri, Stud. u. Krit. 1834, p. 789; auch Olshaus. und Bengel neigten dazu.

aber ebenso sicher ist, dass die Engel der Apocal. fast durchaus bewusstes Sinnbild sind. Es sind „Rechenpfennige", sagt Bengel, die jeder an seiner Stelle einen eignen Werth, eine besondere Bedeutung haben (vgl. m. Commentar zur Off. Joh. S. 278). Speciell aber erscheint nach B. Dan. 9—12 in Apoc. cp. 11 der Oberengel, Mi-ca-el (Wer wie Gott!) der Geist oder das Princip des Monotheismus, als der Schutzgeist für das Gottesvolk, und unter ihm ein Engelheer, zu gleichem Schutz bestimmt. So entsteht ein Kampf mit dem Satan und seinen Engeln, wo es der Gottesgemeinde Existenz gilt [1]). Dieser Kampf der beiden Principien über das Gotteskind der Erde hat das rabbinische Judenthum in der Assumtio Mose's ausgeführt, weitläufiger und geschmackloser [2]). Mc. aber hat das Bild der Apocal. geistvoller und einfacher wiedergegeben: der Gottessohn bedroht von den Bestien, so versucht vom Satan: aber von den Schutzengeln Gottes in der Wüste dieser Zeit allezeit beschirmt (v. 12).

διηκόνουν: die Gottesboten „dienten zu", waren die Diener der Allmacht für das bedrohte Gotteskind, nämlich bei jeder Bedrohung seines Lebens. Mc. hat sehr treffend auch dieses Helferamt in Gottes Dienst so allgemein gehalten. Bei Apoc. Joh. schon war dies so allgemein gehalten. Wenn auch (12, 6) speciell davon die Rede ist, die Gottesgemeinde sei in der Wüste „genährt" worden (ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτήν), so ist doch dabei an die Lebenserhaltung überhaupt gedacht, die weiterhin (v. 14 f.) noch anders specialisirt wird: „es wurden dem Weibe Adlerflügel gegeben zur Flucht", und „das Wasser, womit der Satan es vertilgen wollte, wurde verschlungen" (15 f.). — Dem Volk in der ersten Wüste gibt Gott (nach der spätern Vorstellung durch Engel) wunderbare Nahrung (das Manna), das Engelbrod (Ps. 78, 25 LXX Weish. 16, 20), und ebenso speist Gott durch den Engel seinen Propheten in der Wüste mit dem Brode (1 Kön. 19. 5—8. 19 f.). So gewiss Mc. bei διηκόνουν an solche Lebenserhaltung denkt, so sicher nicht

1) Apoc. 12, 5 ff. Als das Gotteskind des Messiasthums aus der Gottesgemeinde hervorgegangen war, wollte der Satan es verschlingen, und da es in den Himmel errettet war, wollte der Satan wenigstens die Gemeinde vernichten. „Es entstand (im Geistesbereich des Himmels) ein Kampf: Michaël und seine Engel (οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ) kämpften mit dem Satan und seinen Engeln; und diese blieben ohnmächtig (12, 7—9); der Satan verfolgte dann die Gemeinde auf Erden, und führte dazu auch die Bestie (τὸ θηρίον) herbei (13, 1 ff.); aber die h. Gemeinde ward auch dagegen gerettet (12, 13 ff.).

2) Vgl. m. Mose Prophetie u. Himmelfahrt 1867. S. 11.

allein, sondern an die Lebenserhaltung auch in der tödlichen Bedrohung durch „die Bestien“ [1]). Spätere, wie Lc. (4, 1 ff.) und Mt. (4, 1 ff.), konnten dann specieller blos an Ernährung oder an das Brod denken, das in der Wüste fehlt. Mc. aber hat das Gesammtbild der Apocal. vom Schutz des Gotteskindes in der Wüste bis zu seinem messianischen Hervorgang (Apoc. 12, 6 ff.) in Einem, so einfachem wie grossem Zuge wiedergegeben.

Stellt dies Bild in Kurzem die Bewährung der Gottessohnschaft in der ganzen Zeit der Verborgenheit Jesu und der Seinen dar (12—13), so das vorangehende (9—11) die Gottessohnschaft nach ihrem geschichtlichen Anfang. Das Ganze aber dieses Abschnittes (9—13) vom Beginnen der Erlösung, ist das Zweite in dem „Anfang des Ev. Jesu Christi“, d. h. das Zweite, Weitere und Höhere nach der Vorbereitung durch die Busstaufe, die so nothwendig, ja göttlich vorbestimmt (1—4), als für sich schlechthin ungenügend war, nur auf die Geistesbegabung hinweisend (6—8), die nun seit der Taufe gekommen, und wahrlich sich bis dahin voll bewährt hat (9—13).

Dass aber Taufe und Versuchung Christi (9—13) zu Einem Ganzen gehören, unter dem Einen Gesichtspunkt des Anfangs oder der Einleitung in das erlösende Wirken Christi gehören, sagt Mc. auch äusserlich. 1) Das „Und sofort“ nach der Taufe und Begabung schliesst v. 12—13 ebenso eng an das Vorige, als v. 14 einen neuen Anfang setzt: „Nachdem aber Johannes preisgegeben war, kam Jesus“. 2) Selbst der Umfang der Sätze (9—11. 12—13) zeigt, dass sie zu Einem gehören sollen; denn selbstständige Abschnitte von nur zwei Versen (wie 12—13) kommen bei Mc. niemals vor. 3) Wie der vorige Abschnitt ausdrücklich zweigliederig ist (1—4. 5—8), so wird es auch von diesem zu erwarten sein, um so eher, als das ganze Ev. diese Zweigliederung oder diesen hebräischen Parallelismus der Darstellung verräth (Rel. J. S. 215). Endlich 4) wird auch die ganze Versuchungszeit von „40 Tagen“ gleichsam sich selbst überlassen, oder dies Ganze als in sich abgeschlos-

1) Als Bild göttlicher Errettung für die ihm Treuen gebrauchte schon Psalm Salomons 13, 3 (ed. Fabric. Cod. Pseudepigr.) aus c. 48 v. Chr. dieses besondere Bild: θηρία ἐπέδραμον αὐτοῖς πονηρὰ ἐν τοῖς ὀδοῦσιν (mit ihren Zähnen, ihrem Rachen) . . . καὶ ἐκ τῶν ἁπάντων ἐρρύσατο ἡμᾶς κύριος. Später erscheint das Götzengeister-Haupt, der Satan, „der Widersacher und Ankläger der Christen“ (ὁ ἀντίδικος ὑμῶν) als „Löwe, der umhergeht zu verschlingen“ (1 Petr. 5, 8), da, wo speciell von der Versuchung des Christen zum Abfall mittels tödtlicher Bedrohung oder Anklage auf den Tod die Rede ist.

sen erklärt, wenn Mc. (v. 14) für das messianische Auftreten Jesu einen ganz eignen Termin wie Grund angibt, „dass der Täufer (in den Tod) überliefert war". Nach Mc. eignem Willen also reicht der „Anfang des Ev. J. Chr." nicht blos bis 8, und nicht blos bis 11, sondern bis 13, wonach die Erlösungsbotschaft selbst anhebt (v. 14) mit dem offnen Hervortreten Jesu als des Christus, mit seinem Wirken zunächst.

Lc. fand nach der Gottesgeburt-Geschichte seines neuen Anfangs (c. 1—2) in der Taufe Jesu für diesen keine andere Bedeutung mehr, als dass damit der Anfang seiner messianischen Wirksamkeit feierlich bezeichnet werde, wie durch sein Antritts-Gebet (3, 21), so durch die Vorzeichen, die dem Volk wurden (22). Nun beginnt sein messianisches Wirken 3, 23: ἦν ἀρχόμενος, wobei die Zeit (mit Rückblick auf 3, 1) näher zu bestimmen schien, auch die Genealogie eingeflochten, d. h. durch Aufnahme gebrochen werden konnte, welche der Genealogus zu seinem „Anfange" gemacht hatte 3, 23—38. Nun Lc. 4, 1 ff. beginnt das Werk, was Jesus „voll h. Geistes" als öffentlich erklärter Messias gethan habe. Als solches erstes „Werk" erscheint jetzt die Versuchung (Mc. 12—13), und schon desshalb mussten die kurzen Züge ausgeführt werden zu einer stattlichen Geschichte. Prosaïsch genommen, oder als ein Geschehen für Jesu eignes Leben hatte und hat der Zug „er war in Gesellschaft der θηρία" wenig Sinn; die Lebensgefährdung, die darin lag, musste „versucherisch" angebracht werden: der Gottessohn dürfe sich selbst jeder Lebensgefahr aussetzen, in jede „stürzen" (9). Die ἄγγελοι aber, „die ihm dienten", können dabei ebenso versucherisch verheissen werden (10 nach Ps. 91, 11: er wird τοῖς ἀγγέλοις gebieten, dich zu bewahren).

Das „Dienen" der Engel „in der Wüste" endlich erinnerte mit Recht lebhaft an das Zudienen der Engel in der Wüste Israëls mit dem Brod, das Ps. 78, 25 LXX „Engelbrod" heisst, in der Wüste des Elia mit Brod und Trank (1 Kön. 19, 19) in der Wüste der Apoc. 12, 6 mit Speise (τρέφωσιν) überhaupt. Aber Christus ist mehr als Israël, mehr als Elia. Der Gottessohn von Geburt kann immerhin als Mensch im Fleische „hungern", und wird in der Wüste nach den 40 Tagen Einsamkeit gehungert haben ἐπείνασε (Lc. 2). Aber er bedarf keinen Engeldienst, wenn es darauf ankomme, „Brod" zu schaffen in der Wüste. Könnte er nicht aus jedem Stein der Wüste sich „Brod" schaffen? Hat er nicht (Mc. 6, 31. Mc. 8, 1 ff.) in der Wüste Brod wunderbar geschafft mit seinem „Wort?" Ein solcher Gedanke wäre jedoch ein versucherischer, den der versuchende Teufel gegen den proclamirten Gottessohn erheben mochte. Nein, sagt der Gottessohn Jedem: die Gottesgabe des Geistes und des Wunderthums mit ihm darf nicht für Sinnenbedürfnisse ausgebeutet werden. Das Brod des Leibes ist nicht das Höchste, vgl. 5 Mos. 8, 3 LXX (der Mensch lebt nicht vom Brod allein)! — Das ist eine, die erste specielle Versuchung, die sich nahe legt vom Boden der „Wüste" aus, beim Blick auf den Steinboden, beim Gedenken der „langen Tage" der Einöde, also der Entbehrung in ihr, beim Reflex auf die doch zum Speisebringen bei Mc. bereitstehenden „Engel".

Der Mittelpunct aller Versuchung, die der zum König des Gottesreiches bestimmte Gottessohn durch den Teufel zu erfahren hat, wird sein und bleiben die Versuchung zum Abfall von Gott, dem Herrn des Himmels, zu dem Götzenhaupt, „dem ἄρχων dieser Welt“, zu ihm, der (Apoc. 13, 1 ff.) alle königliche Macht auf Erden verleiht. Erheben wir uns im Geist mit diesem Oberhaupt aller Königthümer der Welt in seinen Wolkensitz, von dem er aus über diese thront! (Eph. 6, 12.) Wie Christus schliesslich zum Throne des Vaters aufgenommen ist (Mc. 16, 19), so habe der Satan, der in der Luft herrscht, ihn im Anfang seines Wirkens dämonisch „hinaufgeführt“ (ἀναγαγών) zu seinem Herrschersitz [1]). Überblicken wir von dieser Höhe „alle Königreiche der οἰκουμένη“ (Apoc. 17, 8. 21, 10), so ist es versucherisch genug, aller dieser Macht und irdischen Herrlichkeit mit einem Schlage theilhaftig zu werden, ohne alles Kreuz und Leiden, auf die Eine Bedingung hin, dem Götzenthron zu huldigen (Apoc. 13, 3 f.). Das Eine grosse Wort der alten und neuen Offenbarung (5 Mos. 6, 13 LXX) „du sollst Gott anbeten und ihm allein dienen“ überwindet immer wieder solche Versuchung, die dem Christen durch den vom Satan eröffneten Blick auf den weltlichen Glanz des Kaiserreiches werden könnte (Lc. 5—8).

Vom Stein der Wüste, der da lag statt des Brodes, das man entbehrte, begann die Versuchung: zu den Lüften des Götzengeisterhauptes, zum Überblick aller seiner Macht und Herrlichkeit erhob sie sich danach: nun kehrt die Versuchung, zur Erfüllung der Dreizahl, zurück zur Erde, auf den Mittelpunct der Erde, zu dem Heiligthum Jerusalems. Wenn der Gottessohn von dessen Zinne sich herabstürzte in Todesgefahr, würden ihn die Engel (Ps. 91, 11) nicht behüten? Der Teufel wird am versucherischten, wenn er selbst mit Bibelsprüchen ficht und demonstrirt, ohnehin wenn er im Gebiet des Heiligthums weilt. Dies also die gefährlichste, aber auch letzte Versuchung. Die h. Schrift selbst (5 Mos. 6, 16 LXX) mahnt: „du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen“ (Lc. 9—12). Die Dreiheit ist abgeschlossen, jedes Gebiet der Welt betreten —, diese Versuchung im Anfang des Lebens Christi beschlossen. Der Satan stand ab, bis er die letzte der Versuchungen, das Todesleiden über Christus brachte (Lc. v. 13), ἄχρι καιροῦ, d. h. bis er in den Verräther einging (Lc. 22, 3). Und dabei allerdings kam auch die Zeit, dass in dieser letzten, schrecklichsten Versuchung — in Gethsemane — ein „Engel“ Gottes kam, ihm zu dienen (sagte Mc. 1, 13), oder ihn zu „stärken“, wie es nunmehr heissen musste (Lc. 22, 44).

Vortrefflich ist diese um 100 n. Chr. entstandene Ausführung der kurzen Züge bei Mc. zu einer Trias besonderer Versuchung, die jedesmal mit einem Wort des Gottesbuches zurückgeschlagen wird (v. 4: 5 Mos. 8, 3. v. 8: 5 Mos. 6, 13. v. 12: 5 Mos. 6, 16), vortrefflich die Reihenfolge, geistvoll die Ausführung der Apocalypsis auch dabei. Aber unglücklich ist sie doch, da Lc. den Anfang seiner Quelle stehen liess „πειραζόμενος ἡμέρας τεσσαράκοντα“: er

1) So Lc. IV, 5 καὶ ἀναγαγὼν (!) αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ .. nach den ältesten Zeugen SiBL, It (D) Vgms. (Ti 8), wo erst die spätere Zeit aus Mt. eingeschwärzt hat ὁ διάβ. εἰς ὄρος ὑψηλον. Vgl. m. Krit. Miscellen. (Berner Reformblätter) 1867.

sollte also die ganze Zeit seines Aufenthaltes in der Wüstenei „die Versuchung" des Satan erfahren haben: und nun sollte „die" Versuchung erst folgen? Veranlasst durch das „Ende" der 40 Tage (συντελεσθεισῶν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων)?

Nein, sagte Mt. (bald nachher, um 110), so vortrefflich Lucas hier erweitert hat: dies ist eine Verkehrtheit. Die ganze Versuchung ist erst nach den 40 Tagen eingetreten, eingetreten erst nach dem Fasten während der 40 Tage „und Nächte", die von Elia (1 Kön. 19, 8) und Mose (2 Mos. 34, 28) verzeichnet sind (Mt. 4, 1—2). Chr. wurde wohl in die Wüste vom Geist geführt, um versucht zu werden (τοῦ πειρασθῆναι): aber es ist während jener Tage noch nicht dazu gekommen! Die erste Versuchung ist die von Lc. so treffend angegebene: die mit dem Stein der Wüste, nach der langen Entbehrung: sie ist der Anfang der Versuchungen überhaupt. Er gab sie völlig wieder (Mt. 4, 3—4), den Spruch (5 Mos. 8, 3) noch vollständiger, mit seinem Schluss „von jedem Wort, das aus Gottes Munde geht" ergänzt (laut Si B). Auch die beiden andern Versuchungs-Momente und Versuchungs-Überwindungen sind vortrefflich. Aber ungeheuerlich ist's doch, dass der Satan Christum „aufgeführt" haben soll, in seinen Luftsitz. Prosaischer denkt der Nachfolger an einen „sehr hohen Berg" (Apoc. 21, 10), von dem man die ganze Erd-Rund-Fläche, also alle Königreiche, doch auch überblicken kann (Mt. v. 8). Dabei erscheint dem Judenchristen mit Recht die Versuchung zum Abfall von dem Einen Gott als die höchste, die daher die letzte werden müsse. Also hat die Versuchung zum Gott-Versuchen im Tempelgebiet, die bei Lc. zuletzt kommt, hier die zweite Stelle einzunehmen. Mt. schreibt auch dabei den Lc. völlig nach; nur dass er Apoc. Joh. 21, 10 zugleich im Sinn hat; danach bezeichnet er Jerusalem als τὴν ἁγίαν πόλιν (Mt. v. 5). Und nun folgt die für Nr. 3 reservirte höchste Versuchung im Sinn des Judenchristen, die zum Abfall von dem Einen Gott. „Gehe hinter mich, Satan", rief Christus bei Mc. 8, 33 aus, als Petrus ihn abhalten wollte, das zu thun, was Gottes ist. Dies Schlagwort fügt Mt. (v. 10) hinzu; die ganze Versuchungsgeschichte des Lc. lässt Mt. darin gipfeln. (Spätere schwärzten auch dies in den Lucas-Text ein.) Damit haben wir die zweite Wort-Doublette bei Mt.: 1) μετανοεῖτε „ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία" zog Mt. 4, 15 aus Mt. 1, 15 gleich in Mc. 1, 4 (Mt. 3, 2), und 2) ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ (Mt. 4, 10) wiederholt er nach Mc. 8, 33 auch Mt. 16, 23.

Eine Art Verbesserung ist bei Mt. über Lc. hinaus nicht zu verkennen. Die schrecklichste Versuchung, zum Abfall von dem Einen Gott und Herrn, steht hier ja zuletzt! Aber mag auch diese Versuchung zum Götzendienst oder Satandienst für den Judenchristen die ärgste sein (was auch Justinus Martyr einhält): die schwerst zu überwindende ist sie nicht. Und wäre sie die allerhöchste: warum sollte sie nicht in Mitte stehen? Aber, welche Folge gibt es, wenn wir die Stein-Wüste (Mt. 4) verlassen, dann die h. Stadt (Mt. 5) erreicht haben: dass wir wieder aus der Stadt hinaus müssen? (Mt. v. 8.) Was soll es auch heissen: Jesus ward in die Wüste geführt, „um versucht zu werden?" Wenn es 40 Tage lang gar nicht zu einer Versuchung kommt, sondern zu etwas ganz Anderm, zum „Fasten!" Also ist Mt. vor lauter Verbesserungs-Bestreben von dem ursprünglich epischen Gebilde, das die Versuchung die ganze Zeit über andauern lässt, aber auch nur so lange, am weitesten abgekommen.

Lc. enthält hier, auch hier die Mittel-Station zwischen dem Original und dem Combinator. Dem Lc. ist auch das Bild von „Steinen" besonders geläufig (Lc. 3, 8. 11, 11. 19, 40). Und Lc. ist es, der nach LXX so durchgreifend geht, während Mt. in allem Eignen notorisch dem hebräischen Text folgt!

Welche Bedeutung aber hat überhaupt eine Versuchung für einen gebornen Gottessohn? Bei Mc. ist der Israëlit Jesus so eben mit dem Geist ausgestattet, dessen Besitz sich allerdings erst zu bewähren hat; der Satan, der auch das in der Stille Gottes Geschehene weiss, kann hier wohl den Versuch machen, diese Veranstaltung Gottes zum Stiften eines Gottesreiches, zum Sturze des Götzenreiches zu vereiteln, wie es ja die langen 40 Zeiten hindurch geschehn ist. — Aber ist Einer von Haus aus Gottes Sohn: welche Versuchung ist denn da zu denken? Ein natura sua divinus kann „natürlich" nicht unterliegen: für Lc. und Mt. ist die Versuchung, die sie Marcus nachschreiben, von vornherein eine überwundene; das Ganze hat für solchen Jesus keinen Ernst, und ist lediglich erbauliche Ausführung für den Christen. — Aber wenn auch die Jungfrauen-Geburts-Männer Lc. und Mt. immerhin selbst im Jungfrauenfleisch soviel Sündfähigkeit annehmen, was soll es denn, dass sie dennoch den Eingang zur Geschichte von Mc. entlehnen? Bei diesem hat es völligen Sinn, dass der Gotteskindschaftsgeist, als etwas Neues in dem Menschen, seine Bewährung verlangt (τὸ πν. ἐκβάλλει αὐτὸν εἰς τὴν ἤρημον). Aber welcher Geist ist's eigentlich, durch den der von Geburt an damit Beseelte gerade damals zur Versuchung in die Wüste „getrieben" wurde? Lc. sagt: „voll h. Geistes ging er vom Jordan" — soweit das schroffe „gestossen" mildernd — und dann „wurde er in der Wüste (Si) 40 Tage ἐν τῷ πνεύματι getrieben". Also zweimal dasselbe, weil keins mehr recht ist oder passt. Sein J. war ja von Anfang an „voll h. Geistes", der ihm nicht erst bei der Taufe geworden ist. — Mt. bleibt näher bei Mc. Ausdruck „ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πν. εἰς τὴν ἔρημον": nur des Lc. ἄγεσθαι dem schroffen ἐκβάλλεσθαι vorziehend. Aber welcher Geist nach Mt.'s Geburtsgeschichte? Nach ihr wird die ganze Versuchungsgeschichte ein blosses Schauspiel, zu christlicher Erbauung freilich!

Markion hat für den natura sua göttlichen Christus ein solches Schauspiel verworfen; er denkt im Streichen auch dieses einleitenden Vorganges: lächerlich, dass der Satan, das niedere Gottes-Geschöpf, auch nur den Versuch wagen könnte, die Erscheinung des höhern Gottes auf Erden ernstlich anzugreifen. Justin Mart. (Dial. p. 331. 354) fand bleibend anziehend, dass des Teufels Forderung, ihn anzubeten, so schön zurückgewiesen war, wie bei Mt. Ev. Nazaraeorum von c. 150 hatte die Sündfähigkeit des Messias festgehalten (bei der Taufgeschichte), so auch die Versuchung. Den drei Berichten darüber, Origenes (Comm. in Joa. T. II. Vol. IV, p. 63 [1]), und Hieronymus (Comm. in Mich. II, 6. Lib. II. Vol. VI, p. 520, und Comm. in Ezech. XVI, 13. Vol. V [2]) — scheint diese Gestalt zu Grund zu liegen. „[Nach der Taufe ging

1) Im Eὐ. καθ' Ἑβραίους sagt der Erlöser: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.

2) „Modo tulit me mea mater, sanctus spiritus, in uno capillorum meorum". „Modo me arripuit mater mea spiritus sanctus".

Chr. in die Wüste, und] ward „vom Geist entrückt" auf die Höhe des Berges Tabor; [der Satan trat zu ihm und verlangte seine Huldigung; aber] Christus sprach: [nicht du hast Macht über mich, sondern] die Ruach Kodesch (der h. Geist hebräisch genannt, also weiblich gedacht) ist meine Mutter, die Macht über mich hat, „die mich eben an einem Haare hinaufführte auf diese Höhe". Wie der Teufel sonst an einem Haar genug hat, um Einen in's Verderben, zum Abgrund zu ziehen, so die göttliche Geistesmacht an einem Haare, um hinaufzuführen und zu beschützen. — Das aramäisch geschriebene Ev. folgte also auch hierbei den beiden grössern Evv.: 1) es hatte schon Special-Versuchungen, wie Lc. und Mt., 2) in der einen dämonische „Entrückung" in die Höhe (nach Lc.), und die Aufführung auf den hohen Berg (nach Mt.), wobei der Nachfolger sofort einen bestimmten hohen Berg, den Tabor, fixirte, ohne zu bedenken, dass der nicht in das Wüstenbereich gehört.

Die zweite oder dritte Special-Versuchung „im Tempel-Gebiet" hatte dieses aramäische Ev., in späterer Zeit wenigstens, ganz nach Mt. Ein neu aufgefundener Minuskelcodex des Mtth. und Mc.-Ev., den Tischendorf (Notit. Cod. Sin. 1860 p. 58) excerpirt, merkt bei Mt. 4, 5 an: τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει „εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν" ἀλλ' „ἐν ἰλημ", d. h. ἐν Ἰερουσαλήμ. Selbst diese Wortabweichung des Nazaräer-Ev. vom kanonischen Matthäus-Text ist angemerkt; also scheint in der Versuchungsgeschichte nur diese Abweichung verblieben, alles Übrige schon nach dem Kanon accommodirt zu sein. Sicher aber ist dies Ἰουδαϊκόν, das jener cod. am Rande des Mt. vergleicht, laut seiner Notiz zu Mt. 18, 22, im Grunde identisch mit dem von Hieronymus viel berufenen (vgl. Hieron. adv. Pelag. Lib. III. Vol. II, p. 783).

Logos-Ev. fand das Urtheil des Marcion auch hierbei im Rechte: der vom Himmel Geborne, der λόγος θεός, der Jesu von Nazareth Fleisch angenommen hat, kann nicht mehr versucht werden. Ein persönliches Eingreifen der Dämonenwelt war dem philosophischen Christen ohnehin anstössig, gar ein solches, jedes Ernstes entbehrendes Schauspiel. Er streicht es (Ev. Joh. 1, 29—40) gleich entschieden als Marcion; denn in seinen drei Tagen des Anfangs (29. 35. 3, 1) ist durchaus kein Raum dafür, wie schon Baur (Krit. Unters. 1846) genügend gezeigt hat (vgl. Hilgenf. Evv. S. 238 f. u. Rel. Jes. S. 458 f.).

Mc. hat in Jesu noch den Israëliten im Auge behalten, der wie sündenbekennend zur Busstaufe des Johannes kam, so auch nach seiner Ausrüstung mit dem Geist der Gottessohnschaft der Versuchung ausgesetzt blieb gleich seiner Christenheit (Mc. 9—13). Die Gottesgabe musste erst in der Wüstenzeit unter aller Versuchung zum Götzendienst und zugehöriger Lebensbedrohung ihre Bewährung finden, wobei Gottes-Engel dem Haupte wie den Gliedern nie gefehlt haben. — Ist Jesu nach seiner Taufe zeitweilig noch im Verborgenen geblieben, ehe es zur Hinwegraffung des Johannes, so zu seinem eignen Lehren und Wirken kam (1, 14f.): so spiegelt sich doch darin ab das verborgene Leben der ganzen Christenheit. Nun kommt es zum messianischen Hervortreten selbst.

Erster Haupttheil der christlichen Heilsbotschaft:

Das Wirken Christi.

Nach Marc. 1, 14 — 8, 26 und den Nachfolgern.

Nach der Vorbereitung 1, 1 — 13 folgt die Erfüllung 1,14— cp. 16, 8 ff. nach der Verborgenheit 9—13 das öffentliche Hervortreten des Gottessohnes, im Wirken (1, 14—8, 26) wie im Leiden (8, 27—15, 39), an dem alle Seinen Theil zu nehmen haben. — Das Wirken Jesu Christi ist ein persönlich geschichtliches und ein weltgeschichtliches, durch die Jünger sich immer neu vollziehend. Angehoben aber hat es Jesus von Nazareth, nach dem Ende Johannes des Täufers (1, 14) in seinem Galiläa, namentlich in der Heimat der ersten Jünger, am Meere von Kapharnaum. In diesen Anfängen tritt alsbald das Wesen des messianischen Wirkens hervor (1, 14 — 46). Dann kommt es zum ausdrücklichen Fortschritt über die jüdische Religion (2, 1 — 3, 6), der zur Bildung einer neuen Religionsgemeinde Gottes führt, unter Beseitigung aller inneren Hindernisse (3, 7—4, 34). Und wie es alle feindlichen Gewalten überwindet (4, 35 — 5, 43), so umfasst es auch alle Welt, dient zur Erlösung auch der Heidenwelt (6, 1 — 8, 26). Diese fünf Theile des Lehrgebäudes vom wahren Christenthum und seinem Wirken in erzählender Form hat Mc. selbst vorgeschrieben, nicht blos sachlich, sondern auch förmlich (s. zu 2, 1 f. — 3, 20. 4, 1. — 5, 21).

Erster Theil des Wirkens Christi.

Der Anfang oder das Wesen des christlichen Wirkens.

1, 14—46.

Gleich in den Anfängen des messianischen Hervortretens Jesu zeigt sich das Wesen seines Wirkens nach seinem Inhalt, dass es in Lehre und Gemeinschaft besteht 14—20; nach seinen Zielen 21—28: nach seiner Heimat 29—39; nach seiner eigenthümlichen Weise 40—46. Diese Gliederung des Anfangstheiles in vier geschichtliche Lehrbilder ergibt sich sachlich, wie aus der Mc.-Weise überhaupt.

I. Der grundlegende Inhalt des Wirkens 14—20.

14 *Nachdem aber Johannes überliefert war, kam Jesus nach*
15 *Galiläa, verkündigend die Heilsbotschaft Gottes, sprechend: Erfüllt ist die Zeit und genahet ist das Reich Gottes! Aendert euern Sinn und vertrauet der Heilsbotschaft!*

16 *Und vorüberziehend am Meere Galiläa's sah er den Simon und den Andreas, des Simon Bruder, auswerfend im Meere: denn*
17 *es waren Fischer; und Jesus sprach zu ihnen: herbei, mir nach!*
18 *Und wirken werde ich, dass ihr Menschenfischer werdet. Und sofort verliessen sie die Netze und folgten ihm nach.*

19 *Und vorgehend ein wenig sah er den Jakobus des Zebedäus Sohn und Johannes, seinen Bruder, und sie in dem Schiffe die*
20 *Netze flickend; und sofort rief er sie. Und sie liessen ihren Vater Zebedäus mit den Dienstleuten, und gingen ihm nach.*

II. Das weithin reichende Neue seines Lehrens 21—28.

Und eingehen sie in Kapharnaum; und sofort an den Sab-
22 *bathen lehrete er zu der Synagoge. Und sie erstaunten über sein Lehren; denn er war sie lehrend wie eine Macht innehabend, und nicht wie die Schriftgelehrten.*

23 *Und sofort war in ihrer Synagoge ein Mensch in unsauberm*
24 *Geiste, und aufschrie er sprechend: Was uns und dir, Jesus Nazarenus! Gekommen bist du uns zu verderben! Wir wissen, wer*
25 *du bist: der Heilige Gottes! Und es bedrohete ihn Jesus, sprechend:*
26 *sei gebannt und gehe aus von ihm! Und es zerrte ihn der unsaubere Geist, und rufend mit lautem Rufe ging er aus von ihm.*

27 *Und hoch verwunderten sich Alle also, dass sie sich fragten, sprechend: Was ist das? Ein neues Lehren! Machtvoll gebietet*
28 *er auch den unsaubern Geistern, und sie hören auf ihn! Und ausgieng sein Ruf sofort überall, in die ganze Umgegend Galiläa's.*

III. Der umfassende Kreis seines Heilwaltens 29—39.

29 *Und sofort aus der Synagoge hinweggegangen, kamen sie in das* H a u s *des Simon und Andreas, nebst Jakobus und Johannes.*
30 *Die Schwiegermutter aber des Simon lag nieder am Fieber, und*
31 *sofort spricht man zu ihm über sie. Und herangegangen richtete er sie auf, nachdem er die Hand erfasst; und es verliess sie das*

Fieber, und sie dienete ihnen zu. — Als es aber Abend geworden 32
war, nach der Sonne Untergang, brachte man zu ihm Alle, die Leid trugen, auch die Dämonischen. Und es war die ganze S t a d t *ver-* 33
sammelt bei der Thür. Und er heilte Viele, die Leid trugen an man- 34
cherlei Krankheiten, und von Götzengeistern trieb er viele aus, und nicht liess er die Götzengeister reden; denn sie kannten ihn.

Und frühmorgens noch sehr im Dunkel stand er auf und ging 35
h i n a u s, *und ging hin zu einem einöden Ort und betete dort. Und* 36
aufsuchte ihn Simon und seine Genossen; und sie fanden ihn und sprachen zu ihm: alle suchen dich. Und er spricht zu ihnen: 37
Auf! Anderswohin, in die anliegenden Flecken: damit ich auch 38
dort verkündige! — Und er kam zu verkündigen in ihre Synagogen, 39
in g a n z *Galiläa, und auszutreiben die Götzengeister.*

IV. Die gottähnliche Weise seines Erlösens 40—46.

Und es kommt zu ihm ein Aussätziger, ihn anrufend, ja 40
kniefällig, sprechend zu ihm: so du willst, kannst du mich reinigen. Und es erbarmte ihn und die Hand ausstreckend, berührte 41
er ihn und spricht zu ihm: ich will, sei gereinigt! Und da er 42
gesprochen: sofort wich der Aussatz von ihm, und er w a r *gereinigt.*

Und ergrimmend gegen ihn, trieb er ihn sofort hinweg und 43
spricht zu ihm: wahre dich, Niemanden sage das Geringste! Da- 44
gegen gehe hin, zeige dich dem Priester, und bring dar über deine Reinigung, was Mose geboten hat, zum Zeugniss für sie. — Er aber 45
ging hinweg und hob an viel zu verkündigen und kundzumachen das Wort also, dass er nicht mehr vermochte, in eine Stadt öffentlich einzugehen; sondern ausserhalb, an einöden Orten war er. Und sie kamen zu ihm von a l l e n *Seiten*[1]). 46

14. μετὰ „δέ“ παραδοθῆναι SiLΔ It pl. („sed“ postquam): ˥ „καὶ“ μετὰ παραδ. B min. nach Lc. 4, 14. — τὸ εὐαγγέλιον „τοῦ θεοῦ“ SiBL Orig. bis, It pl.: ˥ τὸ εὐαγγ. „τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ“ AΔ min., dD, nach Mt. 4, 23. — 15. „ὅτι“ (πεπλήρωται) Si c mt Orig. semel (Ti 8). ˥ „καὶ λέγων“, ὅτι BLΔ It. „λέγων“, ὅτι A maj. It p. — πιστεύετε „ἐν“ τῷ εὐαγγ. SiB ˥: It p. Orig. ib. „τῷ εὐαγγ.“ — 16. „καὶ παράγων“ SiBL It p (d D) Vg: ˥ καὶ „περιπατῶν“ aus Mt. 4, 18. — τὸν ἀδελφὸν „Σίμωνος“ SiBL: ˥ τ. ἀδ. „αὐτοῦ“ It. D. — ἀμφιβάλλοντας SiBL: ˥ ἀμφ. ἀμφίβληστρον A It nach Mt. — 18. δίκτυα SiB: ˥ δίκ. „αὐτῶν“

1) Die herkömmliche Verszählung ist hier ungeschickt. Der letzte Satz verlangt seine Beachtung, durch v. „46“.

AΔ It pl. — 19. προβὰς ὀλίγον BL It p. D: ˥ προβ. „ἐκεῖθεν", ὀλίγον ACΔ It p. nach Mt. (Si προβ. ἐκεῖθεν statt προβ. ὀλίγον).

21. Καφαρναούμ SiBΔ It (D) Vg. Orig.: ˥ Καπερναούμ AC min. — „τοῖς σάββασιν" „ἐδίδαςκεν εἰς τὴν συναγωγήν" Si ct (Ti 8): ˥ (ἐν) τοῖς σαββ. „εἰςελθὼν" εἰς τὴν συναγ. „ἐδίδαςκεν" BA ct. (Itala hier sehr frei, mit nach Lc. 4, 31). — 23. καὶ „εὐθὺς" ἦν SiBL Orig.: ˥ καὶ ἦν ΔA It pl. nach Lc. 4, 33. — 24. „τί ἡμῖν" SiB It pl. (D) Vg: ˥ „ἔα" τί ἡμῖν LΔA nach Lc. — „οἴδαμέν" σε SiLΔ Orig. bis Tert. adv. Prax. (Ti p. 233): ˥ „οἶδά" σε CA It (D) Vg nach Lc. (auch bei Markion Tert. 4, 7). — 25. „λέγων"· φιμώθητι BCL It (D) Vg, et Lc. ˥: om. λέγων SiA (Ti 8). — 26. „φωνῆσαν" φωνῇ μεγάλῃ SiBL Orig: ˥ „κράξαν" φων. μεγ. CΔA nach Lc. 4, 41 und Mc. 9, 26. — 27. συνζητεῖν „αὐτοὺς" SiB It p: ˥ συζητ. „πρὸς" αὐτούς (oder ἑαυτούς) CΔA nach Lc. πρὸς ἀλλήλους. — „Τί ἐστί τοῦτο; Διδαχὴ καινή! Κατ' ἐξουσίαν" καὶ τοῖς .. ἐπιτάσσει SiBL. Die Interpunction nach Ln. (Ti 8 διδ. καινὴ κατ' ἐξουσίαν! Καὶ): ˥ „Τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη· ὅτι" κατ' ἐξουσίαν CΔA It p Vg. — 28. „καὶ" ἐξῆλθε SiBCLΔ: ˥ ἐξῆλθε δὲ A ct. — εὐθὺς πανταχοῦ BCL: ˥ εὐθέως (om. πανταχοῦ) ΔA It pl.: πανταχοῦ (εὐθύς om.) Si It pl. — Γαλιλαίας omnes: Si „Ἰουδαίας": 28 τοῦ Ἰορδάνου (nach Mt. 3 und Lc. 3).

29. „ἐξελθόντες" ˥ SiCLΔA Vg: ἐξελθὼν nach Lc. u. Mt.) A It pl. (D). — 31. τῆς χειρὸς SiBL: ˥ τῆς χ. „αὐτῆς" CΔA. — ὁ πυρετὸς SiBLC: ˥ ὁ πυρ. „εὐθεώς" ΔA ct. — 33. καὶ „ἦν" ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν, SiBCL It: ˥ ἦν nach ἐπισυνηγμ. — 34. „ᾔδεισαν αὐτόν" Si Δ It pl. ˥: ᾔδ. αὐτὸν „χριστὸν εἶναι" BCL aus Lc. — 35. ἔννυχα BCL: ˥ ἔννυχον Si A. — 36. κατεδίωξ„εν" SiB: ˥ κατεδίωξαν. — 37. „εὗρον ... καὶ" λέγουσιν SiB: ˥ εὑρόντες λέγουσιν. — 38. ἄγωμεν „ἀλλαχοῦ" εἰς SiBCL: ˥ om. ἀλλαχοῦ. — „ἐξῆλθον" SiBCL: ˥ ἐξελήλυθα. — εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις It: „in proximos vicos et in civitates": danach D: εἰς ἐγγύς κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις! — 39. „ἦλθεν" SiBL: ˥ ἦν nach Luc.

40. παρακαλῶν: It deprecans, rogans. Danach D ἐρωτῶν! — „γονυπετῶν" SiL It: ˥ γονυπ. „αὐτόν". — „λέγων" SiB: ˥ „καὶ" λέγων. — 41. „καὶ" σπλαγχνισθείς SiB It: ˥ „ὁ δὲ Ἰησοῦς" σπλαχ. — χεῖρα, αὐτοῦ ἥψατο SiBL: ˥ χεῖρα αὐτοῦ, ἥψατο αὐτοῦ. — λέγει αὐτῷ ˥ BCLΔA: Si, pci om. αὐτῷ (Ti 8). — 42. εἰπόντος αὐτοῦ CΔA It pl. ˥ om. (Ti 8) SiBL It p mit Lc. Mt. — 44. μηδενὶ μηδέν BC pl. ˥ (Ti 8): μηδενί (om. μηδέν) SiLΔA nach Lc. Mt. — 45—46. εἰς πόλιν φανερῶς SiCL: ˥ φανερῶς εἰς πόλιν BA. — „ἐπ'" ἐρήμοις SiBLΔ: ˥ „ἐν" ἐρήμ. CA. — πάντοθεν SiBCΔLA: ˥ πανταχόθεν EG ct. min.

Dies Ganze 14—46 ist ein grosses und geistvolles Abbild vom geschichtlichen und weltgeschichtlichen Wirken des aus der Taufe hervorgegangenen Gottessohnes, Jesu und der Seinen, wie es von Anfang war und seinem Wesen nach immerdar ist und sein soll. Denn das christliche Wirken Jesu hat von Anfang an 1) seinen Inhalt in der Lehre und Gemeindebildung 14—20, nämlich in der Verkündigung vom genaheten Gottesreich 14—15 wie in der Jünger Berufung 16—20. 2) Sein Ziel war von Anfang Israël, aber ebensowol die Heidenwelt

21—28, er geht zuerst ein in die Synagoge der ersten Israel-Jünger zu Kapharnaum, und lässt sie das Neue und Gewaltige seiner Lehrweise empfinden 21—22: aber ebensobald zeigt sich sein machtvolles Eingreifen in das Dämonenthum, die Götzengeisterwelt, die das Heidenthum im Banne hatte 23—28. 3) Die Stätte des errettenden Wirkens Christi ist die Heimat der ersten Jünger und ringsumher 29—39: zunächst Haus und Stadt der erstberufenen Israël-Jünger 29—34, aber ebensobald, vom Morgen des Auferstehungstages an, die weitere Welt umher, zunächst in Galiläa: 35—39. 4) Die Weise des Wirkens des Gottessohnes Jesu zeigt sich in ihrer Eigenthümlichkeit so einfach als völlig an der Erlösung des Verworfenen, oder des Aussätzigen 40—46: als göttlich gross und doch zur Gottverehrung rufend 40—44; als die Stille verlangend und doch zur weitesten Kundwerdung und Ausbreitung führend 45—46.

Die Gliederung des Lehrtheiles ergibt sich von selbst: vier Abschnitte, jeder zweigliederig. Die zwei Glieder sind im ersten Abschnitt 14—20 einfach sachlich gegeben, im zweiten sind sie schliesslich (28) ausdrücklich in Einheit zusammengeschlossen; im 3ten Abschnitt ist die Abtheilung durch einen besondern Scenen-Wechsel, den Hinausgang (35), gegeben, der zu einem Umzug führt (39). Der 4te Abschnitt enthält zwar, wie der zweite, nur Ein Bild, aber auch da ist ein doppeltes bemerklich: die Heilung und Bedrohung des Aussätzigen selbst (40—44), und die Folge davon, die zu einer allgemeinen Betrachtung ausgeht (45—46).

Dass aber diese vier doppelgliedrigen Abschnitte oder Geschichtsbilder zu einem Ganzen, zu einer ersten Betrachtung des Christus-Wirkens gehören sollen, sagt Mc. selbst, im Anfang und am Schlusse, wie durch das Vorausgehende und Nachfolgende. 1) Die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου 'I. Χρ. 1—12 führt zur ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίζεσθαι 'Ιησοῦν αὐτόν 14, wie schon Ewald erkannte; die Einleitung führt zur Hauptsache, zum eignen Wirken des Erlösers; die Vorbereitung zur Erfüllung; die Verborgenheit der Ausrüstung mit dem Gottessohnschaft-πνεῦμα (1, 9—11) zum öffentlichen Wirken dieses Gottessohnes κατὰ τὸ πνεῦμα 14 ff. 2) Mc. selbst hebt v. 14 ausdrücklich neu an (s. u.). 3) Der Schluss des Ganzen ist als solcher durch eine allgemeine Schilderung (45—46) bezeichnet, die nach dem Detail vorher einen Ruhepunkt andeutet, wie später 6, 14 ff. ausdrücklicher ein solcher angegeben ist. 4) Der nachfolgende Lehrtheil (2, 1—3, 6) bezeichnet sich

ausdrücklich als einen zweiten, durch dreimaliges πάλιν, d. h. einen dreimaligen Ausruf: hier ein „anderes" zweites Bild! Vorher geht also eine erste Lehrbetrachtung über Christi Wirken [1]).

Lc. 4, 14—5, 16 hat in seinem paulinischen Eifer gleich den Anfang des Christus-Wirkens eingreifend geändert, erneuert, umgestellt; aber selbst dabei das Zusammengehören von Mc. 14—46 erkannt und festgehalten. — Mt. 4, 12 — 8, 17 hat von Lucas her noch weiter eingegriffen; im Besondern dessen Bergpredigt Lc. 6, 21 ff. sollte benutzt und erweitert werden zu einer Eröffnungs-Rede des Ev. in universalistisch judenchristlichem Sinn (Mt. 4, 23—8, 1). Aber auch er hat den ursprünglichen Lehr-Erzählungs-Theil als solchen erfasst. Zu Anfang 4, 12 f. gibt er rein schriftstellerisch eine Erfüllung des Jesajah-Propheten, und am Schlusse 8, 17 wieder eine solche, inmitten sonst nirgends! Das ist doch eine Art schriftstellerischer Capitel-Abtheilung bei ihm. Markion (1°—3° m. Ev. Mk.) griff gegen solche Erfüllungen schneidend ein, und behielt nach Lc. nur eine Partikel des Anfangs (von Lc. 4, 31 ff.: Mc. 1, 21 ff. an). Logos-Ev. moderirte solches Abschneiden, hatte aber für den Gott-Logos-Menschen keinen Begriff mehr von anfangendem Wirken im israëlitischen Horizont: nur einzelne Fragmente aus dem Ursprünglichen eigneten sich für seine höher gegriffene Erneuerung (Joh. 1, 38 f., 4, 52), ohne seines Gegensatzes gegen den ältern Evangelien-Typus Hehl zu haben (Joh. 2, 12; 3, 24).

Erstes Geschichtsbild:

Das Auftreten des Gottessohnes mit der Reichsverkündigung und Jüngerwahl. 14—20.

Jesus ist nach dem Ende des Täufers hervorgetreten, in dessen Fussstapfen, mit dem Ruf zur Busse, aber überwiegend mit der Verkün-

1) Vgl. Rel. Jes. S. 216 ff. Meyer (Ex. Hdb.) haftet in allen seinen Commentaren seltsam an der „Capiteleintheilung" katholischer Rohheit, schauderhaft schon bei den Paulus-Briefen, noch kopfloser bei den Evv. — Holtzmann (Syn. Evv.) geht muthiger darüber hinaus, zählt aber für seine „vermittelnde" Zerstücklungs-Theorie nach „Perikopen", die sich bei Mc. auf nicht weniger als „84" belaufen sollen; sie werden oft sehr seltsam abgegrenzt, aber nirgends mit einer kritischen Frage nach Mc.' eigner Bestimmung. Jede nähere Erforschung der Eigenheit der Marcus-Schrift, wie von Weiss und Klostermann, hat die in Rel. Jes. gegebene Abtheilung I) Mc. 1, 14—45, II) Mc. 2, 1—3, 6 in vollem Recht gefunden.

digung vom Genahetsein des Gottesreiches (14—15). Doch das Christenthum ist nicht und niemals blosse Doctrin, sondern unmittelbar verknüpft ist die Gemeinschaft, die Berufung des Jüngerthums zur Nachfolge oder zur engsten Vereinigung mit und um ihm, wie an der Berufung der ersten Fischer-Jünger, der nachmaligen Säulen-Apostel, zu sehen ist (16—20).

I. Das Hervortreten mit der Reichsverkündigung. 14—15.

Vorherging das apokalyptisch-mysteriöse Weilen des Gottessohnes in der Wüste dieser Zeit, bis es komme zur Parusie (10—13). Die erste Parusie aber hat begonnen mit dem Auftreten des Nazareners in Galiläa, auf des Täufers Wegen, diese erfüllend durch die Verkündigung des genaheten Gottesreiches (14—15).

14. „Nachdem aber (μετὰ δὲ) Johannes Preis gegeben war, kam Jesus nach Galiläa zu verkündigen". Mc. sagt nicht „καὶ" μετὰ .., wie vorher durchgängig καί steht, sondern δέ (Si ct.), schon damit ein Neu-Anheben bezeichnend. Er sagt auch nicht „nachdem die 40 Tage (13) erfüllt waren". Von diesen wird jetzt abgesehen; sie seien eine für sich abgethane Sache. Das messianische Hervortreten Jesu als des Gottessohnes habe eine eigne, vom Frühern unabhängige Zeitbestimmung: nämlich τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην. D. h. nach dem einstimmigen Sprachgebrauch des ersten chr. Jahrh. von LXX her speciell: „zum Tod, überliefert sein" [1]). Also nachdem der Täufer getödtet, oder, wie Mc. 6, 17 ff. nachträglich aussagt, enthauptet war, sei Jesus in Galiläa aufgetreten mit der messianischen Verkündigung. Jesus trat an die Stelle des hingerafften Busspredigers, auf dessen Weg ein (Rel. Jes. S. 62 f.). Jedenfalls hat für Mc. erst nach dem Ende des Täufers das Wirken Jesu begonnen, wozu auch alles Andere bei Mc. stimmt [2]).

1) παραδιδόναι τινά: einen zur Seite werfen: heisst für LXX Jes. 53, 6 speciell „zum Tod überliefern" cf. v. 7 παρεδόθη = zur Schlachtbank überliefert. Danach Paulus Rö. 4, 25 Christus παρεδόθη (= ἐσταυρώθη) um unserer Sünde willen, und ἠγέρθη um unserer Gerechtigkeit willen. Vgl. Rö. 8, 32 mit ἀποθανών 34. Gal. 2, 20 παρέδωκεν αὑτόν mit v. 19. 21. Auch 1 Cor. 11, 23 ist die Nacht, ἐν ᾗ παρεδόθη, die Leidensnacht, in der Chr. zum Tod überliefert war. (R. J. S. 261.) Bei Mc. 3, 19. 14, 11. 18. 21. 44 ist ὁ παραδούς freilich sachlich der Verräther, aber wörtlich der „zum Tod bringende". Selbst Lc. Apg. 3, 13 (um 100 u. Z.) hält denselben Sprachgebrauch ein.

2) Denn wohl verkündigt der Täufer den grössern Kommenden (1, 8), aber ohne dass er die Person desselben kannte. Bei der Taufe kommt J. zu ihm, aber wie jeder andere bussfertige Israëlit, ohne dass Mc. eine Ahnung

14—15. Jesus trat nach des Johannes Enthauptung auf zu verkündigen die Erlösungsbotschaft Gottes (ἦλθεν κηρύσσων τὸ εὐ. τοῦ θεοῦ) der Art (λέγων): erfüllt ist der Eintritt der Parusie (ὁ καιρός, der für Apoc. zwar ἐγγύς gehofft, doch nur in der Zukunft lag), und genahet ist das Reich Gottes (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τ. θ.). Thuet also Busse und vertrauet der Erlösungs-Botschaft (πιστεύετε ἐν τῷ εὐ.): werdet gläubig an die (jetzt) vorhandene Christenlehre.

ἦλθεν κηρύσσων (was Mc. 1, 39 SiB wiederkehrt) heisst: er kam, zu verkündigen (und er verkündigte). Bei Griechen ist die Verbindung von ἐλθεῖν mit einem partic. nur poëtisch (Pindar Olymp. 7, 14. Mey.), dem Hebr. fremd. Auch hier ist Mc.' Sprache poëtisch. τὸ εὐ. τοῦ θεοῦ: die von Gott begründete Erlösungsbotschaft (s. S. 5 f.). — λέγων ὅτι heisst nicht: sagend „dass", sondern ὅτι ist recitativ, oder vertritt die Stelle eines Anführungs-Zeichens: Jesus verkündigte der Art (λέγων): „Es ist erfüllt" .. ὅτι πεπλήρωται.

ὁ καιρός ist nicht Zeitlauf (Mey.), sondern bestimmte Zeit, wie z. B. ein Fest es ist: Gal. 4, 4 vgl. 10. Apg. 7, 26. Die Apocal. verkündigte 1, 3: ὁ καιρὸς ἐγγύς: die vorbestimmte Zeit der Herrlichkeits-Parusie oder Götzendiener-Vernichtung ist „nahe", steht nächst bevor: in der Meinung, der grosse Allmachtschlag werde alsbald nach 68—69 n. Chr. folgen. Im Gegensatz zu dieser blossen, falschen Zukunfts-Erwartung, die 73 n. Chr. so vereitelt war, weiss der Pauliner den καιρός des Eintritts des Gottesreiches schon πεπληρωμένος: schon diesseitig in Erfüllung gekommen, durch die Wahrheit des Gottesreiches, dass es ein geistiges ist (Mc. 4, 1—32): mag dann auch der Triumph des Gottes-Königs über alle Welt erst noch folgen (Mc. 8, 35 f. 13, 3 ff.). καὶ explicativ, nämlich (s. 1, 6. 13). — ἤγγικεν ἡ βασιλεία: das Gottesreich ist genaht, nicht mehr blos nahe (ἐγγύς Apoc. 1. 3), sondern schon herbeigekommen (κατὰ πνεῦμα), wenn auch noch nicht in voller Herrlichkeit. Es habe in Jesu, dem Träger des Gottes-Geistes von der Taufe her (1, 11 f.), begonnen, wenn es auch noch weitere Zukunft dafür gebe. Mc. deutet gleich hier thematisch an, was

von der Bedeutung dieses Nazareners dem Täufer in den Mund legte. Und wer hat „den Himmel geöffnet, den Geist auf J. herabgekommen gesehen?" J. ist dessen inngeworden, der Täufer nach Mc. nicht. Für Mc. ist dieser ohne alle Kenntniss von Jesu Messiasthum: natürlich: dies beginnt ja nach Johannes „Ueberlieferung in den Tod". Erst Lc., und danach Mt., noch ausgeführter Log. Ev. hat den Täufer erleben lassen die Messianität Jesu (s. S. 72 f.).

er später in seiner grossen Einführungs-Rede in Gleichnissform 4, 1—32, im Besondern 26—29 ausspricht: das Gottesreich überall hienieden beginnend, unvermerkbar sich entwickelnd, und doch endlich zur Reife gekommen! — μετανοεῖτε: so setzt J. das Werk des Täufers fort, wenn auch ohne Anwendung des Tauf-Symbols (1, 4 ff.).

πιστεύετε ἐν τῷ εὐ.: nicht ad fidem adducimini per evang. (Fritzsche), was heissen würde πιστεύσατε (διὰ τοῦ εὐ.), sondern „vertrauet auf das Ev.", glaubet ihm (Mey.): wie Gal. 3, 26. Eph. 1, 13 πιστ. ἐν, statt des gewöhnlichen εἰς (Apg. 20, 21 al.) od. ἐπὶ (Hebr. 6, 1) oder πίστις τινός (Mc. 11, 23), nach dem Hebr. הֶאֱמִין בְּ. So gewiss τῷ εὐα. Object ist zu πιστ., so sicher τὸ εὐ. nicht allgemein „die Frohkunde" sc. die eben verkündigt sei; das wäre idem per idem, und müsste heissen τῷ εὐ. „τούτῳ." Auch hier ist εὐ. objectiv „die Erlösungsbotschaft". Also spricht hier der Christ im Sinne Christi, indem er das Ev. als schon bekannten Begriff voraussetzt. Mc. ist's, der in Jesu Namen der ganzen Welt (in Galiläa Juden und Heiden) die Bedingung der Theilnahme an dem in J. genaheten Gottesreich zuruft: das μετανοεῖν und das πιστεύειν an die christliche Botschaft. Nicht das τηρεῖν (τὰ ἐντάλματα ἀνθρώπων), sondern das πιστεύειν, die glaubige Annahme des εὐ. Ἰ. Χρ. ist die Forderung, die auch den Heiden zum Christen macht. Auch diese directe Rede bei Mc. ist (wie 1, 7—8) nach ihm selbst der eigne Ausspruch christlichen Denkens.

Lc. 4, 14—15. 17—21 (24, 47. Apg. 2, 38) fand diese Darstellung zu lehrhaft und allzuwenig Chronik gemäss. Wie könne J. ohne Weiteres sagen: πιστεύετε εἰς τὸ εὐ.? Zu vag schien auch das Erfülltsein des καιρός: wodurch denn? Und wo denn in Galiläa ist das gelehrt worden? Eine Historie verlangt einen ordentlichen Rede-Auftritt, und diesen gibt Lc. bei der speciellen ersten Gelegenheit, die er zur Vorbereitung des Uebergangs nach Kapharnaum (Mc. 1, 21) nöthig fand, beim Auftreten in der ungläubig gebliebenen πατρίς (Lc. 4, 16—30 vor 4, 31). Hier „liest J. selbst vor, aus B. Jes. 61, 1. 2: wo geschrieben steht: der Geist des Herrn ruht auf mir, und hat mich gesalbt (ἔχρισεν i. e. χριστὸν ἐποίησεν ἐμέ) zu verkündigen die Erlösung (εὐαγγελίσασθαι: Mc. κηρύσσειν τὸ εὐαγγ)". Spricht dies J. aus: dann kann man sagen: „heute ist vor euch diese Schrift erfüllet" (πεπλήρωται σήμερον: Mc. πεπλ. ὁ καιρός). Denn hier der Χριστός, der die allgemeine Erlösung verkündigt, die er Allen bringt! So ist das Gottesreich genaht, indem der Christus der Propheten da steht. Diese erste specielle Lucas-Predigt J. Christi (4, 17—21) vertritt die erste Jesu-Verkündigung bei Mc. (1, 14—15). — An der Stelle selbst (4, 14—15) lässt es Lc. bei der Angabe, dass J. von da an „gelehrt habe", nämlich speciell „in ihren Synagogen", wodurch sein Ruhm alsbald ringsumher aus-

gegangen sei: eine deutliche Anticipation von Mc. 1, 21. 39. (εἰς συναγωγ.) u. 28 (φήμη ἐξῆλθ. εἰς περίχωρον). Dies gereichte theils zur Ergänzung des ihm allein gebliebenen κηρύσσων (Mc. 1, 14), theils zur Vorbereitung des Ärgernisses in der πατρίς., das die Anerkennung in der sonstigen Welt als schon vorangegangen verlangte (vgl. m. Ev. Markion S. 134). So ist der Hauptinhalt der Mc.-Verkündigung (εὐαγγ., πεπλήρ., ἤγγικεν) in der neuen Antritts-Predigt concret geworden. Dabei scheint Lc. es unpassend zu finden, dass J. der Gottessohn noch selbst die μετάνοια verkündigt habe, was zur Vorbereitung dem Täufer zukam: erst die Jünger Jesu haben bei Lc. das μετανοεῖν zu predigen, so den βαπτισμός zu üben zur Einführung in die Gemeinde, wie der Auferstandene Lc. 24, 47 (κηρύσσειν μετανοίαν) geboten, der erte Jünger Apg. 2, 38 bei der feierlichen Gründung angegegeben habe (μετανοήσατε καὶ βαπτίσθητε).

Mt. 4, 12—17. (5, 17 ff.) findet die Beseitigung des μετανοεῖτε aus Jesu Mund allzu eifrig (4, 17), dagegen ein erstes Auftreten in der Patris Nazareth (Lc. 4, 16—30) sehr treffend, wonach erst nach Kapharnaum übergegangen sei; um dort andauernd Wohnsitz zu nehmen (Mt. 4, 12 f.). Aber Mt. musste es hier bei kurzem Auszug aus Lc. (4, 16 f.) belassen „Nazareth verliess er und ging dann, sich in Kapharnaum niederzulassen" Mt. 4, 13 (was freilich hinterher 8, 5 f. 8, 20 vergessen scheint. Hilg. Evv. S. 60 f.). Nachdem der Erfüller des A. T. alsbald auch dies A. T.lich nachzuweisen sich bemüht hat (aus Jes. 8, 23. 9, 1: Mt. 4, 13—16), kann er mit seiner Grundquelle (Mc. 1, 14—15) fortfahren: Jesus habe also verkündigt und gesprochen: μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mt. 4, 17. Nur muss er mit ἀπὸ τότε (ἀπ. λεγ. N. T.) einen neuen Anfang erzwingen, aber verrätherisch secundär (Hilg.). Er wiederholt dabei, was er schon den Täufer hatte „sprechen" lassen, Mt. 3, 2 (mit wie viel Recht und Unrecht, sahen wir S. 23). — Mt. kann auch nicht bewahren „erfüllt ist der Zeitpunkt", was Mc. sagen konnte und musste, da erst eben (Mc. 1, 10—11) der erfüllende Gottesgeist herbeigekommen war. Für Lc. so auch für Mt. war schon bei der Geburt des Messias aus Gott „die Zeit erfüllt" (Lc. 1, 5 ff. Mt. 1, 18 ff.): fortan konnte es nur auf die „Erfüllung" des A. T. im Einzelnen des christlichen Wirkens und Erlebens ankommen! Wie daher Lc. bei seinem ersten Auftreten in der Patris eine „Erfüllung von Jes. 61, 1. 2 anbringt (Lc. 4, 17—21), so Mt. beim Verlassen dieser Patris und beim Uebergehn nach dem Ort in Zabulon's Gebiet die „Erfüllung" von Jes. 8, 23. 9, 1 (Mt. 4, 14—16), um im Folgenden noch reicher „die Erfüllung" durchzuführen.

Der Rest der Mc.-Verkündigung πιστεύετε ἐν τῷ εὐ. fand Mt. gleich Lc. unpragmatisch, da die Leute τὸ εὐ. noch nicht kannten. Der Judenchrist kann obendrein die πίστις nicht von vornherein so bedeutend machen, dass sie neben μετάνοια die einzige Bedingung wäre zur Theilnahme an der βασιλεία τοῦ θεοῦ (om. v. 17). Vielmehr gelte es vor Allem πληροῦν τὸν νόμον, nur vollkommener als die ungläubige Juden, und diese Aufgabe verdiente baldmöglichst in besonderer Rede näher dargelegt zu werden, d. h. die grosse Enthüllungsrede des Lc. 6, 21 ff. hat er demgemäss erweitert (5, 17 ff. ἦλθον τὸν νόμον — πληρῶσαι), alsbald dem ersten Mc.-Verkündigen nachfolgen lassen (Mt. 5, 1 ff. nach Mt. 4, 17, an der Stelle von Mc. 1, 21 f. nach Mc. 1, 14 f).

Endlich fanden beide Spätere Anstoss an dem antiken εὐ. „τοῦ θεοῦ". Lc.

lässt es beim εὐαγγελίζεσθαι des Jes. 61, oder τὸ εὐ. — Mt. sagt in seiner juden-christlichen Sprachweise durchweg εὐ. τῆς „βασιλείας" (s. S. 6), und spricht dies 4, 23 alsbald aus an der Stelle von Mc. 1, 15, beim ersten speciellen Umzug, der die Bergrede einleiten sollte. — Der ganze Anfang bei Mt. 4, 12—17 zeigt Jedem nicht blos Unrichtigkeit (Mey.), sondern auch Überladung und inneren Widerstreit (Hilg.). Dies liegt an der Bereicherung der einfachen Grundquelle durch Mitbenutzung des Lc. (4, 16 ff. 6, 18 ff.). Von allen greiflichen Zuthaten befreit würde es statt Mt. 12—17 einfach heissen: μετὰ τὸ παραδ. Ἰωάνν. ἦλθεν ὁ Ἰ. εἰς Γαλιλαίαν (12) .. κηρύσσων· μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία (17): also wie es bei Mc. wesentlich noch heisst.

Markion fand für seine Antithese des A. B. und der Christus-Offenbarung das paulinische Ev. mit der Bergrede (Lc. 6, 21 ff.) ausschliesslich geeignet, in dieser erst den adäquaten Ausdruck des εὐ. τοῦ θεοῦ (τῆς χάριτος), und konnte erst bei Lc. 4, 31 (Mc. 1, 21) das Auftreten beginnen.

Logos-Ev. (Joh. 1, 35—52) verschmähte neben seiner Hauptquelle Lc. auch den Mc. nicht, aber er fand dessen allgemeinen Lehr-Bericht (1, 14—15) zu wenig auf bestimmten Ort bezogen, und mit Lc. zu vag; anderseits den Mittelpunct der neuen Lehre „ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ" im Munde des Logos-Christus, des Gottes auf Erden viel zu gering. Wo der in Jesu Person gewordene Logos „weilt", da ist das Gottesreich, die Erfüllung von Allem zu sehen, die messianische Hochzeit mit ihrer Fülle alsbald vorhanden (2, 1 ff.). Also „kommet nur, und sehet" ist den ersten Jüngern zuzurufen (1, 38 f.), aber auch erst diesen. Freilich erfährt man so bei Joh. gar nicht, was eigentlich Jesus verkündigt, auf Grund welcher Lehre die Jünger zu ihm gekommen seien (1, 35—52): er setzt im Stillen voraus, was das frühere Evangelium im Einzelnen ausgeführt hatte.

Die Nachfolger bestätigen das Lehrhafte, womit Mc. den Anfang des Wirkens Christi aussprach. Aber fällt auch das πιστεύετε „ἐν τῷ εὐ." als Wort des christlichen Lehrdarstellers auf, und können wir auch sonst auf eine unversehrte Wortüberlieferung gar nicht mehr rechnen: so hat doch Mc. ohne Zweifel mit seinem kurzen Ausdruck: πεπλήρωται ὁ καιρὸς, ἤγγικε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε! die messianische Verkündigung Jesu in ihrer Eigenheit treffend gezeichnet, wenn man dies πιστεύετε absolut fasst, als Vertrauen auf den allmächtigen Vater.

Das ganze A. T. verkündigt zwar ein Kommen des Reichs des einen Allmächtigen, des Gottes Israëls auf Erden, diesen Endsieg des Gottesvolkes. Aber dies Reich war blos in der Ferne, wie Gott selbst, als blosser Herr, dem Knecht fern und fremd gegenüberstand. Auch Joh. der Täufer hat Allem zufolge, was wir geschichtlich wissen (Jos. Ant. 18, 5), lebendig zur Hoffnung erweckt, die Herrschaft Gottes und Israëls werde kommen, wenn es durch volle Reinigung Gottes würdig geworden sei

(Rel. Jes. S. 52 f.). Aber auch so blieb das Reich in blosser Ferne, und die Hoffnung war näher gesehen hoffnungslos. Erst der Gottessohn des Geistes von der Taufe an (Mc. 9—11), erst Jesus vom Nazareth Galiläas hat die Frohbotschaft von Gott gebracht, dass sein Königreich genahet ist (ἤγγικεν), nicht mehr blos in der Ferne der Zukunft zu suchen, im Wesen schon vorhanden ist, um sich in aller Zukunft immer völliger zu verwirklichen. Denn Gott ist der Vater, wir die von ihm seienden, auf ihn bauenden, in ihm lebenden Kinder: mit dieser Gotteskindschaft ist das Dasein, das Nahesein der Gottesherrschaft versichert. Es beginnt überall, wo wahre μετάνοια sich findet, die Neugeburt des Sinnes, und wo die πίστις voll waltet, das Vertrauen auf Gott den allmächtigen Vater allein, so auf die Allmacht des Guten, und damit die reinigende, volle Liebe Leben wird. — Es liegt darin eine Summa aller geschichtlichen Reden Jesu, mit denen er in Galiläa aufgetreten ist. (R. J. S. 65 ff.)

Synopsis zur Chronologie 1, 14.

Lc. 4, 14 f. 7, 18 ff. Den stärksten Widerspruch hat der urchristliche Pauliner, der das christliche Bewusstsein von 73 u. Z. aussprach, bei den verherrlichenden Nachfolgern in zwei Puncten gefunden: 1) in seiner gar zu naiven Anschauung von Jesu, als sei er der Sohn eines Israëliten (s. zu 3, 21 u. 6, 4 f.), der Gottessohn aber erst seit der Taufe (1, 1. 10); 2) in der ebenso naiven Anschauung, dass der Israëlit Jesus von Nazareth einfach oder vor Allem der Nachfolger des jüdischen Täufers gewesen sei, dessen Werk nach der Überantwortung des Johannes zum Tod er nur fortgesetzt habe. Für einen gebornen Gottessohn, der eo ipso über allem particular Jüdischen steht, schickt sich ein solches Nachgehen auf frühern, jüdischen Wegen allzuwenig. Der muss den Anfang seines messianischen Hervortretens unmittelbar vom Himmel haben, also von dem mysteriösen Walten des „h. Geistes", der ihn ja auch in die Welt gezeugt hat. Doch selbst von der Gottessohns-Geburt abgesehen, die zuerst Lc., erst seit 100 u. Z. proclamirt hat: legte es sich nahe genug, besonders für den Fortschritt des Verherrlichens, den grössesten Repräsentanten des altjüdischen Wesens, Johannes den Täufer, Zeuge werden zu lassen von dem Grössern, der nach Mc. selbst (1, 8) nach ihm folgen sollte, Zeuge von dem unendlich Grossen, das vom Haupte der Kreuzesgemeinde gewirkt ist, in der That zur vollen, zu erster Erfüllung von Jes. 35, 9 f., wie es Mc. so treffend in den Rahmen des ersten Lebens Jesu zusammengefasst hatte: dass die Lahmen gehen, die Blinden sehen, die Tauben hören! (2, 1 f. 8, . .)

Natürlich, soll der Repräsentant des A. T.'s, der „höchste Prophet", wie Lc. 7, 28 sagt, Johannes der Täufer, Zeuge werden von diesem evangelischen Thun Jesu, wie es Mc. geschildert hat, so musste das starre Wort des Urmannes „μετὰ παραδοθῆναι τὸν 'Ιωά. trat J. Chr. in Galiläa auf" so beseitigt werden,

wie es Lc. 4, 14 f. thut. Der Täufer muss noch über Jesu Wirken hinaus leben, wenn auch zurückgetreten vom evangelischen Schauplatz, den der Grössere seit seiner Weihe einnimmt. In der Ferne weilt er und bleibt er (Lc. 7, 18 f.). Nur durch seine Jünger, die schon Mc. 2, 18 nannte, wird der Verkehr des „Abgeschiedenen" mit dem Lebenden, Wirkenden, Dominirenden vermittelt. Durch seine Jünger hört der A. T. Heros im Hintergrunde von den evangelischen Thaten des nachgefolgten Grössern; und durch seine Jünger kann der „Zurückgetretene" ausdrücklich erfahren, dass die Hauptweissagung von messianischer Zukunft (Jes. 35, 5 f.) völlig sich erfüllt: die Lahmen gehen (Mc. 2, 1), die Blinden sehen (Mc. 8, 23. 10, 40). Mit dieser Frohkunde kann also der Täufer seinen Lauf vollenden, nunmehr (zwischen Lc. 8, 1 und 9, 7) dem Gefängniss und Tod überliefert werden, welches erstere Lc. 3, 19. 20 vorläufig erzählt war, wie das Letztere 9, 7 f. (mit Mc. 6, 17 f.) nachträglich. Damit erfüllt sich in Lc.' Anschauung für den Täufer, was sein Tempel-Prophet (Lc. 2, 25—32) ausspricht: nun entlässest du deinen Diener, nachdem meine Augen das Heil von Dir geschaut haben. Der abgeschiedene Täufer hat dies nun wenigstens noch zu hören bekommen, ehe er überliefert ward.

Consequent ist also die Neuerung des Lc., den Täufer über Jesu messianisches Auftreten hin leben zu lassen, durchgeführt. Aber nachdem dafür μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωά. beseitigt ist, was wird denn nun der Grund des endlichen Hervortretens Jesu? Das Ende der „40" Tage genügt für Lc. so wenig, dass er antwortet: es geschah ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, d. h. Luc. hat das πλήρης πν. ἁγ. oder ἄγεσθαι τῷ πν. 4, 1 vom Eingang in die Wüste zur Versuchung hier noch weiter fortgesetzt, aber damit die Sache nur in das Dunkel des Geheimnisses gesteckt. Und sofern der h. Geist, von dem er geboren und bezeugt war (Lc. 1—3; 21 f.), das Waltende in ihm und über ihn sein soll: so versteht sich das für jedes Thun des gebornen Gottessohnes von selbst. Das mysteriöse ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πν. (ἁγ.) sagt zu viel und zu wenig, und führt uns zu der geschichtlichern Kunde beim Vorgänger zurück, durch die alles Weiterleben des Täufers, so auch die ganze Gesandtschafts-Geschichte als freie Bildung des spätern Lehrerzählers von vornherein aufgezeigt wird, wie sich durch alles Weitere bestätigt (s. S. 17, u. zu Mc. 2, 1 f. 6, 17 f. 9, 11 f.).

Mt. 4, 12. 11, 2 ff. fand bei beiden Vorgängen Treffendes und Unaufgebbares. Wer könnte sich von der Sendung Johannes bei Lc. 7, 18 ff. mit ihren kostbaren Erinnerungen an Jes. 35 und Mal. 3 trennen, sobald dies Bild und die Rede dabei einmal da war? Auch Mc. hätte schlechthin nicht das lehrreiche Bild aufgeben können, wenn er es vorgefunden hätte, wogegen auch Klostermann keinerlei stichhaltige Entschuldigung vorbringen kann. Mt. gibt den trefflichen Abschnitt (Lc. 7, 18 ff.) freudig wieder, nur noch ausgeführt (Mt. 11, 2—30). Wer dürfte anderseits die Willkür gut heissen, welche die ausdrückliche Angabe der ältesten Quelle τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰω. Mc. 1, 14. ganz Preis gibt? Danach räth der Combinator beider Evangelien: dies bedeutet „überliefert in's Gefängniss" (Mt. 4, 12), und „in diesem Gefängniss verwahrt" habe Joh. von Jesu Thun gehört, von da aus die Boten an ihn abgeordnet (Mt. 11, 2). Mit dieser Ergänzung ist Lc. 7, 18 „berichtigt" und zugleich ein ansprechendes Motiv gegeben, warum Jesus gerade damals in Ga-

liläa aufgetreten sei. Als er hörte, dass der Täufer (in's Gefängniss) überliefert war (ἀκούσας δὲ ὅτι παρεδόθη 'Ιωα.), zog sich J. zurück (ἀνεχώρησεν) — nämlich vor solcher Gewaltthat, die Herodes an dem Heiligen geübt hatte. Und der judenchristliche Rabbi hat förmlich Neigung zu solchem Rückziehn vor der Gefahr. Was Mc. einzig 3, 7 (hier ganz sachgemäss) angab: wiederholt Mt. nicht blos an der Stelle (Mt. 12, 15: γνούς . . . ἀνεχώρησεν), sondern bildet es immer wieder nach: in seiner Vorgeschichte, 2, 14 u. 22 (ἀνεχώρησεν), wie zur Verbesserung des Mc. gerade so 14, 12. (ἀκούσας . . . ἀνεχώρησεν) bei Mc. 6, 30 f. (Vgl. dazu m. Rel. Jesu S. 376 f. und Scholten, het oudeste Evang. 1867.)

Diese Aenderung, die in Mt. besonderer Neigung lag, half wirklich, eine Art Harmonie unter den beiden frühern Evv. hierherzustellen: aber sie ist sehr unglücklich ausgeschlagen. a) Zur Sicherung seines Lebens vor Herodes' Gewaltthat sollte sich Jesus aus der Wüste (4, 1) zurückziehen nach Galiläa? Zu dem Zwecke hätte er in der Wüste bleiben sollen, die ihn vor Nachstellung am ersten sicherte. Aber gar nach dem Galiläa des Herodes Antipas hätte sich Einer begeben, um vor Herodes Antipas sicher zu sein? Was obendrein hatte Jesus von dem Fürsten Galiläas nur zu fürchten: er war ja noch gar nicht hervorgetreten! Und doch hat ἀκούσας (sc. die Gewaltthat an Johannes) ἀνεχωρησεν keinen andern Sinn, als den der Flucht (Mey.). Vor lauter Harmoniren hat Mt. die ganze Sachlage aus dem Auge verloren. b) Gleich unglücklich ist das Correlat dazu, die Verbesserung des Lucas-Gebildes, wonach Johannes noch Zeuge der evangelischen Wunder geworden sei, bei Mt. 11, 2 ausgefallen. Wie? Joh. war in's Gefängniss überliefert, darin eingeschlossen (Mt. 4, 12. 11, 2. 14, 3), er war es als des Aufruhrs verdächtiger Volksführer (Jos. Ant. 18, 5), in der unnahbaren Bergfeste Machärus, weil sein Einfluss auf das Volk so bedenklich schien, dass er demselben völlig zu entziehen war: und nun sollen seine entschiedensten Anhänger, seine Jünger, freien Zugang zu ihm gehabt haben, und er konnte sie mit einer Mission wieder entsenden zu einem andern Volksführer, den die Haufen umgaben? (11, 2.) Der ganze Passus des Mt., „ἀκούσας ὁ 'Ιωά. ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα Χριστοῦ entsendete er seine Jünger mit der Frage σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος“, enthält so durchgreifend Widersinn, dass Dr. Eb. Paulus einst conjicirte zu lesen „οὐκ“ ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ . . , wobei freilich das οὐκ auch für das Übrige in Anwendung zu bringen wäre: im und von einem Gefängniss aus, das keine blosse Maskerade wäre, ist der Verkehr mit den Jüngern, und deren Abordnung einfach unmöglich. Das von Mt. eingefügte „Gefängniss“ muss bei 11, 2 allermindestens fallen, wenn die ganze Scene einen Sinn haben soll: d. h. wir werden von Mt. zu seiner Luc.-Quelle zurückgeführt, deren Poesie er hat verbessern wollen, ohne etwas Weiteres zu vermögen, als seine Quelle und deren Natur zu verrathen. — Ebenso muss bei Mt. 4, 12 das gleich klug und gleich unglücklich eingeführte „ἀκούσας“ τὸ παραδοθῆναι τὸν 'Ιω. 'Ιησ. „ἀνεχώρησε“ fallen, und man muss auf Marcus Grundlage zurückgehen: Jesus kam (ἦλθεν) oder kam zurück nach Galiläa μετὰ τὸ παραδοθῆναι. Hiermit aber schliesst sich das weitere Gebilde bei Lc. selbst (7, 18 ff.) alsbald aus dem Bereich der prosaischen Historie. Diese Sendung des Täufers, die Lc. einführte, Mt. befestigen wollte, ist dem Mc. desshalb unbekannt, weil sie nach ihm von Grund aus gar nicht möglich gewesen wäre, —

weil sie erst das Verherrlichungs-Streben der spätern Zeit **gegen** Mc. einzuführen versucht hat.

Petrus-Ev. ist zu dem ursprünglichen Bericht getreuer zurückgekehrt: „Johannes sass am Jordan — taufend und verkündigend, bis Jesus kam mit der eignen Verkündigung", oder wie dies Justin M. richtig deutet: Jesus hat den Täufer „aufhören lassen", da er das Evangelium verkündigte (ἔπαυσέ τε αὐτὸν τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν, καὶ εὐαγγελίζετο). Dial. p. 270. Vgl. m. Ursprung unserer Evv. S. 157 f.

Markion ging in seinem Groll gegen alles Vorchristlich Alttestamentliche soweit, dass er selbst den geschichtlichen Anlass zum Auftreten Jesu gleich aller Vorbereitung dazu durch den Gesandten des Demiurgen beseitigte. So fällt allerdings das Ev. ganz wie vom Himmel (Ev. Markion S. 131).

Logos-Ev. fand den Täufer zwar auch als alttestamentliche Propheten unerträglich (οὔτε Ἠλίας οὐδὲ προφήτης Jo. 1, 25), aber um so willkommener als einen alttestamentlichen Herold des in Christus aufgegangenen Sonnenlichtes des Logos-Gottes-Geistes. Es bedurfte nur eines kleinen Fortschrittes auf dem vom Pauliner Lc. gebotenen Wege, dass der Täufer Jesu Wirken noch selbst erlebt habe (Lc. 4, 14. 7, 18 f.): so war der alttestamentliche Herold trefflich geeignet, in Einem Abbild nun auch den unendlichen Abstand zu zeichnen, der den Höheren (das Geisteschristenthum) von dem Niederen (dem Sinnen-Judenthum auch höchster Form) trennt. Der edelste Repräsentant des alten Wesens, ὁ βαπτίζων ἐν ὕδατι (Joh. 1, 26. 31, 35 f.) kann dem alten verstockten Israël den Geisteskönig um so leuchtender bezeugen, wenn der Wassertäufer gerade neben dem Geistesmann taufte und lehrte (3, 22—4, 2), durch den auch der Grössere die Jünger zugeführt erhalten konnte (Jo. 1, 35 f.). Und je umfassender (c. 155 u. Z.) die Wirksamkeit des Geistes-Messias geworden war (Jo. 2, 1—3, 24), um so ausdrücklicher konnte das im Täufer gipfelnde alttestamentliche Wesen seinen ganzen Abstand von Dem bezeugen, der da steigen muss wie die aufgegangene Sonne, während der Heroldstern sinken und erbleichen muss, gleich dem Morgenstern vor der gestiegenen Sonne (Jo. 3, 30 f. Vgl. Baur, Krit. Unters. I. Rel. Jesu S. 462). — Zur Ausführung dieser Parallele bedurfte es bei Joh. 3, 24 der ausdrücklichen Erinnerung gegen das frühere Ev.: „Denn Johannes war noch nicht (οὔπω) in's Gefängniss geworfen." Jeder hat von Eus. H.E. 3, 24 an (vgl. Ursprung uns. Evv. S. 5 f.) in dieser, für einen Erzähler seltsamen Negation eine ausdrückliche Antithese gegen die früheren (synoptischen) Evv. erkannt. Die „Berichtigung" aber schlägt dazu aus, dass der Logos-Lehrer nur seine Hauptquelle, das Paulus-Ev. nach Lucas, verräth, die er in seinem höhern Anflug endlich zum Ausdruck der Negation bringt, die Lc. nur im Stillen gegen den ältesten Bericht gegeben hatte, sowohl 4, 14 f. als 7, 18 f.

Alle Späteren weisen auf die Grundquelle zurück, die sie zu immer höherer Verherrlichung des grössern Kommenden factisch, endlich auch ausdrücklich negirt haben, die uns noch rein vorliegt: J. von Nazareth, durch Gottes Geist erst seit der Taufe der Gottessohn, ist auch

erst nach des Täufers Ende in Galiläa Reichverkündigend und Gemeindebildend hervorgetreten (14—15). An der Geschichtlichkeit dieser ältesten Kunde ist so wenig zu zweifeln, als daran, dass den Anfang der ganzen Evangelien-Entwicklung der einfachste, poëtischste und doch dabei geschichtsreichste Marcus-Text auch in diesem chronologischen Moment darbietet.

II. Die Jünger-Berufung. 16—20.

Das Erste und Grundlegende im Wirken Christi ist freilich die Lehre, die wesentlich das genahete Gottesreich verkündigt (14—15); aber sie führt alsbald zur Bildung christlicher oder messianischer Gemeinschaft, zur Berufung von Jüngern, ihm sich anzuschliessen (ἐκάλεσεν ἀκολουθεῖν), wie sich die Fischer-Jünger des Galiläischen Meeres alsbald ihm angeschlossen haben; und gleich diese ersten erhalten die Bestimmung, allgemein berufend zu werden: zur Gemeinschaft Jesu, so zum Reiche Gottes die Menschen jeder Art zu rufen, oder Menschen-Fischer (ἁλεεῖς ἀνθρώπων) zu werden (16—20), wodurch sich 1 Kön. 19, 5 ff. und Jerem. 16, 15 f. erfüllt.

Diese zweite Scene im Abbild des Grund legenden Wirkens Jesu Christi ist abermals doppelgliederig: zuerst wird berufen der erste Jünger Jesu, Simon (Kepha), aber mit ihm sofort ein Bruder (18—20), danach ein zweites Bruder-Paar. Beide Brüder-Paare sind Fischer; beide werden in ihrem Fischer-Beruf betroffen; die ersten beim Netz-Auswerfen 16, die andern beim Zurüsten der Netze. Beide folgen nach, sofort den frühern Stand verlassend, die Ersten die Netze ihrer Fischerei 18, die Andern den Vater und die Gehülfen ihres Berufes 20. So wird auch das Wort an die Ersten: δεῦτε, ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς γενέσθαί ebenso den Zweiten gesagt sein: beim neuen ἐκάλεσεν v. 20 ist der erste Ruf mitinbegriffen. So ist ein doppeltes Bild vorhanden, aber in beiden das Eine ausgesprochen: die Jüngerschaft Jesu ist eine Bruderschaft, die aus der Mitte ihres weltlichen Berufes zu einem höhern, geistigen Dienst in dem Gefolge oder der Gemeinschaft Jesu gerufen wird, um so das Reich Gottes (v. 14 f.) zu verwirklichen. Diese Berufung in Galiläa ist das Abbild jeder folgenden, und sie selbst ist die Folge der Reichsverkündigung, die Jesu in Galiläa anhob und die im ganzen Christenthum sich erneut.

Bei der Darstellung hat den Mc. das alttestamentliche Vorbild des grössten Propheten A. T.'s geleitet (1 Kön. 19, 5 ff.). Elia hatte es

erleben müssen, dass die Propheten Gottes von der Götzendienermacht in Israël ermordet waren (wie jetzt Johannes): er hatte sich in der Wüste verbergen müssen die 40 Tage (anders hier). Es ward ihm in der Wüste das Wort Gottes, dass Alle, die zum Götzendienst sich abgewendet hätten, umkommen sollen; nur die Wenigen werden errettet, die dem Baal sich nicht gebeugt hatten. (Wogegen jetzt die Frohbotschaft erschallt, der Errettung für alle μετανοήσαντες.) Beauftragt ward er, zur Durchführung jenes Weherufes über den Abfall bis in die spätern Geschlechter einen Diener zu berufen, der ihm nachfolge, und das Gericht vollziehe. (Jetzt sollen Nachfolger berufen werden, um die Errettung allgemein zu machen.) So ging Elia (von der Wüste) hervor, und findet alsbald den Elisäus, Sophat's Sohn (υἱὸν Σ.), und zwar (καὶ αὐτὸν), da er im Ackern begriffen war, mit seinen Knechten, mitten unter ihnen. Und Elias ging zu ihm und warf seinen Mantel auf ihn. Und sofort verlies Elisäus seine Rinder (κατέλιπεν) und lief dem Elias nach (ὀπίσω 'Ηλ.), und sprach: lass mich meinen Vater küssen und ich will Dir nachfolgen (ἀκολουθήσω ὀπίσω σου). Und Elisäus opferte seine Rinder an dem Holzwerk ihres Joches, spendete zur Freude dem Volk, und stand auf und folgte Elia nach (ὀπίσω 'Ηλίου) und dienete ihm (ib. 19—21), mit der besondern Bestimmung, dass sein Fluch Alle treffen solle, die von dem des Elias selbst überblieben (ib. 17).

Bei Mc. ist es ähnlich, aber anders. Jesus beruft, wie Elia, Gehilfen und Nachfolger mitten aus ihrem Beruf: aber J. beruft nicht Einen zum Diener, sondern eine ganze Bruder-Gemeinde zum Nachfolgen. Er beruft sie nicht, dass sein Fluch sicher bleibe, sondern dass sein Heil sich verbreite und erhalte. Aber wie bei Elia, so ist bei Chr. die Gottesstimme des Rufes mächtig genug, sofort die Berufung zu erfüllen: Beide Kreise folgen alsbald und verlassen Alles; im A. T. noch mit einiger Rücksicht auf das Haus, im N. T. ohne jede fleischliche Rücksicht (wie Lc. 9, 59 f. ausführte). Ausser diesem Gegensatz hat Mc. das Elia-Vorbild in seinem Abbild der christlichen Jüngerberufung so treu als möglich wiedergegeben, bis auf die Sprache hin.

V. 16—18. Das erste Jünger-Bruder-Paar. παράγων „vorüberziehend" schliesst sich als das Specielle an das Allgemeine ἦλθεν εἰς Γαλιλαίαν v. 14. Er ging nach Galiläa überhaupt, zog hindurch verkündigend, und kam bei diesem Grundlegenden Lehr-Umzug speciell an dem See vorbei. Das Galiläische Meer, der c. 6 Stunden lange bis 2 Stunden breite See, den der Jordan füllt; von den Römern genannt

„See von Tiberias", nach der Hauptstadt des Galiläischen Tetrarchen, die daran lag (so Joh. 6, 1). — Simon die spätere Volksaussprache von שִׁמְעוֹן (d. h. Erhörung Ex. 2, 31), statt der alterthümlichern der LXX Symeon (Apoc. 7, 7. Lc. 2, 25 ff. 3, 30. Act. 13, 1. 15, 14. 2 Petr. 1, 1). Innerhalb des Urchristenthums tragen den Namen 6 geschichtliche Männer: 1) Unser Simon, genannt Kepha oder Petrus Mc. 3, 16; bei Paulus meist „Kephas" Gal. 1, 18 ct.; 2) ein Zweiter unter den 12, „der Eiferer", Simon Kananäus Mc. 3, 19 par.; 3) ein Bruder Jesu Mc. 6, 3 par.; 4) ein Anhänger Jesu, der „Aussätzige" in Bethanien bei Jerusalem Mc. 14, 3, der bei Lc. 7, 40 f. ein „Pharisäer" wird auf dem Weg nach Jerusalem; 5) ein Gastfreund des Petrus in Cäsarea, „der Gerber" Act. 10, 32; 6) ein christlicher Lehrer in Antiochia „Simon Schwarz" Act. 13, 1. Ausserdem wird ein Abbild des alttestamentlichen Prophetenthums Lc. 2, 35 ff. so genannt und vom Logosev. (6, 71) der Verräther zubenannt, „der des Simon". (Simon Magus dagegen Act. 8, 9 ff. ist etwas ganz Anderes. Denn Semon oder der röthlich glänzende Sonnengott, ein Obergötze Samariens, ist ein Gegensatz zum Gotte Israëls, mit dem jener Magus verbündet sein sollte, von ihm in Besitz. Vgl. Baur, drei erste Jahrh. ed. II. S. 204; m. Rel. Jesu S. 287 f.) — Andreas, aus ἀνδρεῖος, der Mannhafte: die griechische Grundform hindert nicht, dass das der Name eines Israëliten sein konnte. Vgl. Aristobulus, Antipatros, Philippus, Agrippa. Merkwürdig tritt dieser Jüngername in der ganzen urchristlichen Zeit zurück. Mc. schliesst ihn später selbst (3, 13) aus der Reihe der Ersten (wie auch 9, 2. 14, 33). Nur einmal wird er noch besonders neben die Drei gestellt (13, 3), aber auch da erst an vierter Stelle. Er wird als „Bruder des Petrus" erst in der ökumenisch-katholischen Zeit berühmt, das Schiboleth der 2ten Hauptstadtgemeinde der kaiserlichen Kirche, von Κονσταντίνου πόλις. Da Petrus (der Petrinismus) der Gründer der ersten Hauptstadt-Gemeinde der οἰκουμένη geworden sei, so habe Petrus' Bruder den Beruf, der Schwester-Hauptstadt, der neuen Hauptstadt der christlichen οἰκουμένη vorzustehen. So ist Andreas (mit seinem Sonderkreuz) das Haupt, der Patron, der Heilige der byzantinischen Kirche geworden und geblieben. (Vgl. dazu besonders Credner, zur Geschichte des Kanon 1847. I.) Die urchristliche Typologie hat immer frohmüthiger und ungenirter ihre Consequenzen gezogen.

ἀμφιβάλλοντας „nach beiden Seiten hin" (ἀμφι-) auswerfend, sc. selbstverständlich das Netz oder Netze. Spätere (Mt. und danach Mss.

bei Mc.) konnten nicht lassen, dies ausdrücklich zuzusetzen: ἀμφίβληστρον, das sich zweiseitig ausstreckende Netz, das Rundnetz. δεῦτε (plur. von δεῦρο), hierher! ὀπίσω μου vgl. 1 Kön. 19, 19. Ich will euch zu Menschen-Fischern machen (ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων γενέσθαι). Dies spricht die Bestimmung aus, welche die Jünger Christi von Anfang an gehabt haben sollen für alle Menschenwelt, angeschlossen an ihren weltlichen Beruf. Es erfüllt sich dadurch das Wort Jerem. 16, 15 f. „ich will Israël zurückführen in das Land der Väter; siehe ich will viele Fischer aussenden, spricht der Herr, die sollen sie fischen (ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω ἁλεεῖς πολλούς .. καὶ ἁλιεύσουσιν αὐτούς: so FA, i. e. Si), und Jäger, die sie fangen sollen auf allen Bergen". Von Christus sind diese „Fischer" ausgesendet, aber nicht für Israël allein, sondern für alle Völker, auf dass Alle aus der Tiefe des Abgrundes gezogen werden an das Land der Kirche, errettet zum Licht des wahren Menschseins. Jedes Bild hinkt: so auch dies. Das Hinaufziehen der Fische an die Luft und das Land bringt ihnen Tod; die geistig verstandenen „Fische" sollen dadurch gerade vor dem Tode bewahrt, zum Leben errettet werden.

Unmöglich wäre es nicht, dass Jesus selbst einst den Fischerberuf des Petrus mit diesem Wort zu dem höhern Beruf erhoben hätte: denn auch die Israëliten sollten durch ihn zum Menschwerden hinaufgeführt werden, wahre Menschen zu werden lernen. Aber möglicherweise liegt darin schon ein späterer Reflex auf die unversalistische Bestimmung des Christenthums für Alle, die „Menschen" sind, gleich viel welcher Nation.

18. ἠκολούθησαν wie LXX 1 Kön. 19, 20 f. von Elisäus Anschluss an Elias, in seinem, so in Gottes Dienst. Den nachgehenden Diener bezeichnet auch ἀπῆλθεν ὀπίσω bei 1 Kön. und Mc. 20. Mc. versteht hier, wie 1, 29 zeigt, ein auch äusserlich vollzogenes sich Anschliessen; aber ἀκολουθεῖν kann auch eine geistige Nachfolge, ein Jünger- oder Christwerden bezeichnen, wie in der nachfolgenden Jüngerberufung, des Zöllners (2, 14), und wie bei der Nachfolge der Schaaren 3, 7, und Aller, die Jesu Kreuz auf sich nehmen 8, 34.

19—20. Das 2te Jüngerbruderpaar. — Jacobus יַעֲקֹב (eig. der Listige) im N. T. der Name von 4 geschichtlichen Männern: 1) unser Zebedaïde, unter Herodes Agrippa 44 n. Chr. als Bekenner des gekreuzigten Königs Israëls enthauptet Apg. 12, 1; 2) ein anderer aus den 12, Sohn des Chalphai (Jac. Alphäi), Mc. 3, 18, wahrscheinlich derselbe, den Mc. 15, 40. 16, 1 den Jüngern (ὁ μικρός,

minor natu et dignitate) nennt; 3) ein Bruder des Herrn Gal. 1, 19. 2, 7. 9. Mc. 6, 3. Mt. 13, 55, bei Jesu Leben ohne Begriff vor seinem messianischen Beruf, später des Auferstandenen inne geworden 1 Cor. 15, 7 und von nun an Hauptverfechter des Messias Israëls, so aber auch der Gültigkeit des Israëlgesetzes in dem Messias-Kreis Gal. 2, 11 f. cf. Apg. 15, 13, so das Haupt der Urgemeinde und Hauptgegner des Paulus geworden; nach Jos. Ant. (20, 9, 1) um 61 u. Z. Märtyrer geworden, gefeiert von dem judenchristlichen Hegesippus Eus. II, 23 und in den Clementinen. Als Haupt der Urgemeinde, so des alt-christlichen Wesens überhaupt: von einem bischöflichen Nachfolger (Judas in Ep.), so auch von dem Verf. des neutestamentlichen Jacobus-Briefes berufen [1]). — Ein 4ter Jacobus des N. T. ist der Vater eines der 12, den Lc. 6, 16 „Judas Jacobi" nennt, d. h. nichts Anderes als „Sohn des Jacob" [1]). — Zebedäus זְבַדְיָה (Geschenk Jahve's), ein seit dem Exil geläufiger Name 1 Chron. 8, 15. 17, 12 f. Esr. 8, 8 f. — Johannes יְהוֹחָנָן oder mit aramäischer Artikelzugabe יוֹחָנָא (den Gott gnädig verleiht, oder dem Gott hold ist). Griechisch ward dies doppelt ausgesprochen: voller „Joannes oder Joannas" (Lc. 3, 27. Jo. 1, 42. 21, 15 Si B) oder kürzer zusammengezogen Ἰωνᾶς (Mt. 16, 11. Jo. 1, 42. 21, 15 in spätern Handschriften), oder auch Ἰωνᾶν (Lc. 3, 30 = יוֹחָנָן) [2]). In der urchristlichen Zeit haben wir fünf geschichtliche Männer dieses Namens: 1) den Täufer, mit der Aussprache Joannes; 2) den Vater des Simon Petrus, mit der Aussprache Joannas (genit. Joanna), zusammengezogen Jonâ Mt. 16, 11. Jo. 1, 42. 21, 15. 3) Unser Zebedaïde hat den vollern Namen behalten. Er ist der eine der drei Säulen, ein Donnersohn Mc. 3, 17. Lc. 9, 55, in dessen Geist die Apocalypse an Joh. verfasst war, nach deren Grundbegriffen das Ev. der wahren Gnosis geschrieben ist, das apostolische Haupt der Asiatischen Kirche von Ephesus, dem die drei Briefe derselben zueignet wurden [3]). 4) Johannes, „genannt Markos" Act. 12, 25. 13, 5, bei dem in der kirchlichen Sprache der Hauptname erlosch [4]). 5) Ein angesehener Sanhedrist zu

1) Vgl. m. Hdb. zu den Apokryphen III, S. 90 f.

2) Dies Ἰωνᾶς aus יוֹחָנָא ist wohl zu unterscheiden von dem A. T.lichen Jonas, aus יוֹנָה (die Taube).

3) Vgl. m. Commentar zur Offenb. Johannes, 1861, S. 38 f. und Ursprung unserer Evv. 1866, S. 7 ff.

4) Vgl. Hitzig, über Joh. Marcus. Zürich 1843, und darüber m. Geschichtstreue Theol. Zürich 1858. S. 73 f., und Commentar zur Offenb. Joh. S. 40 f., sowie Rel. Jes. S. 207 f.

Jerusalem Apg. 3, 6. Dazu kommen im Geschlechtsregister bei Lc. noch zwei Ahnen „des Joseph" vor in der Form Joanna und Jonan Lc. 3, 27. 30. — καὶ αὐτούς „und zwar": nach καὶ αὐτός bei Elias 1 Kön. 19, 18. — 20. ἐκάλεσεν αὐτούς: hinzuzudenken „mit demselben Wort", dass sie Menschenfischer wurden (S. 79). — τὸν πατέρα αὐτῶν. Den Hinblick auf den „Vater" gab der Elias-Typus. Dazu gesellte sich der Gedanke der Dienstleute (μισθωτοί), der Fischergehülfen, die beim Vater verblieben. Sie verliessen also ein Gewerbe, das selbst Dienstleute nöthig machte! Die Wohlhabenheit hinderte sie nicht, in Jesu Bruder-Bund einzutreten, ja Eiferer (Boanerges) dafür zu werden. ἀπῆλθον ὀπίσω (= ἠκολούθησαν 18) nach 1 Kön. 19, 19.

Lc. 5, 1—11 prosaïsches Bedenken fand sich nicht darein, dass der erste Jüngerkreis diesergestalt berufen sei. 1) Unmöglich, denkt der Chronik suchende Pauliner, kann Jesus beim ersten Begegnen die Jünger sofort berufen haben; unmöglich können sie sofort ihm gefolgt sein, ohne dass Etwas vorgegangen war, was sie überwältigte. Das Stück könne erst nach dem ersten Wunderthun in der Synagoge, wie im Haus und in der Stadt der Jünger, in Kapharnaum (Mc. 1, 21—39), gefolgt sein (Lc. 5, 1 ff. nach Lc. 4, 44 = Mc. 1, 39). Dazu kam 2) das Bedürfniss, durch das Ärgerniss in der Patris den Übergang nach Kapharnaum (Mc. 1, 21 f.) zu erklären, der Wunsch zugleich, in diesem Ärgerniss ein Programm des Paulin. Christenthums (Lc. 4, 24—26) aufzustellen. So muss die Jüngerwahl nachfolgen. 3) Im Einzelnen schien undenkbar, dass Andreas gleich hier, unter den Säulen, seine Berufung empfangen hätte. Mc. selbst (3, 17) setzt ihn ausser diesen Kreis: also können hier nur die 3 gewählt sein Lc. 5, 4. 10. An der neuen Stelle 5, 1—11 aber kann das Stück auch ein Neues werden, und das grosse Wort an Petrus „ich will euch zu Menschenfischern machen" kann noch besser dahin explicirt werden: dass diese alten Apostel erst längere Zeit vergebens gefischt und erst auf besondere Anleitung Jesu die grosse Menge der Menschen haben fahen können. So entsteht der wunderbare Fischzug an der Stelle der alten Jüngererwählung in erhöht paulinischem Sinne (Rel. Jes. S. 316, was nun auch Strauss, L. J. ed. V. adoptirt). Diese selbst ersetzt Lc. durch Fortsetzung des Lehrens Jesu in Galiläa (Lc. 4, 14—15).

Nachmatth. verwirft die Paulinische Neuerung dergestalt und hält fest an dem alten Mc.-Gefüge, Mt. 4, 18—22. Er hat es fast wörtlich wiedergegeben, mit geringen Verbesserungen. 1) Da er (nach Lc. 4, 16—31) auf das Kommen nach Galiläa alsbald die „Niederlassung" in Kapharnaum folgen liess (Mt. 4, 12—13); so muss Jesus jetzt von Kapharnaum, als solchem Wohnort, aus einen blossen Gang, „Spaziergang" am See gemacht haben: Mt. 18: περιπατῶν (statt παράγων), was dann auch in Mc. eingeschwärzt ward. 2) Beim Nennen des Simon kann er es nicht lassen, sofort den berühmten Namen desselben anzugeben τὸν λεγόμενον Πέτρον v. 18: obwol er doch selbst

erst später (nach Mc. 3, 13 f.) Mt. 10, 1. 16, 18 f. diesen Namen entstehn lässt. 3) V. 19 das ποιήσω „γενέσθαι ὑμᾶς" glättet er ab zu ποιήσω ὑμᾶς. 4) V. 31 st. προβὰς „ὀλίγον" sagt er lieber sein „ἐκεῖθεν". 5) V. 22 die Erwähnung „μετὰ τῶν μηθωτῶν" beim Vater scheint ihm müssig, oder, sofern die Jünger aus Armen bestanden, aus armen Familien hervorgegangen sein sollen, selbst incorrect. 6) Ib. statt ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (= 1 Kön. 19) repetirt er das vorige ἠκολούθησαν. Aber

Marcion blieb bei Lucas, also bei dem wunderbaren Fischzug, der die Berufung der Judenapostel tiefer herabstellte, ja so beschämend für sie, als vorher Blinde, ausschlagen liess (Ev. Mk. no. 5, Tertull. c. 9).

Nachjoh. fand es anstössig, dass das Haupt des alten Apostelkreises Simon Kephas der ersterwählte gewesen sein solle, überhaupt die ganze Berufung der 3 Säulen in der ältern wie in der Lucas-Weise geist- und logoswidrig. Nicht Christus selbst habe diese Israëliten als die besonders geeigneten erlesen, sondern der Israëlitische Täufer sei es gewesen, der die Jünger der Wassertaufe durch sein Zeugen als erste Jünger des Grössern zu dem herankommenden Gottes-Licht geführt habe, an denen dieses alsbald seine übermenschliche Gabe erweisen konnte Jo. 1, 35—52. Dabei findet er Mc.'s Gedanken, den Simon nicht allein zu nennen, sondern sofort neben ihm einen „Bruder", den Andreas, sehr anziehend; er geht nur den Schritt noch weiter, diesen „Andreas", den Bruder, den Nicht-Säulen-Jünger, allen voranzustellen v. 35. 41. In zweite Linie aber gehörte der Geistes-Mann unter den alten Aposteln, Johannes der Zebedaïde. Als Mann der „Apocalypsis" erscheint er selbst ἐν ἀποκρύφῳ, ungenannt bleibend, zum Errathen geeignet: v. 35. Erst in dritter Linie wird das Haupt der Säulen, Simon, herbeigeführt „durch den Bruder", zu dem Messias: und wozu? Um der erste Zeuge der übermenschlichen Gabe Christi zu werden, die über alle Messiasbegriffe hingeht. Beim blossen Anblick spricht er dessen Persönlichkeit (der Tradition gemäss) aus: „Du Simon, Sohn des Jo(cha)na", wie seine künftige Bestimmung „du wirst Kephas genannt werden". Der Logos-Ev. betont dabei: Petrus sei so „genannt" worden, wenn er auch nichts weniger als der Fels sein könne. — So ist auch eine Trias von ersten Jüngern gegeben, wie bei Lc. (cp. 5). Doch selbst die Dreizahl soll keine Autorität bleiben: daher sofort hinzugezogen wird ein weiterer Geistesträger „Philippus" (Apg. 8, 29. 39 f.). Und damit keinerlei judaïstische Tradition herrschend werde, wird ein derselben völlig fehlender neuer Name und Zeuge der Geistes-Hoheit des Logos-Christus hinzugefügt, ein „Nathanael", d. h. Theodor, den Christus, gleich dem bis in die fernste Ferne blickenden Gotteslicht, in dieser Ferne sieht, v. 44—51. Der neue Erzähler zeigt durch die völlig freie Erneuerung der ursprünglichen ersten Jüngerwahl den ideellen Grund in dieser, über dessen nähere Bestimmung man völlig frei disponiren könne. Nur war der Parteieifer des Logoslehrers gegen das Säulenchristenthum oder den hierarchischen Judaïsmus seiner Zeit zu scharf. Übertrieben hat er die Säulen herabgesetzt, so selbst die geschichtlichste Tradition durchbrochen.

So zweifellos Simon Kephas von Kapharnaum und die beiden Zebedaïden die Ersten gewesen sind, in welchen der Ruf Jesu gezündet,

die er zu der Ahnung getrieben hat, in ihm nahe das Gottesreich: so wenig hat Mc. auch hier daran gedacht, ein prosaïsches Leben Jesu zu geben, oder zu zeigen, wie Alles vermittelt gewesen sei, mit welchen Worten, auf welchen Wegen er die 3 Jünger zur Nachfolge bestimmt habe. Es kommt ihm darauf an, die christliche Jüngerberufung oder Gemeindebildung in Einem Bilde an der Berufung der ersten Genossen darzustellen, wobei das grosse Elia-Vorbild 1 Kön. 19, 5 f. ebenso von selbst sich zur Parallele darbot, als die Erinnerung an Jerem. 16, 15 f. Die Nachfolger des Mc. haben zwar die eigentliche Bestimmung dieses Lehrbildes nicht mehr klar verstanden, aber das Bildliche darin so klar, dass sie aufs freieste umbilden durften.

Zweites Geschichtsbild.

Der Auftritt in der Synagoge. 21—28.

Ist das christliche Wirken nach dem Wesen seines Inhalts hervorgetreten, dass es in messianischer Verkündigung und in der Jüngergemeinschaft besteht (14—20), so tritt näher zu Tage, worin seine Ziele bestehen. Zuerst ist es auf die Synagoge Israëls gerichtet, in der seine eigenthümliche Lehrweise von voran ihre Macht bewiesen hat (21—22): aber zugleich und ebensobald erstreckt es sich auf die Überwindung auch der Dämonen-Macht, die den Menschen quälend im Besitze hält (23—26), somit auf die Errettung auch der Heidenwelt von den sie beherrschenden Mächten der Unsauberkeit und Finsterniss. Dies Eigenthümliche aber seiner Kraft in Lehre und Dämonen-Vertreibung führte bald zu weitem Kundwerden (27—28).

Auch dies Lehrglied besteht aus zwei eng zusammengehörigen Gliedern: gewaltiges Lehren in der Synagoge Altisraëls 21—22 und gewaltiges Eingreifen in die Dämonenwelt 23—26. Aber diesmal hat Mc. beide Glieder schliesslich selbst zusammengefasst in den Einen Reflex auf das Gewaltige in beiden Erweisungen der christlichen Religion 27—28.

I. Die neue Lehrweise in der Synagoge 21—22. Die erste christliche Gemeinschaft tritt in das Kapharnaum des ersten Bruder-Paares (Petrus und Andreas) ein, und Jesus redet alsbald, und vor Allem, zu ihrer Synagoge: aber so ganz anders als hergebracht (οὐχ ὡς γραμμ.), dass sie dieser neuen, machtvoll eindringenden Lehrweise (διδαχῇ) Zeugniss geben müssen. Denn wohl hat die erste christ-

liche praedicatio oder Predigt sich der Form nach an die rabbinische Auslegung des Gesetzes und der Propheten angeschlossen (vgl. Lc. 4, 17 ff.); aber Jesus suchte und zeigte das Princip der Gesetzesbestimmungen (Mc. 12, 28 ff.), so ihre Seele und ihr Herz: und damit ging es auch zum Herzen. Er offenbarte den geistigen, so den erlösenden Willen Gottes, während der Rabbinismus die Worte pressend die Gesetze haarspaltete, und wie um den göttlichen Sinn, so um ihre Kraft brachte (Rel. Jes. S. 70 f.). War vorher (14—15) mit Einem grossen Zug die Christus-Lehre nach ihrem Inhalt bezeichnet, so jetzt beim speciellen Eingehn auf die Synagoge in ihrer Neuheit, die in der Synagoge der Rabbinen-Lehre gegenüber auffällt.

21. εἰς πορεύονται: Jesus und die eben berufene Brüder-Gemeinde. — Kapharnaum כְּפַר־נָחוּם Dorf des Nachum oder Nahum. Dies נחום heisst freilich Trost oder Reue, aber wahrscheinlich ist ein nom. proprium das Namengebende, wie das des Propheten Nahum (vgl. Hitzig zu Nah. 1, 1). Das —naum liesse sich wohl auch aus נָעִים = נָעִים „lieblich" ableiten. Aber die erste Ableitung wird unterstützt durch die noch vorhandenen Reste eines Tel kum (Hügel Chum) an dem östlichen Ufer des Sees. Der Ort war für Mc. eine κωμόπολις, ein „Marktflecken", die Heimat des Simon (Mc. 1, 29. 38).

εὐθύς sagt bei Mc. auch hier lehrhaft: das eine Thema schliesst sich unmittelbar an das andere! Hier kommt es nicht auf Kapharnaum überhaupt an, sondern auf die Synagoge in der Stadt der ersten Jünger, auf die Gottesdienst-Stätte Altisraëls. τοῖς σάββασιν: an dem Sabbat. Sabbat, שַׁבָּת, die Ruhe, der altgeheiligte Tag des Ausruhens von der Wochenarbeit, so zugleich ein Tag freudigen Genusses (2 Mos. 20, 8 f. 31, 2 f. 34, 21. 3 Mos. 24, 8. 4 Mos. 28, 9. 5 Mos. 5, 12. Vgl. dazu Knobel, Ex. Hdb.). Seit dem Exil ward er zugleich Gottesverehrungstag und dem Vorlesen des Gesetzes gewidmet, Nehem. 8. — Das Hebr. Wort ist von den griechisch redenden Juden in einer doppelten Form wiedergegeben 1) in einer rein griechischen τὸ σάββατον, so Mc. 2, 25. 27. 6, 1. 15, 42. 16, 1; τὰ σάββατα sind dann die Sabbath-Tage, oder die Tage bis zum Ruhetag, d. h. die Woche, in dem Terminus μία τῶν σαββάτων (= ἡ πρώτη ἡμέρα τῆς ἑβδομάδος) 1 Cor. 16, 2. Mc. 16, 2. Lc. 24, 1. Apg. 20, 7. Mt. 28, 1. Joh. 20, 1. 19, wofür ἡ ἡμέρα τοῦ ἡλίου Justin nach römischer Weise sagte, der Hebräer מִהר השבת, τῇ ἐπαύριον τοῦ σαββάτου. 2) Neben τὸ σάββατον hatte der Jude auch die Aramäische Form שבתא (sabbathá) „der"

Sabbath, im Munde (Ewald); dies sah man als plural. von σάββας an (denn so sibilirend lautete ת auch in שבת), und bildete danach einen dat. τοῖς σάββασι, gleichwohl im Sinne des Sabbathá „an dem Sabbath". So Mc. 1, 21. 2, 23. 24. 3, 2 (Mt. 12, 1), was schon in LXX. 2 Mos. 31, 14 ff. (τὰ σάββατα = השבת), 3 Mos. 23, 32. Jos. Ant. 1, 1, 1 vortritt. Bei μιᾶ τῶν σαββάτων dachte man an τὸ σάββατον, bei τοῖς σάββασι an שבתא als plur. von σάββας: daher diese scheinbar doppelte Anomalie [1]).

ἐδίδαςκεν „εἰς" τὴν συναγωγήν: in die Synagoge hinein, nach ihr zu, zu ihr: das Ziel der Lehre Jesu ist zunächst die Synagoge. Auch λέγειν εἰς τὸν δῆμον (Thuc. 5, 45 ct. Mey.) spricht ein solches Abzielen aus: dem Volk zugerichtete Rede halten (Mc. 14, 9). Spätere verstanden dies εἰς nicht mehr, und ergänzten „eingehend". (εἰςελθών) in die Syn. „lehrte er", wonach die Umstellung folgte. — Synagoge ist für das nachexilische Judenthum die Gottesverehrungs-Versammlung, überall, wo der Tempel fehlte, so in der ganzen Diaspora Israëls in den Heidenländern, wie in Palästina selbst ausser den Festzeiten. Am Sabbath trugen die Rabbinen darin auserwählte Abschnitte aus Gesetz und Propheten vor. Jos. Ant. 19, 6, 3. B. J. 2, 14, 4; 7, 3, 3. Lc. 4, 17 f. Nahm auch die erste Christenheit an der Synagoge wie an der Sabbathfeier Theil, so begann doch schon bei Apoc. Jo. 2, 9. 3, 9 ἡ συναγωγή der ἐκκλησία als etwas Altjüdisches dem Christlichen gegenübergestellt zu werden. Die Synagoge ist hier die Versammlung der nicht christgläubigen Israëliten, und gekünstelt, nur hat die spätere Epist. Jac. 2, 2 συναγωγή noch gebraucht für das christliche Versammlungs-Haus.

22. διδαχή, Lehrweise, auch 27. Lc. 4, 27. Nur Mt. 7, 28. 16, 12. 22, 33 sagt διδαχή von der Lehre selbst. — ὡς ἐξουσίαν ἔχων, wie Einer, dem eine besondere, übernatürliche, göttliche oder dämonische Gewalt innewohnt. Obwohl Jesus so einfach menschlich auftrat, so war das Göttliche seiner Geistesbegabung alsbald schon an der Weise seines Lehrens, seiner Erklärung des A. T. zu spüren. — οἱ γραμματεῖς, סֹפְרִים 1 Chron. 27, 32. Esr. 7, 6. Neh. 8, 1, „die Gelehrten". des Volkes. Noch bei 1 Cor. 1, 20 heisst ὁ γραμματεύς einfach

1) Wirklich abnorm ist der Gebrauch des Singular τὸ σάββατον im Sinne der Woche: Lc. 18, 2 vom Fasten δίς τοῦ σαββάτου; danach auch der Interpolator Mc. Katholicus 16, „9" πρώτῃ σαββάτου, wo Mc. selbst 16, 1 μία τῶν σαββάτων gesagt hatte. Nach τὰ σάββατα — den 7 Tagen bis zum Sabbath — wurde das singulare Resultat „der Woche" auch singularisch ausgedrückt.

jeder „Gelehrte“. Allein des Schreibens und Abschreibens kundig pflegten sie die h. Schriften, im besondern das Gesetz ebenso zu schreiben als auszulegen; als Ausleger des Gesetzes aber hatten sie die Bedeutung der Rechtsgelehrten sowol als der Gottesgelehrten. In dem Sanhedrin hatten sie ihre Repräsentation, darin gleichsam die Gelehrten- oder Doctoren-Bank bildend. Sachlich dasselbe ist רַבִּי, d. h. mein Herr. Nach Graetz (Gesch. des Judenth. IV, 74) datirte dieser Ausdruck erst aus der Zeit nach der Titus Tempelzerstörung, wogegen ὁ γραμματεύς das Antikere einhält. Lc. gebraucht auch, und lieber den erklärenden Ausdruck „Gesetzesmänner“ νομικοί, νομοδιδάσκαλοι. Mt. und Jo. behielten die ältere Form οἱ γραμματεῖς: Mt. 22, 34 hat nur einmal (nach Lc. 10, 25) den νομικός. „Gelehrte“ ist die genaueste Uebersetzung; „Gesetzesmänner“ die genaueste Sach-Erklärung.

II. 23—28. Es bleibt nicht bei der Erschütterung (ἐξεπλήσσοντο) der Synagoge durch die neue Lehrweise: sofort (εὐθύς) wird auch davon die Dämonenwelt ergriffen. Sie erbebt vor dem Gottessohn (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ), wird aber ausgetrieben in einem ersten Repräsentanten ihres unheilvollen Wirkens.

Die unsaubern Geister (πνεύματα ἀκάθαρτα) oder Dämonen (τὰ δαιμόνια) sind aus den deus (d. h. eig. Götter, dann Teufel) der Persischen Welt, den Dienern des Ariman, der Finsterniss Gottes, seit dem Exil in Judäa so zu sagen eingewandert, aber ganz besonders lebendig geworden unter der Römischen Herrschaft, als die Diener des Satan oder des geistigen Hauptes des Götzendiener-Reiches. Es sind die Götzen-Geister, die Anstifter der unfläthigen Götzenculte, als die unsaubern, der Finsterniss entstammten Anstifter alles menschlichen Elends angeschaut. Im ersten kaiserlichen oder christlichen Jahrhundert wurde der Glaube in der Judenschaft und weiterhin ebenso allgemein als lebendig, dass solche δαιμόνια aus der Finsterniss stammend, in Wüsteneien oder in der dunkeln Luft zu Haus, den Menschen occuppiren, in ihn fahren, ihn beherrschen können zu qualvollem Verderben. Der Verrückte ward betrachtet als ein Opfer solch eines finstern Geistes, der den sonst verständigen Menschen plötzlich überfällt und ihn sich so ganz fremd macht. Der Epileptische war plötzlich wie von einem fremden, feindlichen Geist ergriffen (Mc. 9, 18 f.). Plötzliches Verstummen oder Ertäuben war die Wirkung solch' unfassbaren, unrein geistigen, dämonischen Waltens. Specifisch aber galt Verrücktsein als Besessensein von einem fremden, unheimlich finstern Wesen (Mc. 3, 30 vgl. 20).

Der Glaube war so allgemein, dass die Leidenden selbst wähnten, ein böser Geist sei in ihnen: sie verständig machen, ihnen die Zuversicht auf die Allmacht des Gottes des Lichtes und des Guten einflössen, brachte den finstern Geist zum Weichen: er ward ausgetrieben. In mancherlei Weise wurde die Austreibung, d. h. die Heilung des Geistig-Kranken versucht, besonders durch Beschwörung (ὀρκισμός, Exorcismus), d. h. durch feierliche Anrufung einer höhern Macht, des höhern Gottes oder seiner Engel (wie Michaël, Gabriel, Uriel), oder selbst durch Anrufen des Ober-Götzengeistes, des Satan oder seiner Oberengel (Asaël, Samiel), dass er den niedern banne. Es wurden dem „besiehenden" oder beschwörenden Worte auch äussere Mittel zugefügt; Kräuter und Amulete mit den h. Namen sollten helfen. Manche waren besonders geübt als solche Exorcisten, Geistesbeschwörer und Geistervertreiber, „Irren-Ärzte", und Josephus weiss von ihren Mitteln zu erzählen. Der Glaube, diese geistige Macht oder Macht des Geistes, wird auch da die Haupthülfe für die Geistes-Heilung oder Geister-Vertreibung gewesen sein.

Es ist kein Zweifel, dass Jesus gar Manchem, der geistig in der Irre, von finstern Geistern besessen war, durch sein verständiges, zu Gott dem Allmächtigen, dem Vater aufrichtendes Wort zum Licht, zum Verstand, zur Zuversicht geholfen, die bösen Geister ausgetrieben hat. Auch seine Jünger haben das gekonnt, und im Besondern wohl solche Kraftthaten (δυνάμεις) des Geistes, solche Zeichen (σημεῖα) der göttlichen Hülfe, solche Erstaunlichkeiten (τέρατα) des Beistandes vom Vater im Himmel gegen die Geister-Macht der Finsterniss waren es, die Paulus mit freudigem Dank sich selbst zugeschrieben hat (2 Cor. 12, 12). Ja jeder gute Christ noch in der Mitte des 2ten Jahrh. hat mit seinem Gottes Geist der Kindschaft solche Macht über die δαιμόνια gehabt und geübt, oder zu haben und zu üben geglaubt. Auch von Jesu eignem Geister bannendem, weil Geist erweckendem Thun kann specielle Kunde im Jüngerkreise geblieben sein, mancher besonders bemerkenswerthe Fall solcher Geistes-Heilung oder Austreibung der unreinen Geister mochte unvergesslich sein. Vielleicht hat Jesus gerade in Kapharnaum zuerst an einem solchen Kranken eine solche Kraftthat (δύναμις), ein solches Zeichen (σημεῖον) seines Ausgehns vom Vater, ein solch' Erstaunliches (τέρας) gewirkt. Nichts steht dem an sich entgegen, aber der Zusammenhang bei Mc. lehrt ein noch anderes, viel höheres und weitergreifendes Wirken Jesu, auch im Austreiben der unreinen Geister oder der Dämonen.

Mc. denkt nicht daran, ein besonderes Heilverfahren Jesu bei Geisteskranken oder Dämonischen zu schildern, vielmehr ist die Sache bei Mc. einfach diese: der Dämon, der den Menschen in der Synagoge im Besitz hat, kennt auf der Stelle (von seinem Oberhaupt, dem Satan 1, 12 f. her) den Heiligen Gottes, den Messias: er weiss, dass dieser gekommen ist, „uns" (Dämonen) zu vernichten; die ganze Dämonenwelt ist's, die hier spricht: „wir" wissen (οἴδαμεν), wer du bist; du bist gekommen, „uns" (ἡμᾶς) zu zerstören. Und Jesus hat dagegen in dieser ev. Darstellung kein Wort des Belehrens, Aufrichtens, Erleuchtens: sondern nur das Eine: „verstumme", fahre aus! Und wenn das sofort geschieht, so hat Mc. nur schildern wollen, dass der Gottes-Sohn, der dies von der Taufe an ist, dass das Haupt der Gottessohn-Gemeinde alsbald seine Macht über das Dämonenthum oder die Götzengeister-Welt zu bekunden angehoben hat. Im ganzen Mc.-Ev. scheint Austreiben der Dämonen specifisch zu sein das Erretten vom Götzenthum. Götzengeister vertreiben ist vom Götzendienst bekehren. Vgl. bes. cp. 5, 1 f. 9, 38. (Bei Lc. 11, 24 f. erst ist der abstract ethische Sinn.) Liegt also auch der Dämonen-Austreibung zu Kapharnaum ein Zug aus der Überlieferung von Jesu Leben zu Grund, so bedurfte der Lehrerzähler dessen nicht, um das Hinzielen auf die Errettung der Heiden-Welt von der Gewalt des Götzengeisterthums gleich von Anfang an ergreifend in Einem Bilde zu schildern. (Vgl. Rel. Jes. S. 199. 214.)

Angelehnt hat sich die Schilderung an einen Elias-Vorgang 1 Kön. 17, 18. Als der Prophet in ein Heidenhaus getreten war, erkrankte das Kind desselben, so dass kaum noch Athem in ihm war; da rief die Heidenmutter zu Elias: „was habe ich mit dir, Mann Gottes? Du bist gekommen, mich zu verderben" (τί ἐμοὶ καὶ σοί, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ? εἰςῆλθες πρός με meiner Sünde zu gedenken und meinen Sohn θανατῶσαι). Aber Elias bringt dem Todtkranken Leben. Fast ganz so heisst es hier: „was habe ich mit dir, du Heiliger Gottes? Du bist gekommen, uns zu verderben". Dort ist's eine Götzendienerin, hier ein Götzengeist, der so im Namen des ganzen Reiches der Finsterniss spricht.

23 f. ἄνθρ. „ἐν" πν. ἀκαθ., „in der Gewalt" des Dämonen 5, 2. ἀνέκραξε, er schrie auf, sc. der Mensch, aber durch ihn der Dämon 5, 6—10. 9, 38—45. — ἀπολέσαι = βασανίσαι Mc. 5, 7 durch den Sturz in die Hölle, wo des Satans Haus ist (vgl. zu Apoc. 9, 1. 13, 1. 20, 2 f. 14 f. m. Comment). — ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ genit. possessivus (im Besitz Gottes), oder der durch Gott Geheiligte (genit. caus.): jedenfalls

Umschreibung von ὁ χριστός der Geweihete (Gottes). Nach Mc. 50: Lc. 4, 34 (Apg. 4, 27. Jo. 6, 69). Vor Mc. Apoc. 3, 7 einfacher „ὁ ἅγιος = ὁ χριστός. — v. 25. Die Anrede an den Dämon φιμώθητι enthält den Ausdruck eines Übermenschlichen. φιμόω zäumen wird zwar auch sonst gebraucht von zu schweigen bringen (Joseph. B. J. 1, 5. Mt. 22, 34. 1 Petr. 2, 35); aber das passive φιμώθητι hat nicht etwa den populären Sinn „verrigle dir den Mund", sondern „sei gebannt", was dann auch zu dem Meer 4, 39 gesagt werden konnte.

26. σπαράξαν. Die Wirkung des Dämon ist mit „Zuckung" verbunden, hier und 9, 26, wo speciell ein Epileptischer geschildert wird, als Abbild der schlimmsten und entsetzlichsten Dämonen-Besitzung; solche epileptische Zuckung scheint auch hier vor Augen. Eine Dämonen-Besitzung kann freilich auch durch andere Symptome sich zeigen, wie in der zweit ausführlichen Schilderung 5, 1—9, 7. Nur hat das Ausfahren des Dämons sich jedesmal dem Sinne kund zu thun, durch lauten Ruf oder sonstige Erscheinung: wie hier und cp. 9 durch eine letzte Zuckung, so cp. 5 durch eine noch ergreifendere Documentirung, indem die ausfahrende Teufelsrotte selbst in die Aussenwelt eingreift.

III. 27—28. Das Erstaunliche überhaupt. ἐθαμβήθησαν: sie erstaunten, ein dem Mc. besonders geläufiger Ausdruck: 9, 1. 10, 24. 32 nebst ἐκθαμβεῖσθαι Mc. 9, 15. 14, 33. 16, 5. 6 (Lc. 4, 36. 5, 9. Apg. 3, 10. τὸ θάμβος, Apg. 19, 6 θαμβεῖν, ἔκθαμβοι Apg. 3, 11) [1]. — συνζητεῖν „αὐτούς": (Si) dass „sie fragten": die andere Lesart πρὸς ἑαυτούς würde bedeuten πρός ἀλλήλους (Lc. 4, 36). — Die Frage ist nach der richtigen Lesart so zu interpungiren: τί ἐστὶ τοῦτο; Διδαχὴ καινή! Κατ' ἐξουσίαν καὶ (auch) τοῖς πνεύμασιν . . . ἐπιτάσσει . . .! Das Wirken Jesu (τοῦτο) ist etwas Erstaunendes, einerseits durch das Neue seiner Lehrweise (διδαχή κ.), anderseits (καί) durch die Macht, die er über die Dämonen zeigt, indem er sich gebietend an sie wendet und sie ihm sich unterthan beweisen! [2]) Die herkömmliche Lesart ist

1) τὸ θάμβος gehört zum Stamm θαF, woraus θαῦ-μα, perf. τέ-θηφα, auch ion. θηέομαι, att. θεάομαι staunend ansehen. „ἐκ"θαμβεῖσθαι „höchlichst" erstaunen.

2) Κατ' ἐξουσίαν kann naturgemäss nur zum Verbum gehören: „gewaltmässig gebietet er" (Lchm.). Die Verbindung mit ἐξουσία (Holtzm.) ist ungrammatisch, die mit καινή (Mey.) hiesse „gewaltig neu"! Der Rückblick auf ὡς ἐξουσίαν ἔχων v. 22 bleibt auch bei der richtigen Verbindung. Unnöthig und matt will Ew. „διδαχῇ καινῇ" lesen, als wenn diese im φιμώθητι bestände! Seltsame Anstände suchte Baur Mc.-Ev. S. 11 (Theol. Jahrb. 1853). S. dagegen Hilgenfeld Evv., Mey., Holtzm. Syn. S. 71.

erst durch Lc.'s „Verbesserungs"-Versuch herbeigeführt. — Dies Wort der Verwunderung ergeht über beide Seiten des Wirkens Christi, die neue Lehrweise und die unerhörte Macht über die Dämonen, selbst bei der recepta (Mey.) [1]. — πανταχοῦ hier = πανταχόσε (vgl. 1, 38. Mt. 2, 22). Das „sofort überallhin", wenn auch nur „in die ganze Umgegend von Galiläa", hat etwas so Ueberschwengliches, dass man beim Suchen reiner Prosa grossen Anstoss nahm. Man strich πανταχοῦ (٦) oder doch εὐθύς (Si): oder suchte darin prosaïstisch-gebannt „verfehlte Steigerung" (Köstlin), oder entschuldigte verfehlt mit „lebhafter populärer Weise" (Meyer). Vielmehr hat sich ja der Ruf Christi überallhin verbreitet, sobald „sein Wort so machtvoll auf die Dämonenwelt eingewirkt hat", seit dem es Heiden zu erretten begann. Mc. denkt an Christi Erfolg überhaupt, schon hier, lässt aber ausdrücklich 6, 14 nach dem Ausgang der Apostel in die Welt der Dämonen (6, 7, 12 f.) den Ruf von Jesu Namen den Weltmenschen, wie dem eignen Tetrarchen Galiläa's, kund werden (6, 14), — erst nach diesem [2].

Lc. 4, 31—37 (14—30). Der Pauliner fand den Auftritt in Kapharnaum nach jeder Seite hin treffend: das Erstaunliche und die Macht seiner Lehre 31—32, wie die Macht auf die Dämonenwelt, zur Errettung des davon gequälten Menschen 33—35. Lc. gibt das Stück ganz wieder, nur in seiner Sprache und mit wenigen unbedeutenden Verbesserungen. a) Das ausdrückliche „εἰς συναγωγὴν" ἐδίδασκε Mc. 21 schien so unnöthig wie hart; das „Abzielen" gerade ward nicht mehr verstanden. Das ἐδίδασκε ... und ἦν γὰρ διδάσκων (21—22) ward in Eins zusammengezogen „καὶ ἦν διδάσκων αὐτούς". Die Amerkung „καὶ οὐχ ὡς γραμματεῖς" war zu doctrinär für eine Historie, die nur Specielles zu erzählen hat, hier den Eindruck der einen Rede. Später hat Lc. (6, 21 ff.) um so ausführlicher das Unrabbinische der διδαχή Jesu darzustellen gefunden. b) Das „Sofortige" (Mc. 23) der Dämonenerscheinung fiel als doctrinär dahin (Lc. 33). Und der Eine Dämonische, meint der Prosaïkus (Lc. 34), kann nur sagen „οἶδα", nicht „οἴδαμεν". Dass der eine Dämon das ganze Dämonenthum repräsentirt, ward nicht mehr beachtet, oder in der

1) Nicht vom Context geboten, noch erlaubt ist die Deutung, als werde das Wunder als „Beglaubigung" der „reinen Lehre" angesehn (Hilg., Hltzm. S. 71). Wie nur hier?

2) Noch grösser würde der Ruf nach der Lesart des Sinaïticus: εἰς πᾶσαν περίχωρον τῆς „Ἰουδαίας". Das wäre = πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα, und bezeichnete nach römischem Ausdruck ganz Palästina! Mc. 3, 9 sind auch „die von Tyrus und Sidon" schon erfüllt mit der Kunde von dem Galiläer, der die Macht hat über die Götzengeister. Merkwürdig kehrt dasselbe Ἰουδαίας in demselben Cod. auch Lc. 4, 44 wieder, hier zwar irrig, aber vielleicht gerade durch Verwechslung mit Mc. 1, 28.

spätern „Legion" (Mc. 5) ausgedrückt gefunden. e) Endlich sei die „Lehrweise" (ἡ διδαχή) nicht bedeutend genug für solche Einwirkung auf die Dämonenwelt: eher sei die „Lehre" (ὁ λόγος Lc. 32. 36) ein so Mächtiges: Τίς ὁ λόγος οὗτος? ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ .. ἐπιτάσσει! Der christliche λόγος ist ein Gebieter geworden, wie er schon vorher (32) ἐν ἐξουσίᾳ war. Lc. betrat damit den Weg zur Personification, die sich in dem vierten Ev. vollzieht (Jo. 1, 1).

Die bedeutendste Änderung bestand in der Einleitung zu diesem grossartigen Auftritt in Kapharnaum (Lc. 4, 14—31) im Zusammenhang mit der Beseitigung der Säulen-Erwählung vorher (Mc. 16—20). Wie kommt Jesus „von Nazareth" dazu, hier ohne Weiteres in der ihm fremden Stadt aufzutreten? Ist Kapharnaum des Petrus wegen so bevorzugt? Das darf nicht sein. Mc. 6, 1—6 erkläre es selbst: in der πατρίς Nazareth habe Christus trotz überzeugendster Lehre doch nur Anstoss erregt; desshalb habe er es verlassen müssen. So verstossen sei er nach Kapharnaum gekommen, von dem hoch gelegenen Nazareth her „herabgekommen" (κατῆλθεν, auch Jesus allein, κατῆλθεν), in diese tiefer gelegene „Stadt Galiläa's" (Lc. 4, 31), wo er denn nach weitern Wunderthaten (Mc. 1, 29 ff.) den dort wohnenden Simon zur Nachfolge erwecken konnte (Lc. 5, 1 ff.). Diese Vorbereitung des Mc.-Auftritts in Kapharnaum durch das Ärgerniss in der πατρίς, verlangte jedoch wiederum eine eigne Vorbereitung (Lc. 4, 14—15), wonach Jesus schon vorher überall gepriesen sein musste, um gerade in der Patris nur keinen Glauben zu finden! — Kurz, so ist der ganze Anfang bei Mc. 1, 14—20 durch einen andern „Anfang" (oder Fortgang seit dem ἄρχεσθαι .. ἐν τῇ ἐρήμῳ Lc. 3, 23—4, 13) ersetzt.

Es ist eine der eingreifendsten Veränderungen bei Lc. dies Voranstellen der πατρίς-Geschichte (aus der Mitte des Ev., Mc. 6) in den Anfang des Ev. vor dem ersten speciellen Lehrauftreten (vor Mc. 21 ff.), nebst zugehöriger Nachschickung der ersten Jüngerwahl, die nun aus dem Anfang (Mc. 16 f.) in den weitern Fortgang (nach Mc. 1, 39) verwiesen wird. Wie selbstverrätherisch hat sich aber dabei Lc. als freien Erneuerer des Mc.-Textes und nur Dieses gezeigt! Sowol die Einleitung des vorangezogenen Ärgernisses (Lc. 4, 14—15) verräth es, als der Reflex in diesem selbst (Lc. 4, 23 „ὅσα" ἠκούσαμεν), was ja alles bei Mc., von 1, 39 — 6, 1 Erzählte voraussetzt! Vgl. den Beweis in Abhdl. über das Lucas-Ev., Theol. Jahrb. 1850. II, und m. Ev. Markion's 1852. S. 140 ff.

Mt. 4, 13 — 8, 5: 7, 28—29: 8, 28—34

hat diesen bedeutungsvollen Auftritt in der Synagoge von Kapharnaum (Mc. 1, 21 f. Lc. 4, 31 f.) nicht! Er sollte ihn haben 4, 23 f. nach der Jüngerberufung: aber da geht Jesus in ganz Galiläa in die Synagogen (wie Mc. 1, 39) lehrend und heilend, so dass eine Masse zuströmt, die ihm anhängt (4, 23—25), und der er die Bergrede des Lc. 6, 21 ff. hält (5, 1—7, 29). Darauf kommt er zwar speciell nach Kapharnaum (8, 5), aber auch da fehlt der Auftritt in der Synagoge; er

wirkt dort ganz anders Heil als bei Mc. 1, 21, nämlich er heilt des Hauptmanns Knecht (von Lc. 7, 1 ff.). Nun erst trifft Mt. (8, 14) mit seinem Mc. 1, 29 ff. im Hause des Petrus wieder zusammen.

Warum hat Mt. diesen Auftritt nirgends? Weil er ihn in Trümmern hat, weit umher, im ganzen ersten Theil des Wirkens Mt. 4, 13—8, 5: ja noch darüber hinaus 8, 28—34. a) Das erste Kommen nach Kapharnaum (Mc. 1, 21) hat er schon vor der Jüngerwahl 4, 13; und 8, 5 ist nur ein Rückkommen dahin erzählt, wie das bei Mc. 2, 1. b) Das διδάσκειν εἰς τὴν συναγ. Mc. 1, 21 steht bei Mt. 4, 23: εἰς τὰς συναγωγάς (mit Mc. 1, 39). Und c) die mächtige Redeweise Mc. 1, 22, da er lehrte ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, hat Mt. bei seiner Bergrede des Lc.: ihr Erfolg ist ein solches Erstaunen der zuhörenden Menge 7, 28—29, wörtlich gleich Mc. d) Die Austreibung des Dämon endlich, der schrie „τί ἐμοὶ καὶ σοί, ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς" Mc. 1, 24, hat Mt. zwar nicht zu Kapharnaum, aber er hat sie, sogar völlig dieser Hauptsache nach — wo? Bei Mc. 5, 1 folgte die Austreibung eines Dämonenheeres, das schrie „τί ἐμοὶ καὶ σοί, ἦλθες βασανίσαι ἡμᾶς", durch einen zweiten speciellen Dämonischen. Mt. 8, 28—34 nimmt nun den ersten solcherart schreienden Dämonischen (Mc. 1, 23 f.) mit dem zweiten geradeso schreienden (M. 5, 1 f.) zusammen in Eine Scene, Eine sozusagen Geschichte. D. h. es sprechen bei Mt. 8, 28 „zwei" Dämonische zusammen, auf's naïvste zusammen, ganz dasselbe aus, und die beiderlei Dämonen erfahren dabei dasselbe Schicksal, zu Grund zu gehen: der von Kapharnaum (Mc. 1, 23) neben dem folgenden (Mc. 5, 1)! Vgl. Wilke S. 582. R. J. S. 371 f. H. Schultze Evv. Tafel S. 77.

Woher nun diese Zerstückelung bei Mt., die zu der geradezu fabelhaften Combination von „zwei" gleich rufenden Dämonischen geführt hat? Weil Nach-Matth. mit abhängt vom Nach-Lucas. Von Lc. nahm er auf 1) die Motivirung des Uebergangs nach Kapharnaum durch ein Verlassen der πατρίς Nazareth (wo er Anstoss erregte), Mt. 4, 13 nach Lc. 4, 16 ff. 2) Von ihm nahm er auf die Rede am Moseberge, Lc. 6, 13—21 ff. (Mt. 5—7), die in den Anfang gestellt eine Vorbereitung bedurfte (Mt. 4, 23 ff.). 3) Von Lc. nahm er auf die der Bergpredigt (Lc. 6, 21) folgende Heilsthat an dem Knecht des Heidenhauptmanns von Kapharnaum (Lc. 7, 1 ff. Mt. 8, 5 ff.). Erst nach Durchführung hiervon konnte Mt. 8, 14 mit seiner Hauptquelle Mc. 1, 29 f. in Petrus' Haus eintreten. So ist durch blose Harmonistik bei Mt. der bedeutungsvollste Vorgang des ursprünglichen Ev. dahin gefallen, unabwendbar.

Markion dagegen fand in dem ersten Vorgang zu Kapharnaum (Lc. 4, 21 ff.) den ersten vollsten Ausdruck des Christus-Wesens, wie es 1) so ganz anders sei als das jüdische, so „erstaunlich“, weil ganz Neues lehrend, 2) alsbald über den engen Israël-Kreis hinaus in die Dämonenwelt des zu erretteuden Heidenthums überwältigend eingegriffen habe. Daher hiess es bei Mk.: „Im 15. Jahre des Tiberius (Lc. 3, 1) . . . kam Jesus herab (κατῆλθεν) nach Kapharnaum, einer Stadt Galiläa's“. Dieses κατελθεῖν heisst nun „herab“ vom Himmel des höhern Gottes, der endlich damals (gleichviel warum, aber erst damals) sich „herabliess“, die Werke des A. T.lichen Gottes aufzuheben (vgl. m. Mk.). Das Ärgerniss in Nazareth, das Lc. voranstellte, liess er erst folgen, scheinbar besser, aber trotz seiner Entleerung doch so unglücklich, wie (a. a. O. 1850) gegen Ritschl und Baur gezeigt. — Warum hat Markion den Vorgang in Kapharnaum so sehr betont? Weil er auch diesen Theil seiner Lc.-Grundlage, d. h. auch diesen Theil der ursprünglichen Lehr-Erzählung so richtig (wenn auch mit einseitigem Gegensatz gegen Israël) verstanden hat, als schon Baur erkannte. Dieser fand mit Recht (Krit. Unters. 1847): das bei Marcion so betont in dem Anfang stehende Stück von ganz neuer Lehrart und solchem Wirken bis zu den Dämonen hin, sei rein paulinischer Art! Aber es sei zuerst vom Ev. Marcion's (als dem Urpaulinischen) geboten, nun von Lc., dann von Mc. recipirt. Nachdem sich (Ev. Mk. 1850) das gerade Gegentheil solcher Folge bewiesen hat (nämlich Mc., Lc., Markion): bleibt es unverändert bei Baur's Einsicht in das ideelle Wesen dieses Stückes, so aber in das Paulinische des Mc.-Grundes überhaupt (vgl. Rel. Jes. S. 217).

Logos-Ev. hat seinen Christus überall so ganz anders, „ὡς οἱ γραμματεῖς“ lehren oder streiten lassen, dass Mc.'s Wort überflüssig ward. Für die Dämonen aber und deren Austreibung, gar für deren Rufe und Zuckungen hat der philosophische Christ oder Lehrer in evangelisch-erzählender Form absolut keinen Sinn mehr. Er bedeckt diese mit Schweigen, d. h. mit um so lauterer Verkündigung der christlichen δόξα (von 2, 1 an), und bringt dann nur noch den Rückblick auf das frühere Ev., das Jesum besonders und von voran „im Kapharnaum“ (des Petrus) sein liess: „Er ging nach Kapharnaum mit seinen .. Jüngern: blieb aber daselbst nur wenige Tage (οὐ πολλὰς ἡμέρας)“. Das sei ein secundäres, geringfügiges Moment an der alten Evv.-Erzählung, gegenüber der höhern Aufgabe des antijüdischen Christus, vor Allem und besonders in Judäa selbst zu wirken (Joh. 2; 12). Der antithetische Reflex auf die ältern Evv. ist hier so offenbar, wie bei der Verneinung der Mc.-Angabe (Joh. 3, 24), dass erst nach Johannes' Überlieferung Christus aufgetreten sei (S. 75). Seine besondere Lucas-Quelle führt aber überall zurück auf den ältesten Lehrerzähler Mc.

So wenig ein Zweifel ist, dass Jesus im Anfang vornehmlich in dem Kaphar-Nahum seines ersten Jüngers gelebt und gewirkt hat, so sicher er sich an „die Synagoge“ vor Allem gerichtet, sie zuerst mit seiner neuen Lehrweise in Erstaunen gesetzt hat, so möglich auch ein Dämonen-Austreiben in eben diesem Kapharnaum denkwürdig geblieben

ist: so sicher ist die Zusammenstellung von Beidem, und die Stellung davon gerade in diesem Anfang, Lehr-Darstellung in erzählender Form, welche die Spätern zum eingreifendsten Aendern oder „Bessern“ berechtigt hat. Bei Lc. ist dies Auftreten neu motivirt, bei Mt. vor lauter Ausführung zertrümmert, bei Mk. betont, bei Joh. negirt.

Drittes Geschichtsbild.

Die messianische Heimat. 29—39.

Die Synagoge Israëls zeigte die Art des christlichen Wirkens in ihrer erschütternden Neuheit und Gewaltigkeit (21—28). Aber Jesu Wirken ist nicht auf die Synagoge beschränkt, sondern hat einen weit grössern Kreis. Auch in den Schoos der Familie tritt er mit seiner Brudergemeinschaft Segenbringend ein, wie in das Haus der ersten Jünger-Brüder, — überall, wo er seine Hütte aufschlägt, der Heilbringer, wie in Simons Haus, dessen fieberkrank darniederliegende Schwiegermutter, von seiner Hand ergriffen, die Dienerin (διάκονος) der Bruder-Gemeinde ward 29—31, und wie auch Paulus in dem Haus eines ihn verehrenden Heiden den Vater von schwerem Fieber geheilt hat (Apg. 28, 8). Doch über den Familienkreis hin, auch auf die ganze Stadt der Jünger erstreckt sich seine Hülfe. Wenn sie gläubig zu ihm kommen, so vermag er allerlei Leid zu heben; auch unter der strengst gesetzestreuen jüdischen Bevölkerung, wie in Simon's Stadt, hat er so Viele (πολλούς) geheilt, im Besondern den bösen Geistern Einhalt gethan, die ja auch Gesetzesfromme bedrängen (32—34). Auch Paulus hat nach jener Fieberheilung im Freundeshause unter der ganzen Bevölkerung derselben Heimat mit reichem Segen gewirkt (Apg. 28, 9).

So ist jede Jünger-Heimat die Residenz des Königs des Gottesreiches, nicht ist es die Sinnen-Heimat (wo nur das Aergerniss zu Haus ist 6, 1—6), noch Jerusalem, worauf die Apocal. allein geblickt hat. Die Erscheinung Jesu in dem fernen, unmessianischen Fischerflecken des Petrus, ist sein erster messianischer Aufzug.

Doch auch die Heimat der ersten Jünger ist trotz ihrer Empfänglichkeit und Anhänglichkeit zu eng für seine umfassendere Bestimmung. Meinte auch die Petrus-Stadt, der von Gott gesendete Heilbringer gehöre ihr allein: so zeigte es sich gleich von einem ersten Früh-Morgen des Auferstehungstages an (ἀναστὰς λίαν πρωΐ nach Sabbath 35 = Mc. 16, 2 ἀναστὰς „λίαν πρωΐ τῇ μιᾷ των σαββάτων“), dass er dazu be-

stimmt ist, auch den Andern das Evangelium zu bringen, auch den Nachbarn der ersten Jünger-Patris (35—38). Dies verwirklicht sich alsbald durch einen Umzug im ganzen Lande Galiläa, wobei sich erfüllt, was voranging von der Art seines Wirkens überhaupt (21—28), dass er den Synagogen die neue Lehre bringt, und die Götzengeister stürzt (κηρύσσων καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων) (39), ein erstes Vorbild der Götzendiener-Errettung durch sein grösstes Rüstzeug, dem er, wie allen Jüngern, diese Bestimmung und Macht gegeben hat, κηρύσσειν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν (Mc. 6, 7. 13. 16, 16. 19).

Aus der Synagoge in das Haus (29—32), aus dem Haus zu der Stadt (33—34), aus der Stadt zu den Nachbarn (35—38) und rings umher (39), überallhin Heil bringend: das zeichnet die messianische Heimat, den ganzen Kreis und Umfang seines Wirkens. Die vier Acte dieses Bildes aber vertheilen sich durch zwei Tage (v. 35), wie auch sachlich in die beiden Scenen oder in diese Parallele: I. die Heimat des Gottessohnes ist nicht die Sinnenheimat (6, 1—6, noch Zion), sondern in dem fremden Fischerflecken das Haus und die Stadt der ersten Jünger, die für seine göttliche Sendung empfänglich waren 29—34. Aber II. der Kreis seines Wirkens reicht noch so viel weiter, was der ἀναστὰς λίαν πρωΐ ebenso bald ausspricht, als zur Ausführung bringt (35—39).

Die Parallelen.

Das Ganze dieses Geschichtsbildes hat um so klarer geschichtlichen Grund, als ein A. T.licher Typus fehlt. Denn hat auch Jesaja mehrfach besonders für den Norden Palästina's Heil verkündigt, wie für das Land Sebulon und Naphthali (factisch Galiläa), so doch bei so specieller Bedrängniss von Syrien her, dass der Versuch des Erfüllers Mt. (4, 13—15), auf Kapharnaum einen A. T.lichen Vers zu finden, selbst einen so nahe verwandten Erfüller, wie Justin Mart. nicht hat überzeugen können (s. u.). Und ist auch Elia im Norden, weil im Reiche der 10 Stämme, besonders thätig gewesen: so hat dies wohl für Jesus eine erweckende Bedeutung haben können: aber Mc. Lehr-Erzählung hat daher keinen Farbenstrich entlehnt. Kapharnaum, der Fischerflecken, ist und bleibt der ganz geschichtliche Sitz der ersten Jünger-Gemeinde Jesu, seines Christus-Wirkens erste Heimat, wie Galiläa überhaupt. Dagegen sind drei N. T.liche Parallelen nicht zu vergessen. 1) Die Apocal. findet den Sitz des Messia, die Residenz des Gotteskönigs lediglich ἐν ὄρει Σιών (14, 1), oder in der h. Stadt Jerusalem (11, 1 f.), wo er das neue Jerusalem errichten, das Gottesreich als ein Reich Israëls eröffnen werde (cp. 20 f.). Nachdem diese Hauptstadt der apokalyptischen Sinnen-Hoffnung, wie diese selbst zerstört war: sah sich der Nachfolger um so mehr getrieben, der ältesten Überlieferung zu gedenken, dass ja J. Chr. seine erste messianische Heimat vielmehr in dem niedrigen galiläischen Fischerflecken Petri

gehabt hat, dass also gerade ein Petriner nicht so einseitig auf Jerusalem beschränkt sein sollte. Die apokalyptische Schwärmerei war über die bemerkenswerthe Thatsache aus der Urzeit ebenso einseitig hingeflogen, als über die ἀρχαί τοῦ εὐαγγελίου überhaupt. Der gegen die apokalyptische Beschränktheit reformatorische Petro-Pauliner hat Recht gehabt, auf die Anfänge des Lebens Jesu ernstlich zurückzugehn. — Dann gibt 2) Mc. selbst eine Parallele zu seinem Geschichtsbild, im Anfang seiner besondern Betrachtung über den christlichen Universalismus (6, 2 — 8, 26), merkwürdig durchgreifender Art:

Mc. 6, 1—13.	Mc. 1, 21—39.
1. Jesus geht mit seinen Jüngern εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ: am Sabbath verkündigend in ihrer Synagoge zum Erstaunen Aller.	1. J. geht mit seinen Jüngern in ihr Καφαρναούμ: am Sabbath verkündigend in ihrer Synagoge zum Erstaunen Aller.
2. Aber als blosser Israëlit, Weibgeboren und Arbeitsmann wie Alle, wird er nicht als Gottgesandter anerkannt, und trotz der Thaten, die er schon überall ausser der πατρίς gewirkt hat (Mc. 1, 21 — 5, 43), von ihnen im Ganzen verworfen (ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ — οἱ πολλοί).	2. Aber obwol er nur als ein Israëlit erschien, wird er ob seines Wortes von Gott, seiner Gewalt über das Dämonenthum und als Heilbringer in der Jünger Haus, alsbald von der ganzen Bevölkerung (ὅλη ἡ πόλις) als Gottgesandter erkannt und gesucht (Alle waren vor seiner Thüre v...: οἱ πάντες ζητοῦσίν σε v. ..).
3. Wegen ihres Unglaubens kann er nichts Grosses (οὐδεμίαν δύναμιν) bei ihnen wirken, nur wenigen Schwachen Heil bringen (εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρωστοις).	3. Wegen ihres Glaubens thut er bald Grössestes bei ihnen, heilt von mannichfachstem Leiden (ποικίλαις νόσοις) unter der ganzen Hülfe suchenden Menge Viele (πολλούς).
4. Wegen dieser Verstocktheit verlässt er die πατρίς, und geht umher, durch die andern Flecken hin lehrend (περιάγων τὰς κώμας) 6.	4. Trotz ihrer Anhänglichkeit verlässt er diese πατρίς der ersten Jünger und zieht in die benachbarten Flecken, das Ev. auch ihnen zu bringen (εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, εὐαγγελίσασθαι) 38.
5. Dabei entsendet er seine Jünger „κηρύσσειν καὶ δαιμόνια ἐκβάλλειν“ was sie im ganzen Land vollführen 7. 13.	5. Dabei geht er durch das ganze Land hin „κηρύσσων καὶ δαιμόνια ἐκβάλλων“ 39.

Beidesmal eine Heimat für J., beide in demselben Galiläa [1]), beide mit gleich entschieden jüdischer Bevölkerung; denn die in Kapharnaum sind an Gesetzestreue nicht zu übertreffen (v. 33). Und doch ein so ganz entgegengesetztes Verhalten und Geschehn! Dort Verstockung gegen sein geistiges Walten, in Wort und Werk, hier freudige Empfänglichkeit dafür bei der ganzen Menge! — Wer möchte es bezweifeln, dass J. wirklich gerade in Nazareth, wo er als Israëlit geboren und gross geworden war (1, 9. 6, 5), am meisten Widerstand fand, dagegen in der Ferne Kapharnaums ein um so un-

1) Die unendlichen Lobpreisungen der Galiläer bei Rénan, und gleich beschwingten Nachfolgern, sind also für Evv.-Erklärung ziemlich müssig.

befangeneres Entgegenkommen, so viel reichere Geisteserntel Aber so gewiss die πατρίς 6, 1 Mehr bedeutet als die eine Geburtsstätte, nämlich das ganze Sinnen-Vaterland Jesu, die jüdische πατρίς überhaupt: so wahrscheinlich ist in dem Kapharnaum-Gegenstück dazu ein Mehr enthalten als die eine Stadt: es liegt darin zugleich das Bild jeder Jünger-Stätte, im ganzen jüdischen Volke, wo Empfänglichkeit und Anhänglichkeit an Jesus sich zeigt. Wie sie in Kapharnaum bei Mc. immer neu zu Tage tritt (2, 1. 3, 19. 5, 21. 6, 32), so auch auf dem ganzen Boden Israëls (3, 7 f. in ganz Palästina; 6, 35 in allen Städten; 10, 1 in Peräa; 11, 1 f. in Judäa selbst). Also hat Mc. in der πατρίς Ἰησοῦ und in der ersten Jünger-πατρίς einen tiefern Gegensatz vor Augen gestellt. Jenes ist die Sinnen-Heimat, dieses sozusagen die christliche oder Jünger-Heimat, in der das wahrhaftige Israël (ὁ ἀληθῶς Ἰσραηλίτα, ἐν ᾧ οὐ δόλος) zu Haus ist, der wirklich innige Gott- und Gesetzes-Verehrer, Gottes Ruf hörend, sein Heil suchend, ohne sonstigen Anspruch und sonstiges Vorurtheil. Wo aber (wie 6, 1) Israël sich auf das Sinnliche, die Geburt, die Nation versteift, besondere Ansprüche für sich erhebt, auf einen besondern messianischen Maasstab beschränkt: da kann es nur Ärgerniss nehmen an Allem, was ausser seinem Bereich Grosses geschieht. Der rechte, Gott getreue Israëlit (wie in Kapharnaum und sonst) ist empfänglich für den Gottgesandten: der sinnlich, dogmatisch und egoïstisch beschränkte Jude (wie in Nazareth und sonst) reactionär gegen den Geistes-Christus, von Haus aus, und wird es immer mehr. Dies Doppelte ist in Israël von Anfang gewesen, in Jesu Zeit geblieben; in Jerusalem sogar unmittelbar neben einander: jubelnder Empfang des Gottgesandten von der „ganzen Menge" sc. der Gottgetreuen; alsbald blödes Verwerfen bis zum Kreuz von der „ganzen Menge" sc. der Verblendeten. — Danach ist denn auch der Erfolg so verschieden. Bei der Sinnen-Patris that er οὐδεμίαν δύναμιν, kein grosses Erweckungswunder, kein Massen-Ergreifen, wie es in der Jünger-Patris und rings umher immer neu und grösser wiederkehrte! Dort sind es (im Verhältniss zur ganzen Christenheit zu Mc. Zeit) nur ὀλίγοι, denen er Heil gebracht hat, ein ὑπόλειμμα, eine Hütte im Weinberg, wie Paulus sagte und klagte (Röm. 9—11); hier sind es (im Verhältniss zur verstockten Patris) πολλοί, denen er geholfen hat: wie denn 500 Brüder aus Israël in Jesu den Heiland zur Rechten der Macht geschaut, weil vorher empfunden und gefunden hatten (wovon Paulus 1 Cor. 15, 6 meldet). Jene Seite ist denn, in ihrer Hingebung an Gottes Ruf, auch leicht zu verbrüdern mit dem Gott suchenden Heiden, der dogmatische Sinnen-Jude war und blieb verstockt dagegen. Um so angelegentlicher hat Mc. beide Seiten am jüdischen Volke in den beiden Heimats-Scenen gegenübergestellt. Beide aber enthalten *le resumé de toute la vie de Jesus Christ*, wie schon Pressensé von der Gruppe zu Anfang erkannte, Lc. von der zweiten Scene in seiner Neubildung (4, 16—30) kund gibt, die er mit feinem Sinn direct gegenübergestellt dem reichen Wirken in der andern, höhern Patris.

Endlich 3) bietet Apg. 28, 6—10 aus Paulus' Leben eine gleich merkwürdige durchgreifende Parallele zu dem ersten messianischen Heimatsbild bei Mc.

Apg. 28, 1—10.	Mc. 1, 21—39.
1. Paulus beschliesst seine apostolischen Machtthaten mit der Scene, dass er in Mitte der Heidenwelt am Meere, auf Malta, Macht zeigt über das Teufelsreich, indem er Gewalt hat über Schlangengift, des Satans Stiftung (Lc. 10, 17); und man staunt ihn an als einen „Gott“ 6.	2. Das Haupt der Heidengemeinde hebt sein messianisches Werk an in Mitte Israëls am Meere, in der Ferne von der eignen πατρίς, und zeigt gleich Anfangs seine Macht über das Dämonenthum des Satans, indem er ein erstes Werkzeug desselben überwältigt; und man staunt ihn an.
2. Darauf geht er ein mit seinen Begleitern in das benachbarte Haus des „Ersten“ der Insel, Publius, und findet dort den Vater des ihn verehrenden Heiden am Ruhrfieber daniederliegen.	3. Darauf tritt er mit seinen Jüngern ein in das Haus des Ersten derselben, Petrus, und findet dort die Schwiegermutter des ihn verehrenden Israëliten am Fieber daniederliegen.
4. Der Apostel heilt diesen Grossvater im befreundeten Hause durch Auflegen der Hand und Gebet.	4. Chr. heilt diese Grossmutter im befreundeten Hause durch Ergreifen der Hand.
5. Dann kommen alle Andern der Insel, die Krankheiten hatten, und werden geheilt.	5. Dann kommt die ganze Bevölkerung dieser Heimat und bringen ihre Kranken, und Viele werden geheilt.
6. Die Folge ist die grösste Verehrung und Dankbarkeit der Bevölkerung, die sich besonders bei Paulus Scheiden kund giebt (10).	6. Die Folge ist die grösste Verehrung und Anhänglichkeit, die sich besonders bei Jesu Scheiden kund gibt (34—38).
7. Er aber zieht weiter seine Bahn, da er auch in Rom verkündigen muss (δεῖ με εὐαγγελίσασθαι κἀκεῖ).	7. Er aber zieht weiter seine Bahn, da er auch weiterhin zu verkündigen hat (εὐαγγελίσασθαι δεῖ ἀλλαχοῦ).

So gross auch die Differenzen im Einzelnen sind: so auffallend im Besondern die Folge der Scenen in beiden Schilderungen: ein bewusstes Nachbilden scheint indicirt. Freilich hat der Verfasser unserer Apostelgeschichte „nach Lucas“ den Reisebericht des Begleiters, der auch hier („ἡμᾶς“ 7. 10) seiner Redaction zu Grund liegt, stark überarbeitet: aber unzweifelhaft enthält sein Grundbericht (vom Lucas selbst) dem Wesen nach wirkliche Geschichte aus Paulus' Leben, namentlich wohl sicher eine Fieberheilung im Hause des Publius, wie ein noch weitergreifendes Heilwalten bei derselben Bevölkerung. Hat Mc. davon gewusst, sei es durch römische Kunde oder durch die Grundschrift, die schon bald nach Paulus' Ende c. 65 verfasst sein wird: dann wird es möglich bleiben, dass er dies Walten des Apostels auf das Haupt, das ihn ausrüstete, übertrug, wie sonst so vielfach evident wird, oder dass er diese Züge in den Rahmen seines Bildes mit verwebte, sowenig ein Wiederkehren von Ähnlichem im Leben Verschiedener ausgeschlossen ist.

I. Scene. Haus und Stadt Simons 29—34. „εὐθὺς“ ἐκ τῆς συνα. „sofort“ nach der Betrachtung, wie weit das Wirken Christi die Syna-

goge überragt (21—28), folgt die andere, wo der Messias von Anfang seinen Sitz hat. — οἰκία Σίμωνος „καὶ Ἀνδρέου“: der Zusatz betont das Haus als das der ersten Jünger-Brüder (1, 16). — μετὰ Ἰακ. κ. Ἰωα. τοῦ ἀδελφοῦ: so dass die ganze erste Bruder-Gemeinde mit ihm vereinigt eingeht in das erste Bruderhaus. 30 ἡ πενθερὰ Σίμωνος: Petrus war verheirathet, wie alle Apostel. Was 1 Cor. 9, 5 erzählt, ist auch Apg. 1, 14 angedeutet [1]. — πυρετός LXX 5 Mos. 28, 22 die Gluthkrankheit, die zu Kapharnaum auch in Josephus Leben (Vit. 72) vorkam, und noch vorkommt (Furrer S. 315). Aber Fieber gehört auch jeder Verbitterung oder auch jeder Angst und Verzweiflung, die gerade so elend machen kann. — κρατήσας „τῆς χειρός“ sc. αὐτήν genit. part. „an der Hand“. In diesem Ergreifen liegt schon das Aufrichten, wie bei der Todtenerweckung 5, 41. Aufrichten von einem Fieber, gleichviel wie momentan, durch psychische Einwirkung ist so wenig undenkbar [2], dass ein Wiederkehren davon im Leben Jesu und Pauli anstosslos bleibt. Nur wird dann solche Heilung der πενθερά Simon's durch Jesu Handergreifen eher in späterer Zeit vorgekommen sein, als da sie noch gar Nichts von ihm wusste; Mc. fasst hier jedenfalls Späteres oder Allgemeineres in seinem Lehr-Rahmen zusammen. — καὶ διηκόνει „αὐτοῖς“ könnte einfaches Wirthschaften zum Dienst der Hausleute bezeichnen: aber die Bruder-Gemeinde ist (29) so betont, dass hier an eine διακονία für J. und die Jüngergemeinschaft zu denken ist. So ist die πενθερά Simon's (diese doch χήρα) für Mc. die erste διάκονος, von J. Hand dazu erweckt (R. J. S. 217). Aelter vielleicht als die Institution der männlichen διάκονοι — der Zudiener zum Tisch der Agape und zum Bett der Kranken — (Apg. 6, 1 f.) ist die der weiblichen διάκονοι, die der Brudergemeinde solchergestalt zudienten. Vgl. über die χῆραι διά-

1) Auch die altkatholische Kirche hat noch nichts gegen das Ehelichsein des Apostels, also ihres Ober-Bischofs (Clem. Recogn. 7, 25. Clem. Alex. Strom. 3, p. 192. 312). Selbst die ältere lat. Legende ist mit der Frau des Petrus bestbefreundet: sie nennt sie hübsch „Concordia“ oder auch „Perpetua“ d. h. das Weib, wie es sein soll. Auch ein Töchterchen muss da sein: Petronilla! (Act. Sanct. T. VII, p. 420 sq. Vgl. Winer R.W.) Einen Sohn wagte man nicht zu nennen; denn alle episcopi sind Söhne des primus episcopus. Ohnehin hatte schon 1 Petr. 5, 13 dem Apostel-Haupt einen Sohn gegeben, κατὰ πνεῦμα: unsern Μάρκος selbst, der freilich etwas Petrinisches hat, aber doch mehr der schönen Paulinischen Mutter nachschlägt.

2) Auch in Rel. Jes. nirgends geleugnet (weder S. 217, noch 271). Holtzmann's Vorwurf war nicht gerecht (Prot. K.Z. bei Anzeige von Str. L. J. ed. V.)

κονοι Rö. 16, 1. 1 Tim. 5, 3 ff. Ep. Polyc. c. 5. — Es ist das wohl das erste Mal in der Weltgeschichte, dass Frauen für Männergemeinschaft eine Stelle und Würde, einen ordo oder κλῆρος bildeten: und Jesus ist's gewesen, der dazu erweckt hat, der überhaupt erst die Frau erhoben und aufgerichtet hat (s. zu Mc. 10, 2 ff. Rel. J. S. 34) [1]. Lc. 8, 2—3 weiss noch von mehrern Frauen, αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ (also auch τοῖς ἀδελφοῖς), von ihrem Vermögen: auch sie waren dazu von ihm erweckt, „von bösen Geistern und ἀσθενείαις" erlöst: ganz wie die χήρα im ersten Bruderhaus von der ἀσθενεία τοῦ πυρετοῦ aufgerichtet war zum διακονεῖν!

32. „Am Abend", wo die Nacht hereinbricht mit der Noth, in der man Gottes Hülfe am ersten sucht (4, 35. Lc. 24, 29). — ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος: erst nach Sonnenuntergang, beim ersten Erscheinen der Sterne war der Sabbath zu Ende, an dem wir (seit 21) stehen. Erst nach Sabbath wagten die gesetzestreuen Israeliten irgend „ein Geschäft" zu thun, auch nur Kranke zu tragen (Wetstein, Mey.): über welche Beschränktheit erst Chr. weitergeholfen hat (3, 1 f.) — πάντας τοὺς κακῶς ἔχ. „καὶ" τοὺς δαιμονιζ.: im Besondern auch die Besessenen: denn die Götzengeister griffen quälend und verzerrend auch in das Leben Israëls ein (s. 1, 23). — πᾶσα ἡ πόλις die ganze Bevölkerung (s. zu 38) war vor Simon's Thür versammelt. So plastisch der Zug ist, um die ganze Anhänglichkeit des unbefangenen Israëliten an den Gott-Gesandten zu schildern: so wenig prosaïsch ist die Totalität solcher Hingabe gleich am ersten Tage motivirt. Mc. fasst das Ganze gegenüber der verstockten πατρίς (Mc. 6, 3) zusammen, schildert allgemein. „πολλούς" ἐθεράπ. nicht „Alle", wozu Lc. factisch, Mt. wörtlich fortschritt (ἐθερ. πάντας). Doch waren es in dem Gott getreuen, unbefangenen Israël „500" (1 Cor. 15, 6). Erst nach dem Uebergang Christi zu den Heidengebieten (5, 1 ff.) ward die πατρίς so widerstrebend, dass dann nur ὀλίγοις die errettende Hand aufzulegen war (s. 97). — 33. λαλεῖν reden (sc. dass J. der Heilige Gottes sei, 1, 23, oder „der Sohn" Gottes 3, 10, wie Lc. 4, 41 epexegisirt), „ὅτι" ᾔδεισαν αὐτόν: „weil" sie ihn kannten (als solchen). λαλεῖν ist ursprünglich lallen, schwatzen, aber im Jüdisch-Griechischen reden (unter Zudenken des Inhaltes), während λέγειν „sprechen, sagen", einen Objectsausdruck verlangt. — ὅτι nach λαλεῖν ist „weil" (Mey.),

1) In dieser Beziehung hat die Reformations-Gemeinde Jesu noch viel entschiedener wirklich „wiederherzustellen", oder Jesu würdig erneuernd vorzugehen, das Ev. zu erfüllen.

nur irrig wird es bei Lc.' Epexegese auch dieses Passus (4, 41) „dass". — Das Verbot an die Götzen-Geister des Satan, nichts vor der Zeit (der Auferstehung Jesu) von Jesu Messianität auszukünden, das 1, 23 dem ersten Dämon gegeben war, wird bei jedem Wiederanstürmen dieses Reiches mit Nachdruck wiederholt (so auch 3, 11 f. 5, 6 f.). Den Götzengeistern gilt es ja für den Pauliner vor Allem.

II. Scene. Die Nachbarn ringsumher 35—39. πρωΐ, sc. nach dem Sabbath 21, also = τῇ μιᾷ [i. e. πρώτῃ] τῶν σαββάτων, am Frühmorgen des Auferstehungstages (16, 2). — ἔννυχα, wie Soph. Aj. 930 (Mey.) πάννυχα sagt, poëtisch für das solitäre ἔννυχον. λίαν: noch sehr bei Nacht, sc. als eben die Sonne aufgegangen war, oder aufging. Mc. 16, 2 sagt ganz parallel bei Jesu ἀνάστασις: λίαν πρωΐ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. Dies ist hebräisch verstanden (Hitzig, Joh. Mc. p. 99) ganz = ἀνατέλλοντος, bei Sonnenaufgang: in noch tiefem Dunkel, was Lc. 24, 1 in seiner Sprache ausdrückt: ὄρθρου βαθέος, bei noch tiefem Morgen. Mc. hat in seinem Heimatsbild so sehr das ganze Leben Jesu Christi im Auge, dass er dabei selbst der ἀνάστασις τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων in den eignen Farben der Auferstehungs-Geschichte (16, 2) gedenkt. Das parallele Heimatsbild von der πατρίς hat Lc. (4, 16) auch in diesem Sinne erneuert: die verstockte Sinnen-Heimat will da den heidenfreundlichen Chr. „stürzen", aber er „gieng durch ihre Hände" ungefährdet, wie in der Auferstehung. Schon Markion verstand hier den pneumatischen Leib des Auferstandenen (Tert. c. 8., m. S. 140 f.). — προςηύχετο: er verkehrte mit Gott, war geistig bei Gott! Ganz wie Jesus (6, 46) προςεύχεται mit Gott ist, ehe er als Auferstandener das Meer überflügelt! — 36. καταδιώκω, ἀπ. N. T. sonst verfolgen, feindlich (κατά τινος), hier durchhin folgen, bis man ihn trifft (Mey.). — κατεδίωξεν ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (Si): Petrus und seine Gemeinde suchte ihn auf. Aehnlich 16, 7: er wird erscheinen τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ. — καὶ εὗρον αὐτόν: Petrus war ja der Erste, der den ἀναστάς λίαν πρωΐ gefunden hat, und mit ihm die Gemeinde (1 Cor. 15, 5 f. Mc. 16, 7). — 38. ἐχόμενος „sich haltend" woran anschliessend, benachbart. — κωμόπολις, ἀπ. N. T. vicus oppidanus, oppidum rusticanum (It. p.). Die Bestimmtheit ist malerisch, aber gewiss der Mehrzahl galiläischer Flecken oder Städte entsprechend: halb Stadt, halb Dorf. Kaph. heisst vorher πόλις (ὅλη) von der „Bevölkerung" den πολίται Σίμωνος. In der Parallele Mc. 6, 6 heisst es mit gleichem Recht auch κῶμαι. — ἀλλαχοῦ ἀπ. N. T. (Jo. 10, 1 ἀλλαχόθεν), wie παν-

ταχοῦ (1, 28. 16, 20) hier = ἀλλαχόσε wie 1, 28 (cf. 2, 1). — ἐξῆλθον aus Simon's Stadt, also aus dem Bereich der ersten Jünger. Plastisch hebt Mc. den speciellen Hinausgang Jesu an diesem Puncte des Gemäldes vom Ganzen seines Wirkens hervor, in dem Sinne: dazu ist der ἀναστὰς πρωΐ τῇ μιᾷ τ. σ. bestimmt. Und hat dies J. auch einst den ersten Jüngern gesagt, so doch jedenfalls auch dem letzten im höhern Sinne: er sei bestimmt, auch ausser Simon's πατρίς εὐαγγελίσασθαι, ringsumher (Mc. 16, 16). — 39. „εἰς" τὰς συναγ. „zu" den Synagogen (wie 1, 21). „εἰς" ὅλην τὴν Γαλίλ., in das ganze Land hin, = κατά, hindurch. — ἦλθεν c. partic. zum Ausdruck der erfüllten Absicht, wie 1, 14. — κηρύσσειν κ. δαιμόνια ἐκβάλλειν war gleich beim ersten messianischen Auftritt in der Synagoge als das Zweifache in der Art des Wirkens des Gottessohnes dargestellt (21—28): Verkündigen des Gottesreiches und Sturz des Götzenreiches! Dies erfüllt sich im ganzen weitern Leben Jesu, indem er dazu Galiläa durchzog (39), wie im weltgeschichtlichen Leben des Auferstandenen durch seine Jünger (6, 7. 13. 16, 16. 20), im Besondern durch den von ihm in alle Welt (εἰς ὅλον τὸν κόςμον) entsendeten Heidenapostel (16, 16).

Der Umzug Jesu εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαιαν ist ebenso zweifellos geschichtlich als er doch 1) sein ganzes Leben vor dem Übergang zum Kreuz ausfüllt: er ist nicht ein einzelner Act neben andern, sondern eine allgemeine Schilderung, die der Lehrerzähler absichtlich an dieser Stelle, bei der Frage nach dem Umfang oder Kreis, der Heimat des messianischen Wirkens gibt, gerade nach 29—38. 2) Auch die Parallele zu dem ersten Heimatsbild, beim Beginn des universalistischen Lehrtheils 6, 1 f. schliesst mit gleichem „περιάγειν κύκλῳ διδάςκων", d. h. wiederum εἰς ὅλην Γαλιλαιαν. Es ist, oder wäre ein 2. Umzug (wie auch Mt. gezählt hat). Aber so gewiss in beiden Scenen dasselbe Israël (Galiläa's) abgebildet ist: dort das noch freudig empfängliche, hier das verstockte und widerstrebende (s. 97): so gewiss ist der Umzug 6, 6 wie dieser 1, 39 thatsächlich dasselbe Wirken Jesu durch das ganze Land hin, das sein galiläisches Leben einnimmt. Beide Angaben sprechen denselben Willen und Weg Jesu aus, nur unter verschiedenem Gegensatz: zuerst (1, 35) verlässt er die Jünger-Heimat, obwol sie so empfänglich und anhänglich sich zeigt, und ihn für sich zu behalten suchte: dort (6, 6) verlässt er die eigne πατρίς zu weiterm, universalem Wirken, weil sie so verstockt ist und nur Ärgerniss nimmt. So ausdrücklich gegensätzlich hebt der Lehrbildner ganz dasselbe zweimal hervor. 3) Dieser Umzug Jesu aber 6, 6 wird alsbald (6, 7) zu weiterer Erfüllung dadurch gebracht, dass er seine Jünger dazu bestimmt, auszugehn in die Welt „κηρύσσειν καὶ δαιμόνια ἐκβάλλειν", was sie ebensobald erfüllen 6, 13 „ἐξελθόντες ἐκήρυξαν καὶ δαιμόνια πολλα ἐξέβαλον", wenn ihnen auch erst der Auferstandene den vollen Auftrag gibt 16, 15:

hinzugehn εἰς ἅπαντα τὸν κόσμον, κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον. 4) Wen aber hat der Auferstandene in Wahrheit ausgesendet εἰς ἅπαντα τὸν κόσμον, mit dem Grundsatz: der Glaube macht gerecht und errettet (Mc. 16, 16)? Wer hat wirklich diese grosse Aufgabe erfüllt πανταχοῦ? (16, 20) oder κύκλῳ (6, 6), „κηρύσσων καὶ δαιμόνια ἐκβάλλων" (6, 13)? Nach Mc. eignem Zusammenhang also ist der Umzug des Gotteskönigs gleich zu Anfang (1, 39) wie in Mitten (6, 6) zugleich der Hinweis auf sein, durch Paulus weltgeschichtlich ausgeführtes Wirken. Daher auch die Betonung des Austreibens der „Götzengeister" im besondern Sinne der Heiden-Errettung! [1])

Lc. 4, 38—44 (8, 2—3). Apg. 28, 1—10.

Lc. bewahrte die ganze Gruppe 4, 38—44 an gleicher Stelle, also wesentlich gleicher Weise, jedoch in völlig organischer Erneuerung [2]), ohne über Jesu eignes Leben hierbei irgend eine weitere Kunde zu verrathen. 1) Es nöthigte die vorangehende paulinische Änderung, die Verschiebung der Jüngerwahl (auf 5, 1 ff.), die Voranstellung der andern Patris-Scene (14, 16 ff.) dazu, dass J. allein einging (ἐλθών), so zur Auffassung der Scene in Simon's Haus als eines vereinzelten, prosaïschen Geschehns, beim Fehlen aller Jüngerschaft. So müssen auch schliesslich die πάντες οἱ ζητοῦντες 'I. (bei Mc. 36 f.) als ὄχλοι selbst hinaus, ihn festzuhalten (42). Eine seltsame Procession der ganzen Stadt! 2) Der besondere Hinblick auf die Paulus-Parallele (Apg. 28, 8 f.) und Wundersucht überhaupt trieb dazu, das Fieber zu einem „schweren" (πυρετῷ „μεγάλῳ") zu steigern, das aber Chr. dennoch ohne Berührung der Hand, durch blosses Überbeugen (wie in der Sunamitin Haus 2 Kön. 4, 34) mit blossem Wort der Bedrohung (ἐπιτιμήσας) verjagt habe, wie Mc. die Dämonen. Gleiche Wundersucht liess ihn „die zugebrachten Kranken" (alle) heilen. 3) Das scharfe ὅτε „ἔδυ" ὁ ἥλ. (Mc. 35) schwächt er 40 zu δύνοντος τοῦ ἡλίου ab: solche Versteifung auf eine unchristliche Sabbathssatzung schien des chr. Heiles nicht würdig. 4) Die Kürze des Ausdrucks beim Verstummen der Dämonen trieb zu doppelter Epexegese (v. 41 s. ob.). 5) Die Andeutung des Auferstehungsmorgens Mc. 35, selbst das ἀναστάς, das dem Lc. sonst so sehr geläufig ist (Zell. Ap.Gesch. 424) verwischt er (v. 42) absichtlich, da er schon am Schluss der andern πατρίς-Scene auf die Auferstehung hingeblickt hatte (Lc. 4, 30 s. 101). 6) Die Dämonen-Austreibung beim

1) Die Auffassung von Mc. 1, 35—39 in Rel. Jes. S. 218, an der Lipsius früher anstiess (vgl. Lit. Centralb. 1867. 1868), bestätigt sich wohl bei näherer Untersuchung für Jeden.

2) Auch in der eigensten Sprache: πορεύεσθαι und οἱ ὄχλοι (42), nie bei Mc.: συνέχεσθαι (38), 5mal bei Lc. (Hlz. 315): παραχρῆμα (39), unzählich bei Lc., der nur einmal (Lc. 5, 13 aus Mc.) εὐθέως hat, bei Mt. nur 1mal (21, 19 f.), bei Mc. nie (H. 313): τοῦ (πορεύεσθαι 42), pleonastisch beim inf. des Zweckes, bei Lc. 25 mal, bei Mc. nie auch nicht 4, 4 (H. 304): εἷς ἕκαστος (40), nur bei Lc. (H. 306): ἑτέραις πόλεσι (ἕτερος für Lc. charakteristisch) st. des plastischen εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις.

Umzug (44) betont er erst bei der Jünger-Instruction (Lc. 10, 18. Mc. 6, 7 f.), im Besondern bei dem Ausgang seines neuen Heidenbotenthums (Lc. 10, 15 ff.). — Beim Fehlen der Jüngergemeinde ward die Aufrichtung der πενθερά eine blosse Wundererweisung, das „διακόνει αὐτοῖς“ ein so zufälliges, dass er in seiner 1. Einschaltung (8, 2—3) Anlass nimmt, des Mc.' Bericht über die dem Kreuz getreuen Frauen Galiläa's (15, 40 f.) rechtzeitiger zustellen, mit neuer Kunde erweitert, so die gemeindliche διακονία der Frauen besonders hervorzuheben (s. 10 o.).

Apg. 28, 1—10 hat derselbe Verf. „nach Lucas“, der unsern Mc.-Text in dem ersten Theil seines Werkes (Ev. 4, 38—44) erneuert hat, gleicherweise auch den Grundbericht jenes Paulus-Begleiters (des wirklichen Lucas) überarbeitet. 1) Sprachlich ist es dieselbe Hand, die 28, 1—10 trotz des „Wir“ waltet, die auch im Lc.-Ev. und in den eigensten Theilen der Apg. sich so scharf charakterisirt[1]). 2) Auch die nachlucanische Manier, Wunder zu häufen und zu steigern, tritt hier hervor. a) Unnatürlich ist's, dass die Leute den Mann, der von einer der Schlangen der Insel berührt war, die doch nicht alle giftig waren, ob seines am Leben Bleibens ohne Weiteres als einen θεός ansehn; das ist ganz in der Weise von Apg. 14, 11 (Zell. S. 290). Eher konnten sie in dem Unverletzten einen μάγος suchen! Noch mehr: in Lystra halten sie den Ap. zuerst für einen θεός, dann für einen Verbrecher: hier erst für einen Verbrecher, dann für einen Gott. b) Das sofortige Heilen „aller“ Kranken an dem Orte ist in dem Geschmack des Pauliners α) in der Apg. selbst, die solche Wunder häuft (2, 43. 5, 15 f. 19, 11 f. Zell. S. 291), aber β) auch im Ev., was Z. auf seinem Mt.-Standpuncte nicht bemerkt hat. Denn der Verf. des Ev. κατὰ Λουκᾶν hat den keuschern Bericht seines Marcus-Textes „er heilte nicht Alle, die ihm zugebracht waren“ gerade so in den Superlativ hinaufgeschroben, wie in der Apg. (ἐθεράπευεν αὐτοὺς: ἐθεραπεύοντο), auf dem Wege, den der noch Spätere (Mt.) einschlug, indem er es auch ausspricht: ἐθεράπευσεν „πάντας“! Also sicher hat Nachlucas auch in der Apg. einen verständigern Bericht in's Wunderhafte getrieben. — Dagegen wird Lc. durch das „schwere“ Fieber (πυρετοί καὶ δυςεντερία: Fieberschauer mit Ruhr verbunden), das P. — wenn auch nur momentan — zu stillen vermochte, um so mehr veranlasst gewesen sein, auch dem Meister ein πυρετός „μέγας“ vorzulegen, so zwar, dass dieser dennoch keinerlei Berührung bedurft habe, um es zu stillen (er habe es blos mit dem Wort gebannt), während der Jünger Mittel anzuwenden hatte ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας und Gebet. Ganz ähnlich verhält sich Lc. bei dem Gelähmten. Von Chr. wird er aufgerichtet durch blosses Wort (Mc. 2, 11. Lc. 5, 24): der Apostel aber (hier Petrus) richtet ihn auf „ihn mit der Rechten ergreifend“ (Apg. 3, 6. s. z. 2, 1).

1) Apg. προςδοκᾶν (5. 6) 5mal Ev., zahlreich Apg. — ὑπάρχειν nur Lc. (7mal im Ev., oft Apg.): ἴασθαι (8) besonders zahlreich bei Lc.: desgl. ἀσθένεια. Besonders merkwürdig innerhalb der Scene selbst Lc. Ev. 4, 39 συνεχομένην πυρετῷ (Mc. κατέκειτο) Apg.: πυρετοῖς συνεχόμενον κατακεῖσθαι! Und: πάντες „οἱ εἶχον ἀσθενοῦντας“: Ev. 40: οἱ λοιποὶ „οἱ ἔχοντες ἀσθενείας“.

Mt. 8, 14—17

bewahrte den Anfang der Gruppe (Mc. 29—34), auch hiebei mehr nach dem Grundbericht: 1) 14—15. Die Fieberheilung liess der Judenchrist um so mehr in ihrer ursprünglichen Einfachheit, als ihn die Paulus-Parallele, die zur Lucanischen Steigerung geführt hatte, nicht kümmerte. Nur glaubte er das κρατήσας τῆς χειρός für die Todtenerweckung in Jairi Haus (Mc. 5, 41. Mt. 9, 25) bewahren zu sollen; eine Berührung der Hand „ἅψασθαι τῆς χειρός" genügte hier wie bei dem Aussätzigen der Umgebung (Mc. 1, 41. Mt. 8, 3). Danach aber musste er das „Aufrichten" der Niedergestreckten, das in Mc.' κρατήσας schon lag, ebenso besonders aussprechen: ἠγέρθη, wie Lc. durch ἀναστᾶσα. — Statt hingestreckt (κατέκειτο Mc. u. Apg. v. 8) sagt Mt. auch sonst gern „βεβλημένος" (Mt. 8, 5. 9, 2 nach Mc. 7, 30), freilich nicht sonderlich gut, ohne ἐπὶ τὴν κλίνην. — Das „Reden über die Kranke", bei Mc. (das Bitten für sie, bei Lc.) Seitens der Hausbewohner schien dem Spätern unnöthig; der Anblick (εἶδεν) genügte, seine Hülfe herbeizuführen. — Nach dieser Vereinfachung aber, und da bei ihm Jesus ohne Jünger in das Haus geht: ward das ursprüngliche διηκόνει „αὐτοῖς" vollends misslich. Mt. hat es (laut Si BC Ti.) zu αὐτῷ reducirt, womit ja doch die διακονία für „den Herrn" erhalten wurde. Spätere sahen so sehr in dem Synoptischen διηκόνει „αὐτοῖς" das Ursprüngliche, dass man es auch bei Mt. restituirte. — Zu Anfang geht J. (wie bei Lc.) allein in das Haus „ἐλθών"; denn wie diesem die Jüngerberufung noch fehlte, so war sie bei Mt. durch die Einschaltung der Lukanischen Bergrede und Zubehör, im Besondern des Hauptmanns (Mt. 4, 23 — 8, 13 nach Lc. 6, 19 — 7, 12) so zurückgedrängt; daher auch für ihn die Beschränkung auf Jesus allein das Natürliche ward. — Dem Simon hatte er (in Widerspruch mit sich selbst) gleich anfangs den Ehren-Namen „Petros" gegeben: er bleibt hier dabei. 2) 16—17. Bei der Concurs-Heilung vor dem Hause kann der Spätere dem von Lc. eingeschlagenen Weg nicht widerstehen: er spricht aus, was Lc. verherrlichend angab: καὶ ἐθεράπευσε „πάντας", welche verrätherische Übertreibung Mt. von Anfang an einhält: 4, 24 f. πᾶσαν μαλακίαν καὶ νόσον (Mc. 1, 39 und Lc. 6, 18 f.), Mt. 12, 15 ἐθεράπευσεν „πάντας" sog. ὄχλους (Mc. 3, 9 f.); sowie in einer neuen Auflage von Concursheilung Mt. 15, 30 f.: (Mc. 7, 31). — Der hochpoëtische Zug bei Mc. (1, 34. 3, 10 f.), dass ganze Massen von Dämonen Jesum anschreien oder ausschreien wollen, den noch Lc. festhielt (Lc. 4, 41. 6, 18 f.), ward dem spätern Prosaïker anstössig. Er streicht dies hier (v. 16) wie (Mc. 3, 11 f.) Mt. 12, 16. Ebenso anstössig ward dem Dogmatiker das, auch dem Lc. noch unanstössige Zubehör, dass J. das Verkündigen seiner Messianität oder Gottessohnschaft durch das Geisterreich verboten habe. Mt. streicht auch das hier wie überall: Mt. 9, 29 ff. (statt Mc. 1, 23 und Mc. 5, 6 f., die Mt. hier vereinigte) und (Mc. 3, 10 f.) Mt. 12, 16. Das „Austreiben" der Dämonen mit „blosem Wort" ist das Einzige, was er noch erträgt, oder ihn noch interessirt. Derselbe Weg aber führte den noch Spätern, 4. Ev. zum vollen Missfallen an allen Dämonen-Scenen.

Der Schluss des Ganzen (Mc. 1, 35—39), der Weggang am Morgen und Umzug, ward für Mt. unhaltbar, nach seiner Voranstellung der Lucas-Bergrede. Denn diese (6, 20 ff.) verlangte das Vorangehn des Umzuges (Mc. 1, 39) zur

Sammlung allen Anhangs (Lc. 7, 17—19) schon Mt. 4, 23—25. Musste dazu ein erstes Ausgehn von Kapharnaum (bei Mc. 2, 1) schon der Jüngerwahl vorangehn (Mt. 4, 16), was blieb übrig, um doch möglichst den alten Gang einzuhalten? Der gegenwärtige Weggang aus Kapharnaum (Mc. 1, 36—39) war mit dem später folgenden, zum Übergang nach Gadara (Mc. 4, 35 ff.) zu Einem Umzug zu vereinigen. Dieser letztere erfolgte beim Zudrang des Volkes (im Parabel-Bereich) ὀψίας γενομένης (Mc. 4, 35): also wird für Mt. jener spätere Abend identisch mit dem hiesigen, wo Jesus ja auch vom Volke bedrängt war (bei Petrus Haus 1, 34). D. h. es kommt gleich hier ὀψίας γενομένης zu dem neuen Umzug, der mit dem Übergang nach Gadara anhebt (Mt. 8, 18 ff.). — Die so angerichtete Lücke bedeckt der Harmonist mit einem Citat aus Jesajah 53, 4—5 (Hebr.) v. 17, wodurch das letzt Erwähnte „das Heilen oder Aufheben von Krankheiten" bestätigt werde. Wie unglücklich er dabei נָשָׂא (der Knecht Jahve's „trägt" die Krankheit des Volks) zu ἔλαβεν („er nimmt sie hinweg") verdolmetscht hat, wie gewaltsam künstlich diese ganze Citation ist: Mt. hat einmal die Methode, Lücken, die er in seinen Quellen anrichtete, durch den Haupt-Propheten zu bedecken, mit einer Jesaja-Erfüllung! [1]) Hier hatte dies Citat zugleich den ersten Abschnitt des Wirkens 4, 12 — 8, 17 abzuschliessen. Aber der Schluss bei Mt. 8, 17 ist nur ein äusserlich schriftstellerischer: wird der Hinübergang nach Gadara (aus Mc. 4, 35) gleich an die Stelle dieser ὀψία (1, 35) verpflanzt, so kommt es ja zu gar keinem sachlichen Anhalt: es geht ruhelos an demselben Abend weiter und ruhelos immer weiter (Mt. 8, 18 — 9, 26), wie es seit dem ersten Ausgang aus Kapharnaum (von 4, 16 bis hierher 8, 18) keine Ruhe gegeben hatte vor lauter Einschalten, Präoccupiren und Combiniren, da die Lucas-Bergrede forderte! So durchgreifend verräth sich Mt. als den spätern Redactor, den Combinator des Mc. und Lc., zugleich als den dogmatisirenden Prosaïsirer.

Marcion, der mit dem bedeutungsvollen Act in der Synagoge den (vom Himmel) „Herabgekommenen" auftreten liess (no. 1 Lc. 4, 31—37), konnte erst dann das Lucanische Ärgerniss in Nazareth im Excerpt nachbringen Lc. 4, 16—30 (no. 2). Und nun ging es, wie es scheint, unmittelbar zu dem Wirken in und vor Simon's Haus bis zum Umzug (no. 3). Wie am Schluss der Scene in Nazareth der Vergötterer Christi das „per medios evasit intactus" betont hatte (Tert. ed. Seml. p. 204): so betonte er jetzt (Tert. p. 208), Christum verbo solo, et hoc solo functum, curationem statim repraesentasse, oder wie er

1) Gerade so hat Mt. im Anfang unseres Abschnittes bei der von Lc. 4, 16 ff. recipirten Motivirung des Übergangs nach Kapharnaum „durch ein Verlassen Nazareth's" den Durchbruch dieser Quelle mit einem Citat aus demselben Jesajah (9, 1 ff.) bedeckt, diesmal zur prophetischen Erhärtung des Ansiedelns in Kapharnaum „an den Grenzen Sebulon's und Naphthali's". Auch bei der durch die Bergrede-Vorausstellung veranlassten zweiten und dritten Lücke (Mc. 3, 13 ff. und Mc. 4, 35 f.: Mt. 12, 17—21 und Mt. 13, 35 Si.) hält der Combinator seine Regel ein, „den Jesajah reden zu lassen", gleich viel wie gewaltsam der verlangte Lückenbüsser jedesmal ausfiel. Diese Methode bei Mt. ist auch noch nicht bemerkt worden.

später (Tert. c. 35) sagte: sine tactu, sola voluntate: wogegen T. mit Recht an sein eignes ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας (Lc. 4, 40) erinnern durfte. — Justin M. hatte sehr bemerkenswerth (cf. Apol. I, 22. 48. Dial. 69) weder an Kapharnaum noch an der Fieberheilung ein Interesse. Beides war zu wenig typisch, von den Propheten nicht vorgesehn! — Den Logos-Ev. dagegen interessirte gleich Marcion um so mehr die Lucanische Fieberheilung ohne alle Berührung, durch das blosse Wort (τῷ λόγῳ)! Er ging aber den Schritt weiter, 1) die dabei sich findende Auszeichnung des Petrus-Hauses aufzuheben (Jo. 2, 12. 4, 46—54), und 2) das wunderkräftige Wort mit dem Logos selbst zu identificiren, also den Glauben an diesen λόγος allein zu verlangen (v. 50). Er verbindet daher die beiden Ereignisse von Kapernaum, die Lc. vom ersten und einem zweiten Aufenthalt dortselbst meldet (Lc. 4, 38 ff. 7, 1 ff.) und in denen beidesmal das blosse Wort so machtvoll sich zeigt. Hier hebt er ein schweres Fieber (Jo. 4, 52), das der Nachfolger näher als „tödtliches" charakterisirt (v. 47), dort (Lc. 7, 1 ff.) heilt er in die Ferne hin (Jo. 4, 46—54). Doch nicht Petrus' Haus sei es gewesen, wo Chr. so übersinnlich gewirkt und Glauben an sein übersinnliches Wesen hervorgebracht habe: vielmehr hätte J. zuerst in Kapernaum „nur wenige Tage" (οὐ πολλὰς ἡμέρας) zugebracht, ohne etwas Erhebliches zu thun, Jo. 2, 12, worin schon Euseb. (K.G. 3, 24) einen „corrigirenden" d. h. negirenden Reflex auf das ältere Schrift-Ev. erkannte. Erst als er zum zweiten Mal bei Kapharnaum war (δεύτερον 4, 52, wie Chr. bei Lc. 7, 1 ff. τὸ δεύτερον in Kaph. ist), habe er durch ein Zeichen sein eignes Wesen offenbart, dass er, der λόγος, kräftig dazu ist, auch in die weiteste Ferne hin zu erretten. Das Haus eines Heiden, des Hauptmanns, dieses „Kaiserlichen Beamten", des Römers zu Kaph. war es, dem er von der Ferne her (wie bei Lc. 7, 10), ja von weitester Ferne her (im Bilde von Kana aus) Heil brachte durch sein Wort. Auf dies sein Wort hin, sagt Jo., ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός, ganz wie Lc. (Si.) ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός. Und wer (wie dieser Heide des Lc.) glaubt an die Macht des Wortes (ἐπίστευσε τῷ λόγῳ), ohne irgend Etwas (wie Berührung oder sinnliche Gegenwart) zu sehen: der erst habe den rechten Glauben, der in ganz Israël nicht zu finden war! — Was Baur schon von Mtth. aus (vgl. Rel. Jes. S. 463) dem Wesen nach erkannte, findet hier seine nähere Durchführung: des Lc. zwei Kapharnaum-Geschichten sind vereinigt, beide zugleich erhöht! Welche Gradation nun von Mc. bis zum vierten. Bei Mc. einfach Fieber und Heilung durch Handergreifen: bei Lc. schweres Fieber und Heilung durch's Wort, aber bei unmittelbarer Gegenwart: beim Log.-Ev. tödtliches Fieber und Heilung durch blosses Wort in die Ferne hin, ja in weite Ferne hin, ohne alle Vermittlung! — Alles andere Heilwalten in Kaph., im Bes. auch Lc. 4, 40—44, hat für den Schriftsteller kein Interesse, dem (s. zu Mc. 6, 1) die eigentliche πατρίς Judäa selbst geworden war! Wie für den Combinator der beiden Vorgänger, Mt., die Hälfte der ganzen Erzählungs-Gruppe der Harmonistik zum Opfer gefallen war (begraben unter dem Gedenkstein 8, 17): so ist für den Dogmatismus des Vierten dieselbe ganz aufgehoben; nur Ein Wirken darin behielt er, aber dies (auf Lucas' Weg) ebenso ungeheuerlich gesteigert, als zugleich völlig aus der Israël-Sphäre des ursprünglichen Buches enthoben!

So gewiss Jesus in Kapharnaum bei Simon sein erstes Jünger-Bruder-Haus gehabt, und in ihm (einst) die πενθερά Simons aufgerichtet hat zum διακονεῖν; so denkbar er sie speciell vom πυρετός erweckt, und daneben noch weiter heilwirkend gewaltet hat (was ja von Paulus' Leben ziemlich verbürgt ist); so möglich er schon bald nach dem ersten Wirken in Simon's Stadt seiner Bestimmung durch das ganze Land hin gefolgt ist, so sicher auch vorzugsweis in Galiläa: so zweifellos hat Mc. in dem Einen plastisch concreten Bild ein „resumé de toute la vie de Jesus" gegeben. In wie viel andern Familien ist er noch eingetreten mit seinem Licht und seiner Kraft, die so mannigfach auch äusserlich wirkte, wie oft auch rein geistige Fieberzustände der Verzweiflung oder Verbitterung hebend, und wie manche andere Frauen, Schwestern, Mütter, Wittwen, von Schwachheiten aufrichtend zum frohen Dienen in Haus und Gemeinde (R. Jes. S. 271 f.), wovon noch nach Mc.' Zeit specielle Kunde geblieben ist (Lc. 8, 2 f.)! Aber auch in wie viel andern Orten Israëls hat er zweifellos gleicherweis geistig empfängliche und anhängliche Bevölkerung (bei aller Gesetzestreue) gefunden, ohne sich von einer einzelnen Heimat festhalten zu lassen, allezeit das Ganze des Volkes im Auge behaltend. Dies Alles hat der Lehrbildner hier dispositionsgemäss zusammengefasst an der einen ersten Jüngerstätte, zu einem ersten grossen messianischen Anfang, an einem ersten Gottestag (29—34), dem ein erster Auferstehungs-Morgen folgte (35—39)!

Viertes Lehrbild.

Die Weise des christlichen Erlösens, oder die Errettung des Verworfenen 40—46.

Nachdem der Hauptinhalt des christlichen Wirkens ausgesprochen ist 14—20, so auch die Macht seines Wortes mit doppeltem Ziel 21—28 und der Umfang seines Heilwaltens 29—39: kommt es zu dem Höchsten, was dem Christenthum wesentlich ist, zur Erlösung des Verworfenen, zur Errettung vom Aussatz 40—46, woran sich das ganze erlösende Wirken Jesu und seiner Gemeinde in seiner grossartigen und einzigartigen Weise zeigt 1) in der Weise des Thuens und Wollens 40—44, wie gottähnlich und doch wie gottverehrend Christus dabei ist, 2) in der Weise seines Erfolgs: wie Stille verlangend und doch zur allgemeinsten Verbreitung führend sein Erlösen 45—46.

I. Die Weise des erlösenden Wirkens 40—44: 1) das gottähnliche Thun 40—42. Draussen, auf den Wegen durch Galiläa

(39) naht ihm ein Aussätziger. Der Aussatz (ἡ λέπρα, die Schuppenkrankheit, צָרַעַת der Geissel-Schlag) ist **die** Plage im höchsten Sinne des Wortes: eine Haut-Geschwür-Krankheit des Orients, so schmerzhaft und qualvoll, als eckelhaft und furchtbar ansteckend. Daher ein davon Befallener vom Gesetz **ausgestossen** war, draussen (ἔξω παρεμβολῆς 3 Mos. 13, 46. 4 Mos. 12, 10) abgesperrt (κεχωρισμένος) leben musste. Ein so doppelt elender Mensch kommt zu Jesu, ihn anflehend (παρακαλῶν), ja **fussfällig** (καὶ γονυπετῶν) flehend, und spricht zu dem, der schon so Viele von mancherlei Qual befreit hatte (1, 23. 34. 39): wenn mir auch kein Mensch helfen könnte: so du **willst, hast** du die Macht (δύνασαι), mich rein zu machen! (v. 40.)

Der Galiläer des Mc. gedachte wohl des Gottesmannes im A. T., des Elisa (2 Kön. 5), der dem syrischen Hauptmann Naëman von der Qual des Aussatzes geholfen hatte. Er gedachte zugleich der grossen Verheissung bei Jesaja 35, 1—10, wann der Herr komme und uns rette (ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς): dann werde jedes Leid und Gebrechen aufgehoben, und nicht blos der Blinde sehen, der Lahme aufspringen, der Lallende reden, die Wüste wasserreich werden, sondern es werde auch (v. 8) „der Weg rein werden, und **kein Unreiner mehr dort durchgehn** (οὐ μὴ παρέλθῃ ἐκεῖ ἀκάθαρτος)". Und die Versprengten werden auf reinem Wege wandeln und nicht mehr verirren (οὐ μὴ πλανηθῶσιν)! — Dessen gedenkend hofft auch der **Unreinste** von dem zum Retten Gekommenen Hülfe, und erfleht sie von dem Gesandten Gottes, als seinem Stellvertreter fussfällig (40).

Der Geistes-Gottessohn (1, 11) täuscht seine Hoffnung nicht: er hat Erbarmen mit dem von Allen verstossenen Unreinen. Er streckt seine Hand zu ihm aus, ihn zu erretten (ἐκτείνας τὴν χεῖρα), und mit dieser Berührung (ἥψατο) **ist** der Ausgestossene gereinigt: v. 41—42. Das hat Jesus in seinem ganzen geschichtlichen und weltgeschichtlichen Leben gethan: er hat auch dem Unreinsten Reinheit, dem Verstossenen Rückführung, dem Gequältesten Heil dadurch gebracht, dass er seine Errettung gewollt, seine Berührung nicht gescheut, ihm die errettende Hand gereicht hat! Wesentlich dasselbe hat er auch den Zöllnern und Sündern gethan, die gleich Aussätzigen **in** Israël verstossen waren, wie dem Heidenmenschen, der von Israël verabscheut und ausgestossen war, gleich dem Aussätzigen. Noch Apoc. sah in dem Götzendiener den Greulichen und Eckelhaften, der „draussen" abzuschliessen sei[1]). Dies rei-

1) Apoc. 21, 8 sind die εἰδωλολάτραι die „ἐβδελυγμένοι" die Eckelhaften

nigende, zurückführende Wirken Jesu überragt in der That Alles, was vorher im Gottes-Land vorgekommen ist. Wohl hat Elisa den Heiden Naëman vom Aussatz geheilt, aber durch Verordnung von wiederholtem (7maligem) Bade im Jordan, und nur durch Boten vermittelt (2 K. 5, 10 f.); er hat den Aussätzigen nicht berührt, wie dieser erwartet hatte, ihn nicht berühren wollen, vielmehr jede Berührung vermieden, die εἰς τὸν αἰῶνα verpönt bleibe! (cf. v. 11 f. 27). Denn den Aussatz kann kein Mensch anrühren, ohne selbst unrein zu werden, wie in des Juden Auge jede Berührung auch der „Sünder"-Welt in und ausser Israël unabwendbar befleckend erschien. Erst Jesu war es vorbehalten, den Unreinen berühren zu können, ohne unrein zu werden, und über die alte Schranke, des Gesetzes, wie der Propheten hinaus mit Einem Male den Bann der Unreinheit oder Verworfenen aufzuheben (εὐθὺς ἀπῆλθεν ἡ λέπρα v. 42). — Unheilbar war der Aussatz freilich nicht, aber einer langwierigen, qualvollen Reconvalescenz bedürftig: da war es schon ein „grosses Wort" (μέγας λόγος 13), wenn es hiess: λοῦσαι καὶ καθαρίσθητι! nun nach Erfüllung des Gebotenen erst folgte: καὶ ἐκαθαρίσθη (2 K. 13. 14). Wie viel grösser ist's also, wenn es bei Christus einfach heisst: θέλω, καθαρίσθητι... καὶ ἐκαθαρίσθη (Mc. 41—42)! Solche Geistes-Macht ist wie die des Allmächtigen, solch' erlösendes Wirken ist überisraëlitisch, erscheint übermenschlich, ist gottähnlich.

2) 43—44. Der Wille der Anbetung Gottes allein. Der Aussätzige hatte fussfällig den heilbringenden Gottes-Mann um Hülfe angefleht (γονυπετῶν 40): dem göttlich erbarmungsvollen Willen (θέλω, καθαρίσθητι) war die gottähnliche That gefolgt: was nun ist die Empfindung des Erretteten? Er blieb zu Füssen liegen (γονυπετῶν), um anzubeten den Gottesmann, der gottähnlich will und wirkt und über alles Gesetz hinaus sei! Mc. braucht das nicht erst auszusprechen: er lässt das nach dem Anfang Jeden empfinden. Ergrimmt aber (ἐμβριμησάμενος) weist Jesus solches Sinnen zurück und von sich (ἐξέβαλεν): er will keine Anbetung, wie der Gottesbote in der Apocal. 19, 10 keine wollte, sondern entschieden abwehrte. Er will auch die Heilsthat nicht ausposaunt haben (μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς), die in der Stille geschehe und nur von dieser Stille (geistigen Wirkens) aus zu verstehen ist. Er will nicht vor der Zeit (ehe er zur Rechten der Macht ist) gepriesen werden,

κατ' ἐξοχήν = den Aussätzigen, und draussen hin (ἔξω) gehören diese „Hunde, Giftmischer, Hurer, Mörder, Götzendiener", die Verbrecher gleichen Verworfenen überhaupt (22, 15).

am wenigsten die Menschen zur Vergötterung Seiner versucht wissen. Nur hinauszugehen hat der Mann und sich als reingeworden, zugleich als wahren Gottesverehrer zu documentiren. Dem Priester Gottes hat er sich zu zeigen, und dem Allmächtigen sein Dank-Opfer darzubringen, das Mose geboten hat (3 Mos. 14, 10). Der Geistesgottessohn leidet keine Anbetung Seiner, und gebietet einfach das Dank-Opfer an Gott selbst, den Urheber der Erlösung. Der gereinigte Israëlit bleibe Gottesverehrer, wie der Gottgesandte, Jesus selbst: das soll ihnen zum Zeugniss dienen (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς).

II. 45—46. Der Erfolg ist jedoch unabwendbar ein anderer. Indem der Gereinigte der Welt zurückgegeben ist, kann er gar nicht lassen zu sagen, wer ihm dies Heil gebracht hat: überall, wohin er kommt, verkündiget er (πολλὰ κηρύσσειν) das grosse Erlösungswort (τὸν λόγον), das Jesus ihm gesagt hat, wie aller Unreinen-Welt. So wird der von Jesu Errettete ein Verkündiger seines erlösenden Thuns, wie jeder von ihm Erlösete ein Verkündiger und Verbreiter der Erlösungsbotschaft wird! Ist also auch für jedes Heilswirken Stille verlangt, und jedes Prahlen, gar jede Versuchung zur Vergötterung des Heilandes abgewehrt: so ist doch dies allgemeinste Kundwerden die unabänderliche Folge. Und dies gehört zu jedem Thun, oder Geisteswirken Jesu. Trotz der gewollten Stille macht sich das errettende Wort immer allgemeiner Bahn (διαφημίζεται ὁ λόγος); von allen Seiten strömen sie endlich herbei (πάντοθεν), und mag er noch so sehr jedes Aufsehn vermeiden und dem Gaffen und jedem Auflauf der Städte sich entziehend (οὐ φανερῶς εἰςελθεῖν) draussen die Verborgenheit suchen (ἐπ' ἐρήμοις τόποις): in jeder Verborgenheit wird er immer wieder und immer allgemeiner Alle anziehen. Gerade die Erlösung des Unreinen hat Jesum allgemein kund gemacht!

Das Ganze (40—46) zeichnet also an Einem Beispiel das erlösende Wirken Christi nach Weise und Erfolg. Göttlich gross ist sein Erretten der Unreinen und Verstossenen und über Alles hinausragend, was hergebracht, gesetzlich, menschlich war: doch soll nur Gott die Ehre gegeben werden, die Anbetung und das Opfer des Dankes (40—44). Und wie entschieden auch für ein wahrhaft christliches Wirken die Stille verlangt wird: so ist die Folge des errettenden Thuns doch die allgemeinste Kundwerdung und das Herbeikommen Aller (45—46).

Dies Alles konnte am Aussätzigen besonders treffend gezeichnet werden; er war in seiner Verstossung draussen, in der Ver-

borgenheit; seine Rückkehr in die Welt wurde so unabwendbar allgemein verkündigend. Er war am ersten versucht zur Anbetung des Gottgesandten, der über alles Gesetz und die Propheten hinaus wirkend, doch die Anbetung Gottes allein will. Alles aber, was am Aussätzigen besonders klar sich zeigt, gilt von allem Christus-Wirken, zu aller Zeit.

V. 40. Über die λέπρα vgl. Ewald, Alterthümer p. 179. Trusen, Bibl. Krankheiten p. 103 ff. (Mey. Mt. p. 197). — παρακαλεῖν herbei-rufen, direct so Lc. Apg. 28, 20; näher 1) Einen an-rufen zur Hülfe (wovon παράκλητος, advocatus, der zum Beistand Gerufene): flehentlich bitten, implorare, mehr als αἰτεῖν, rogare (2 Cor. 12, 8). Bei Mc. so nur hier. 2) Einen an-rufen zur Ermahnung; ermuntern; 3) Einen zu sich rufen: ihm tröstend zureden, so LXX und N. T. gewöhnlich. — γονυπετεῖν, genibus volutari, adgeniculari (It.), Einem zu Füssen fallen, sei es zur Verehrung Mc. 10, 17 par. (Mt. 27, 29) oder zu brünstiger Bitte wie hier (und Mt. 17, 14). — προςκυνεῖν ist niederfallen auf das Gesicht, zur Huldigung oder Anbetung. Apoc. 19, 10 sagt: ich fiel vor seine Füsse (ἔπεσον ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ) um ihn anzubeten (προςκυνῆσαι αὐτῷ). In dem παρακαλῶν „καὶ" γονυπετῶν, λέγων liegt die besondere Betonung des zu Knieenfallens: anflehend, „ja" kniebeugend, indem er sagte (was er flehte). Die spätere Einfügung von γονυπ. „αὐτὸν" „καὶ" λέγων schwächte dies ab. — 41 σπλαγχνίζεσθαι: die Eingeweide rühren sich, das Innere erbarmt Mc. 6, 34. 8, 2. 9, 22. — 43 ἐμβριμήσατο αὐτῷ: schnaubte ihn an, ergrimmte über ihn, fuhr ihn hart und erzürnt an (Mc. 14, 5 und Mt. 9, 30). βρίμη (mit βρέμω verwandt) ist das Toben, Wüthen, Schnauben bei Thieren; das Grimmigsein, Schnauben, Schelten bei Menschen. Das ἐμβριμᾶσθαι (It. irasci) ist so viel mehr als ἐπιτιμᾶν (It. comminari). Bei Jo. 11, 33. 38 ergrimmt der Gottmensch (am Grabe des Lazarus) ἐν ἑαυτῷ — bei sich: nämlich über den unverträglichen verstockten Unglauben der Judenwelt. Dieser Stelle zu lieb hat die Vulgär-Exegese eine allgemeinere Bedeutung „warm werden" substituirt, um „Mitleid und Trauer" herauszubringen; wie gänzlich sprachwidrig, darüber vgl. C. F. A. Fritzsche in Hall. Allg. Lit.Zeit. 1840. n°. 100. — Hier ist der Zorn Chr. am Platze über den γονυπετῶν v. 39, der zu Füssen blieb, um anzubeten. Es ist sinnig und innig vom Darsteller, dass er die göttlich grosse Thatsache (v. 41—42) reden lässt. Zugleich mag er Apoc. 19, 10 im Auge haben. Der Seher wollte den Engel anbeten, da er der Göttlichkeit seiner Kunde inne wurde (ἔπεσεν: προςκυνεῖν Mc. γονυπετῶν): aber dieser sprach: wahre dich (ὅρα μή Mc. ὅρα μηδέν): ich bin dein Mitknecht, bete Gott an! Mc. hat in der Nachbildung des Apokalyptikers in dieser ergreifend wahren Mahnung nur den Schritt weiter gethan, dass der Menschen-Sohn über dies Anbetenwollen auch zürnt [1]. — 43 ἐξέβαλεν .. ἐξελθὼν (45) — hinaus in die Welt, weg von seinem Kreis. Es ist kein Haus gemeint (gegen

1) Mey. hat das Wort ἐμβρ. erklärt, aber verflüchtigt den Sinn so, dass Nichts von dem ganzen Zürnen bleibt. Er hätte auch hier vom Fortschritt über Baur hin (R. J. S. 219) lernen sollen, der ja überhaupt den Mc. nur anstaunte.

Mey. Holtsm.), schon weil keins genannt ist, wie doch Mc. sonst thut, wo er eins verlangt (1, 29. 3, 1. 20. 7, 24. 8, 27. 9, 33); auch ist keins zu nennen, da der Aussätzige „draussen“ zu weilen hat, „auf dem Wege“ (v. 39) Jesum angeht. — ἐξέβαλεν αὐτὸν εὐθύς: mit Ungestüm und entschieden weist er den von sich ab, und an seine Pflicht, hinauszugehn in die Welt, um sich als Gereinigten zu documentiren. — 44 ὅρα, μή! vide ne, sieh dich vor: Apoc. 19, 10. — μηδενὶ μηδέν nemini quicquam, nicht das Geringste. Wie J. bei Mc. überall seine Göttlichkeit oder Messianität (bis zur Auferstehung) verborgen, nicht ausgekündet haben will (s. zu 1, 24. vgl. 1, 34. 3, 12. 8, 26. 8, 30. 9, 9), so wird das hier verschärft, weil der Mensch selbst in Gefahr war, Jesum zu vergöttern, und durch Verbreiten auch Andere zu solcher Vergötterung verleiten konnte. ὕπαγε! ἄγειν ist bei Mc. in compositis stets intransitiv (παρ — προ — ὑπάγειν). ὑπάγειν sein regelmässiger Ausdruck für „hinziehen“ 2, 11. 5, 19. 34. 6, 31. 33. 38. 7, 29. 10, 21. 52. 11, 2. 14, 13. 16, 7. Lc. dagegen hat dafür in allem ihm Eignen πορεύεσθαι, Mt. wechselt je nach den beiden Quellen mit beidem ab. Mc. Cathol. 16, 9—18 zeigt schon durch wiederholtes πορεύεσθαι die dem Mc. fremde Hand. — „ἃ“ προςέταξε: die Dank-Opfer gegen Gott: 3 Mos. 14, 10. — εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, nicht blos τῷ ἱερεῖ, sondern allen Menschen, in deren Mitte du zurückkehrst: für sie soll es bezeugt werden, dass du reingeworden, ihrem Kreis zugeführt bist, und zugleich, dass ich die Gott-Verehrung will wie Moses selbst. — 45 ἐξελθὼν von Jesu Kreis (v. 43). Aber in diesem ἐξῆλθεν κηρύσσων liegt schon die Hinweisung auf 6, 12 f. wie auf 16, 20. — τὸν λόγον, nicht „die Sache“ (De Wette, was λόγος im N. T. nicht heisst, nur ῥῆμα ist דָּבָר), auch nicht blos das eine vorangehende Wort (θέλω καθ., Fritzsche), sondern „die Geschichte“ (Luth.), die Erzählung des Vorfalls (Mey.), so sachlich die Kunde von dem ihm erschienenen Heiland. In Jesu Munde heisst dann (alsbald nachher 2, 1) ὁ λόγος absolut gesetzt die Frohbotschaft von dem genaheten Gottesreich, die zu Anfang ausgesprochen ist.

Ist der von Jesu Gerettete ein Verkündiger des Ev. geworden, für alle Welt, die fortan zu dem Heiland strömt (πάντοθεν), auch wenn er noch vor der Welt verborgen war: so liegt in dem ganzen Lehrbild von der Erlösung des Verstossenen (40—46) ein treffender Abschluss des ganzen Lehrtheils vom Anfang oder vom Wesen des Wirkens Christi (1, 14—46). Dieser enthält vom ersten Auftritt an (1, 14), bis zu diesem Ende das Evangelium, in totum. Im Kleinen, Anfänglichen liegt das Ganze, das Wesen des Ganzen. Da die Reichsverkündigung und die Gemeindesammlung, die erste: 16 f.! Da die neue Lehrweise in der Synagoge Israëls, über sie hin, weithinaus reichend bis in Mitte des Götzenreiches 21 f. Da die wahre messianische Heimat, nicht in Zion, sondern in der Fischerstadt und ringsumher 29 f.! Da die gottähnliche Erlösung! Den Schluss bildet das Ausgehn eines Boten der Erlösung durch Jesus, der für alle Welt (παντ.) ver-

kündigend wird, ein Vorbild für den Schluss des Evangeliums selbst, (Mc. 16, 14. 20); sie gingen in alle Welt und verkündigten das Wort überall (τὸν λόγον ἐκήρυξαν πανταχοῦ).

Lc. 5, 12—16: 4, 27. 7, 22. 17, 11—19.

Die paulinische Neuerung des Lc., das Aergerniss in der Sinnen-Patris der empfänglichern Heimat voranzustellen (4, 16—30) und die Jüngerberufung zu verschieben (auf 5, 1—11), hat den ganzen Anfangs-Theil des Mc. so durchkreuzt, dass die Bedeutung des Schlussabschnittes vom Aussätzigen als eines Abschlusses davon nicht mehr klar blieb. Aber mochte dadurch die Aussatz-Heilung ihm eine vereinzelte That werden: Lc. hat die A.T.liche Wurzel und den geistigen Sinn davon so völlig verstanden, dass er den Mc.-Grund diesmal um so reicher erneut.

I. Die ältere Aussatz-Reinigung (Lc. 5, 12—16). Das einzelne Bild bei Mc. sollte ein einzelnes Geschehn, und dazu um so prosaïscher werden. Gleich zu Anfang (v. 12) war Lc. genöthigt zu ändern: „καὶ ἐγένετο, dass er war ἐν μιᾷ τῶν πόλεων: καὶ (da) kam ein Mensch voll Aussatz". Wie? In einer „Stadt?" Es durfte ja kein Aussätziger ein Haus betreten (Ewald, Altherth., bei Mey. zu Mt.). Und welch eine Art zu berichten! „Es war einmal, dass er war!" Lc. weiss nicht: wo und wann; er verlangt nur eine specielle Gelegenheit. Er verknüpft so gewaltsam, weil er durch seine paulinische Neuberufung der Jünger, den Fischzug bei Kapharnaum (5, 1—11), aus dem alten Zusammenhang gekommen ist. Der Umzug durch Galiläa, durch den das Ev. auch in die „andern Städte" gebracht werden sollte (Mc. 1, 38—39. Lc. 4, 43—44), hatte zu dem draussen hausenden Verstossenen geführt (Mc. 40). Dies war bei Lc. durch das Nachholen des Jüngerrufes so verdrängt, dass neu anzuknüpfen war. Der schon Lc. v. 44 beschlossene Umzug konnte nun doch nicht noch einmal ganz so wiederholt werden; also lässt es Lc. bei der Anknüpfung an „eine" der Städte, deren vorher (38: ἑτέραις πόλεσιν) gedacht war; „das war nun einmal" nach jenem Uebergang. Nicht besondere Tradition (Mey.), sondern besondere Consequenz der paulinischen Neuerung vorher, gab dies ein. — Im Weitern kann Lc. sein „κύριε" Rufen nicht lassen v. 12. Und unbegreiflich schien das Anschnauben (ἐμβριμ.) trotz des Erbarmens (σπλαγχν.) vorher: der Prosaïker übergeht beide Ausdrücke der Empfindung (v. 13). — Beim Schluss (v. 15—16) stiess es an, dass der Geheilte das Verbot „des Herrn" gar nicht gehalten, ihn so gering geschätzt habe; Lc. (16) lässt es bei dem Resultat: „Um so mehr (μᾶλλον) gieng das Wort aus". Aber wie nur verständlich ohne den Grundtext, den Lc. excerpirt? — Dass J. sich den Städten nicht mehr aussetzen wolle (Mc. 46), schien entgegen dem ausdrücklichen Vorsatz (Mc. 38. Lc. 43) in die „andern" Städte zu gehen (Lc. om. 16). Das Suchen der einöden Orte aber (Mc. 46) schien demselben Prosaïker auf ein „Beten" hinauszukommen (Lc. v. 16), das Mc. (35) vorher gegeben hatte, wo es am Auferstehungsmorgen allzu stark an das höhere „Eingehn zu Gott" erinnerte. Die Weiterschiebung an diese Stelle half Beides prosaïsiren! — Dass man πάντοθεν (also doch wohl auch von Heidenländern) zu J. gekommen sei (Mc. 46) schon

jetzt: schien bei solcher Vereinzelung der Erzählung viel zu früh, und erst später (bei Mc. 3, 7 f. Lc. 6, 18 f.) denkbar: nur Galiläer werden zahlreich gekommen sein, d. h. in seiner Multiplication des ὄχλος von Mc., „οἱ ὄχλοι“ (Lc. 16). Bei solchen Massen aber pflegt Lc. die beiden Zwecke „zu hören, und geheilt zu werden“ zu verbinden (6, 18 f. 9, 11), war hier auch nur der letztere am Platze. Aus dem Lehrbild ist somit eine Legende geworden.

II. Die Erneuerung, in höherm, geistigem Sinne: Lc. cp. 4. 7. 17. Wer könnte verkennen, dass die bei Mc. erzählte Aussatzreinigung die des A.T.lichen Propheten Elisäus (2 Kön. 4) weit übertrifft? Dass sie zugleich das grosse Jesajah-Wort (B. Jes. 35, 7—10) vollends erfüllen hilft! — Bei Mc. war an dem einen Falle, bei dem Israëliten Galiläa's, doch zugleich das ganze Aussatzthum gezeichnet, das den Heiden betraf, wie den Naëman zu Elisa's Zeit (Lc. 4, 27), ja den Heidenmenschen ganz besonders! (Lc. 17, 11—19.) Wer auch könnte das geistige Wirken verkennen, das in der Aussatzreinigung besonders sich kund thut, so körperlich diese auch bleiben mag? Sie bezieht sich auf Mehr als Einen Erlösungs-Act, und erneut durch das ganze Christenthum hin sich allezeit (Lc. 7, 22). Diese interpretirenden Gedanken spricht Lc. also aus: 1) Lc. 4, 27 stellt er das A.T.liche Vorbild der Aussatzreinigung im Ev., die That Elisa's an dem Heiden Naëman ausdrücklich auf, als ein Programm seines ganzen Ev.'s vom Rechte des Heidenapostels (4, 16—30). Da die Sinnen-Patris so unempfänglich war (wie Mc. 6, 1 f. sagte): so gehöre das christliche Heil fortan (seit Marcus' Zeit) immer entschiedener dem Heiden wie der Heidenmutter des Elia (1 Kön. 19. Mc. 7, 26 f.), so dem Aussätzigen des Elisa (2 Kön. 5. Mc. 1, 40 f.), dem Heidenhauptmann. Ja, sagt Lc., in seinem paulinischen Eifer sich etwas überstürzend (vgl. m. Ev. Markion's, S. 134 f.), nur den Heiden werde Hunger gestillt (1 Kön. 19), nur ihnen der Aussatz geheilt! (2 Kön. 5.) — Weiter 2) zeigt Lc. (in der ersten Lc.-Einschaltung von 6, 20 — 8, 4) 7, 22: „die Blinden sehn, die Lahmen gehn, die Aussätzigen werden gereinigt (οἱ λεπροὶ καθαρίζονται)“! So erfüllt sich B. Jes. 35 1—10 gänzlich, auch in seinem Zusatz οὐ μὴ παρέλθῃ ἐκεῖ ἀκάθαρτος: d. h. ἐκεῖ οἱ ἀκάθαρτοι καθαρίζονται. Das Propheten-Wort über die allgemein geistige Erweckung in und um Israël, die bei Gottes Parusie eintreten müsse, sei durch das ganze Ev. (nach Mc.) erfüllt, und in Einem Gesammtbild (ἐν ὥρᾳ μιᾷ) anzuschauen, im Besondern für den A.T.lichen Standpunkt Johannes des Täufers (Lc. 7, 18 ff. s. zu Mc. 1, 14. 9, 10 f.). So werden auf Einen Schlag alle Wunder des Ev. recapitulirt: Blinde, Lahme geheilt, und „von Geisseln“ im Besondern: καὶ ἀπὸ μαστίγων: μάστιξ ist aber specifisch צָרַעַת, d. h. Aussatz, die schwerste Geissel oder Plage. Lc. hat also in dieser Einen „Stunde“ das ganze Thun Jesu (im Mc.-Ev.) zusammengefasst, wie es allezeit sich erneut hat, immer gleich gross, gleich erfüllend das A. T., das weltgeschichtliche Thun Christi, das Israël und die Heidenwelt gleich umfasst. — Endlich 3) heilt Lc. (in der zweiten Lc.-Einschaltung von 9, 51 — 18, 5) 17, 11 — 19 „zehn“ Aussätzige, auf einem Umzug wie Mc., aber auf dem grossen Umzug, den er an die Stelle von Mc. 1, 39. 6, 6 und 6, 30—8, 24 stellte, um das apostolische Ziehen durch alles Heidenland, wie Samarien, vorzubilden. An dieser Stelle sollte das christliche Erretten der Heiden-Welt von ihrem „Aussatz“, seine

besondere Ausprägung erhalten. Auf dem Wege „durch Samarien also, und durch Galiläa“ (wie bei Mc. 1, 39 f. auf dem Weg durch ganz Galiläa, dem ältern Abbilde auch des Heidenlandes) nahen ihm zehn Aussätzige (wie Mc. 1, 40 der Eine). Sie stehen hier von ferne her (πόρρωθεν, wie der Syrer zu Elisa's Zeit πόῤῥωθεν kam) und erheben ihre Stimme: Jesu, erbarme dich unser (11—13, wie der blinde, ausgestossene Heide Mc. 10—46). Er sagt einfach: gehet hin, zeiget euch den Priestern (nach Mc. 1, 44). Und auf dem Wege wurden sie rein (also nun selbst ohne die Berührung, die Mc. so treffend gab; so doppelt den Elisa übertreffend „tacita voluntate, solo verbo“, wie Markion betonte). Einer aber erhob mit lauter Stimme Gott (δοξάζων τὸν θεόν, — that also Das, was bei Mc. 45 im Grunde gefordert wird), und kehrte zurück, zu Jesu Füssen fallend (πεσὼν πρὸς τοὺς πόδας 16, Mc. γονυπετῶν), ihm zu danken (εὐχαριστῶν). Und der gerade war ein Samariter (nach dem Syrer zu Elisa's Zeit 4, 27). Sind aber nicht zehn rein geworden? Wie kommt es, dass einzig der Nichtjude (οὐδεὶς εἰ μὴ ὁ ἀλλογενής 18) Gott die Ehre gegeben hat (δοὺς δόξαν τῷ θεῷ)? Es ist nicht anders: nur dieser Heide, der die Gnade verdankte (εὐχαρίστησεν), hat den rechten Glauben gehabt, und dieser Glaube ist es, der ihm die Rettung, d. h. erst die wirkliche, die geistige Reinigung gebracht hat (ἡ πίστις σέσωκέ σε 19). — Dem Programm des Lc. (4, 27), wonach zu Elisa's Zeit vorbildlich nur dem Heiden die Reinigung ward, scheint es zu widersprechen, dass hier zehn gereinigt werden, darunter nur ein ἀλλογενής: aber es ist die significanteste Erklärung aller Aussätzigen-Heilung im Ev., auch der bei Mc. In Wahrheit, oder geistiger Weise wird nur derjenige gereinigt, der die χάρις θεοῦ erkennt, und verdankt (εὐχαριστεῖ), der also die wahre πίστις hat, die auf die Gnade baut, wie es für den Nichtjuden das Charakteristicum ist. Mag auch noch so mancher Israëlit leiblich die Gnadengabe des Gottessohnes in Israël erfahren haben, den Propheten übertreffend (Mc. 1, 40 f. Lc. 5, 12 f. 17, 11 f.): die wahre Aussatz-Reinigung ist eine geistige, die dem Heiden (Naëman) vor Allem zu Theil wird, und allezeit sich erneuern kann und wird (Lc. 7, 22): überall wo die πίστις zu Haus ist. Sie hat den Einen gerettet (σέσωκέσε) und rettet Jeden. Die Lc.-Geschichte von den 10 Aussätzigen ist Nichts als die Mc.-Geschichte von dem 1, nur erneut durch Versenken in die A. T.liche Quelle, zu um so deutlicherer Hervorhebung der geistigen Seite in diesem, wie allem Wunderwirken bei Mc.: ein trefflicher Commentar dazu, den Markion seinerseits trefflich erläuterte.

Mt. 8, 1—4; 11, 5.

Der nachfolgende Judenchrist verwirft alle zu greiflichen Paulinismen bei Lc., theils das schroff-paulinische Programm dieses Ev. (4, 23—30), theils die tendenziöse Bevorzugung des Nicht-Juden (Lc. 17, 19 f.), der erst durch die πίστις in Paulus' Sinne die Reinigung in Wahrheit fände. Er bleibt auch hier I. vor Allem bei der Mc.-Grundlage: Mt. 8, 1—4. a) Den Hauptheil (Mc. 40—44) gibt er wesentlich wieder, nicht ohne Blick auf Lc. (5, 12 f.). Mit ihm stimmt er (v. 2) in das κύριε Rufen. Nach Lc. verstand er nicht mehr das ἐμβριμᾶσθαι, nicht mehr die Betonung der Verehrung Gottes allein. Dabei kürzt er unglücklich ab „καὶ ἡ λέπρα verliess ihn καὶ ἐκαθαρίσθη“ zu einem

„ἡ λέπρα ἐκαθαρίσθη!“ Wie? Der Aussatz wird „rein?“ O Epitomator! — Das Opfer des Dankes aber gegen Gott, was Mc. durch „ὅ“ προςέταξεν Μωϋσ. ausdrückte, verdeutlicht er durch „τὸ δῶρον, ὅ“. b) Dagegen hat Mt. die Geschichte an neuer Stelle. Bei Mc. kommt der Verstossene nach dem Wirken in Petri Haus (natürlich): bei Mt. steht er vor demselben Wirken in Petri Haus. Schrecklich für Prosaiker oder Harmonisten: einfach für die philologische Kritik, für wirkliches Suchen geschichtlicher Einheit. Der Widerspruch des Nach-Matth. gegen Mc. (und Lc.) steht gar nicht allein; er bleibt ja, wie meist übersehen, auch in der merkwürdigsten Harmonie mit Mc.: 1) Bei Mc. erfolgt die Heilung auf oder nach einem ersten Umzug (1, 39. 40): bei Mt. geradeso; denn 4, 23 — 8, 5 ist Ein grosser erster Umzug. 2) Bei Mc. kommt der Aussätzige unmittelbar vor einem Rückkommen nach Kapharnaum (Mc. 2, 1 nach 1, 21): bei Mt. geradeso (8, 5 nach 4, 13). Das Gemeinsame überwiegt noch die Differenz. Woran nun liegt diese seltsame concordantia discors? An Nichts, als daran, dass Mt. die Lc.-Bergrede zum Programm seines Ev. machen wollte, sie in den Anfang brachte, an die Stelle des erstaunenden Lehrens (Mc. 1, 22: Mt. 7, 28 f.), auf den ersten Umzug in Galiläa (Mc. 1, 39): also für Mt. nach 4, 23 ff., oder nach der darein gefügten Bergrede (7, 29)! Mt. war durch diese grosse Bergrede-Neuerung, durch diese Combination von Lc. *mit* Mc., absolut genöthigt, den Mc.-Gang etwas zu durchbrechen: aber ist Solches für jeden Combinator verschiedener Quellen unabwendbar, so versteht es doch jeder Harmonist, trotz des Bruches in Einzelnem die Einheit „im Ganzen“ zu erhalten. Doch welcher Harmonist verriethe sich nicht? Der urchristliche Combinator hat es auch gethan. Der erste Umzug (Mc. 1, 39) musste die ganze Menge herbeiführen, welche sich (nach Mc. 3, 7 ff.) bei Lc. 6, 18 f. versammelt, um die Bergrede anzuhören. Bei dem Combinator also schon 4, 23 f. versammelt, Zuhörer der Rede, ausbrechend in das Lob, das die Menge Mc. 1, 22 anstimmte (Mt. 7, 28. 29), kann dieses anhängliche Volk nicht sogleich den Bergredner verlassen, sondern umgibt ihn verehrungsvoll, den neuen Mose, der ja schon bei Mc. nach dem Herabkommen umgeben war von Massen (Mc. 3, 19 f.), was Lc. (6, 17 ff.) noch näher ausführte. Mit Sinn und harmonistischem Tact lässt also Mt. 8, 1 die entzückten Haufen (Mt. 7, 28) herabgehen mit ihm, — ehe es zum zweiten Eingang nach Kapharnaum kommt (Mt. 8, 5). Am Ende aber dieses Umzuges vor dem zweiten Einzug nahete der Aussätzige! (also 8, 1—4). c) Nach so kunstvoller Herstellung der Harmonie mit Mc. schrieb Mt. den Grund-Bericht über die Aussatzheilung um so ruhiger nach: auch die zweite Abtheilung, das Wort an den Geheilten „sag's nicht weiter“ (ὅρα, μηδενὶ εἴπῃς), sondern bring' das Opfer, zur Ehre des Gesetzes! (v. 4). — Aber wo stehen wir denn? Der Heilbringer ist von ganzen „Haufen“ umgeben, ja von der ganzen Welt Palästina's (4, 23—25): und er gebietet dem inmitten davon Geheilten die Sache geheim zu halten? Das ist Widersinn, sieht Jeder (Wilke, Ritschl, Hilgenfeld, Weiss, Holtzmann). Mt. hat hier (vor lauter Freude über des Gesetzes Preiss) gedankenlos einen fremden Grundtext nachgeschrieben. Dies Verbot hat seinen Sinn, wenn die Heilung im Verborgenen geschehen ist, und nur dann. Also ein neues Zeichen, dass Mt. die Bergrede (des Lc.) und die zugehörigen Haufen in eine falsche Stellung

gebracht hat (Hilgenf.). Nach dieser Einsicht reinigt sich Mt. (4, 12 — 8, 4) zu diesem, sehr viel kürzeren Anfang: „Nachdem der Täufer überliefert war . . . verkündigte J. das Gottesreich (s. zu 1, 14), wählte die vier Jünger (4, 12—22) und . . . heilt den Aussätzigen, irgendwo in der Stille (8, 2—4). Das resultirt für jede Kritik des Mt. (Hilg.). Aber wer kann dann noch verkennen, dass unser Mc.-Text dieser Grundlage für Mt. am nächsten steht, oder sie selbst ist? (Wilke, Ritschl). Und ist der Umzug, der für die Heilung „draussen, im Verborgenen" doch indicirt bleibt, wo anders denkbar, als nach dem Eingang in Kapharnaum? (nach Mt. 8, 5: Mc. 1, 21). — d) Endlich fehlt dem Mt. die zweite Hälfte der Geschichte (Mc. 45—46): das allgemeine Kundwerden, der Gang in die Einöden nebst dem Zuströmen der Menge πάντοθεν. Natürlich nach der Voranstellung der Bergrede und Zubehör! Dafür war ja das allgemeine Kundwerden und Zuströmen schon vorher (Mt. 4, 23 f.) nöthig geworden (vgl. Wilke S. 608. 611). Der Umzug (Mc. 7, 39: Mt. 4, 23) hatte sich obendrein durch die Erweiterung (Lc. 6, 18—49) schon so ausgedehnt, dass es Zeit war, nun ohne Umschweife endlich nach Kapharnaum zurückzukommen 8, 5: mit Mc. 2, 1 (nach dem Aussätzigen) und zugleich mit Lc. 7, 19 (nach der Bergrede). Also ist die Schlussscene bei Mc., die schon den Prosaïker Lc. stiess, bei dem Combinator völlig in den harmonistischen Papierkorb gefallen, gleichwie der Schluss von dem messianischen Heimatsbild (Mc. 1, 35—39. Mt. 8, 17. S. ob.). II. Die schöne Gelegenheit, das ganze Ev. oder alles Heilswirken darin zu resümiren, die Lc. 7, 18 ff. geboten hatte, lässt er nicht ungenutzt (Mt. 11, 2 ff.); nur war es zu abenteuerlich (d. h. zu greiflich ideal), dass vor den Augen der Zeugen auf Einen Schlag alle möglichen „Geisseln" geheilt wurden. Fährt er nun dennoch fort mit Lc.: „die Aussätzigen werden rein" (Mt. 11, 5), so lässt er, bei seiner äusserlichen Wunderbetrachtung, und seinem Strich durch die 10 Aussätzigen des Lc., Jesum den Mund voller nehmen, als sich schickte, wenn der Eine Fall (Mc. 1, 40 f.) wirklich nur Einen bedeuten sollte.

Markion hat seinen Pauliner um so treuer wiedergegeben, und ihn so gut verstanden, dass er den Lc.-Text diesmal noch weitergebildet hat. 1) Die alte Aussatzheilung bewahrt er (no. 6 m. Ev. Mk. S. 155) wesentlich, und fand darin den Sinn (Tert. c. 9. Epiph. Sch. 1. Dial. p. 812), dass der Chr. des höhern Gottes den Aussätzigen in unendlich höherer Weise heilt, als der Prophet des Demiurgen, der 7malige Untertauchung bedurfte; indem er aber den Aussätzigen berühre, hebe er das Gesetz auf! Zur Durchführung dieses Sinnes corrigirte er den Lc. sinnreich. Chr. sagt hier zu dem Geheilten: bring das Opfer dar, aber nicht εἰς μαρτύριον „αὐτοῖς" wie bei Mc. Lc., sondern „ἵνα ᾖ μαρτύριον ὑμῖν!" (Tert. c. 9. m. S. 81. 150). Der Chr. des höhern Gottes erlaubt aus Güte dem Juden, was er nicht lassen könne (Tert. c. 9), betont aber um so ausdrücklicher seinen Abstand von sich und dem ganzen Judenthum (ὑμῖν). — 2) Sehr anziehend war für Markion die resümirende Scene 7, 21. 22, wonach die Heidenerrettende Macht Christi auch an dem „Aussätzigen" zu erkennen war. — 3) Noch mehr die weitere Ausführung der Einen Aussatzgeschichte zur Heilung von Zehnen, wobei Alles nur „tacita voluntate" ging, und wobei der wirklich Errettete ausdrücklich kein Jude war (Lc.

17, 11—19 bei Tert. c. 35. Epiph. sch. 48. m. S. 82 f.). Markion verstand so sehr den innern Zusammenhang zwischen Lc. 4, 26. 27 und Lc. 17, 11 f., dass er (laut Tert. und Epiph.) bei dieser Geschichte den Ausspruch des Lc. 4, 26 gab: „Viele Aussätzige waren in Israël, und nur der Eine, der syrische Hauptmann, ist von Elisäus gereinigt". Bei welchem Verse, ist nicht überliefert, aber wahrscheinlich nach den Worten: „er entsandte sie mit den Worten, zeigt euch dem Priester". Das gab den treffenden Sinn: ihr mögt dem Priester eure Reinigung kundthun, aber zugleich, wie hoch Chr. über jenem Propheten des Demiurgen stehe, der nur Einen heilte. Mk. hat zwar gnostisch einseitig geurtheilt, aber ganz richtig die Wurzel erkannt, welche die Geschichte der Zehn hat; es ist die von Lc. 4, 23 ff. gegebene Betonung des Elisa-Typus, der schon dem Mc. mit zu Grunde liegt. — Justin Mart. (Apol. I, 48) verstand so sehr die Erfüllung des Jesaja (35, 4. 5) durch die Heilung auch der Aussätzigen, dass er den Jesajah einfach selbst aussprechen lässt, was Lc. 7 (Mt. 11, 5) danach ausgeführt hatte: „Höret die Worte des Propheten: τῇ παρουσίᾳ des Messias wird der Lahme aufspringen .. die Blinden werden sehen, καὶ λεπροὶ καθαρισθήσονται und die Todten werden auferstehen"! Justin gibt hier aus dem Gedächtniss citirend (Credner, Beitr. I. Hilg., krit. Unters. S. 61) die ganz richtige Interpretation der evangelischen Scene bei Lc. (Mt.), aber auch die des Mc.-Gebildes selbst! — Logos-Ev. hat merkwürdigerweise kein Wort mehr von „Aussätzigen". Sie waren für den philosophischen Christen etwas stark abstossend und übelriechend, wie er auch die Berührung der Zöllner und Sünder anrüchig fand, diese ganze Unreinen-Gesellschaft ignobel oder gegen den guten Anstand, wie Strauss von den unsaubern Geistern erkannte. Freilich entbehrt Ev. Joh. so eines der tiefsinnigsten Sätze des ursprünglichen Evangelienbuches.

Die aneckelnde Unreinheit, die den Heiden aber auch den Verworfenen in Israël quälte und ausstiess, ist im innersten Nerv gehoben, wo immer sie Jesum um Hülfe anruft; der Bann der Unreinheit ist mit Einem Mal durchbrochen (εὐθὺς ἀπῆλθεν ἡ λέπρα: ἡ ἀκαθαρσία), wo Jesus die helfende Hand ausstreckt. Ob ein besonderer Aussatzfall zu Grund gelegen hat, in dem Jesu sinnliche Berührung so erschütternd wirkte, (wie es die physiologische oder dogmatische Kritik von Strauss ja immer weiter ausdehnt): kann hier ganz auf sich beruhen. Jedenfalls hat der Lehrbildner in dem Einen Fall das ganze genus von dem reinigenden Erlösen Jesu, sein weltgeschichtliches Werk in aller seiner göttlichen Grösse zusammengefasst. Jeder Verbrecher, der von der Gesellschaft ausgestossen ist, als unberührbar, wird an dem Aussätzigen gezeichnet, und der Gemeinde selbst für immer aufs ergreifendste vorgehalten, was sie in Jesu Namen, mit seiner Barmherzigkeit Kraft ihm nach sowohl vermag als soll.

Alles in den Schriften der Evangelien ist für uns geschrieben.

Und wie wir Jesu nach sein Kreuz zu tragen haben, mit ihm auferstehen sollen zum neuen Leben schon in dieser Zeit: so hat die Gemeinde des Auferstandenen die Fähigkeit und den Beruf, alle seine Wunderthaten zu thun, die bösen Geister allezeit auszutreiben, von jedem Zustand der Erschlaffung und Lähmung zu erwecken, und im Besondern auch dem noch so Aussätzigen ruhigen Muthes die Hand zu reichen mit dem göttlichen Willen: Du seiest rein, und er wird rein! Aber jede solche Errettung des sittlich Verworfenen und Verstossenen bedarf auch der Stille, und zur Sicherung der begründeten Reinheit vor Allem des unablässigen Ganges zum Heiligthum Gottes, ihm seine Gnade zu verdanken.

Anm. 1. Parallel mit der Reinigung des Aussätzigen ist alles andere Heilwalten für Unreine wie die Annahme der Zöllner und Sünder (Mc. 2, 12), so die Reinigung der Blutflüssigen (Mc. 5, 22 f.). Aber hier ist der Unreine der gesetzlich Verstossene, der „Zöllner“ der Verachtete oder Geschmähete, beides zum Abbild der heidnischen Sünderwelt; und die Blutflüssige stellt das arme jüdische Weib dar in der unheilbaren Qual ihrer Unreinheit.

Anm. 2. Die naturalistische wüste Deuterei, der „Aussätzige“ habe sich nur eingebildet, noch krank zu sein, und diese Einbildung (des Verrückten) habe J. beschwichtigt, von Eberh. Paulus her in die neuern „Leben Jesu“ immer ekelhafter progagirt, hat ihren Anhalt an Lc.' „Haus“, das kein wirklich Aussätziger betreten durfte, wird aber von Mc. klarem und scharfen Grund „mit Entrüstung“ zurückgewiesen.

Zweiter Theil des christlichen Wirkens.

Der berechtigte Fortschritt über das Judenthum.

2, 1 — 3, 6.

Erste Seite: Die jüdische Anschauung von Sünde und Sündern wird mit Recht überschritten 2, 1—17.

Erstes Lehrstück: Mit Recht vergibt der Menschensohn die Sünde. 1—12.

Und eingegangen zum andern Male (πάλιν) nach Kapharnaum 2 *im Verlauf von Tagen, ward gehört, dass er zu Hause ist. Und es versammelten sich so Viele, dass nicht mehr Raum war, nicht* 3 *einmal in dem Portal. Und er redete ihnen das Wort. — Und man kommt und bringt zu ihm einen* G e l ä h m t e n, *getragen von* 4 *Vieren und nicht im Stande heranzunahen zu ihm, wegen der*

Menge, dachten sie ab das Dach, da, wo er war, und graben durch und lassen herab das Krankenbett, worauf der Gelähmte nieder-lag. Jesus aber sah ihren G l a u b e n, *und spricht zu dem Ge-* 5 *lähmten: Kind! nachgelassen werden deine Sünden!*

Es war aber, dass einige der Gesetzesmänner dort nieder- 6 *sassen und sich besprachen in ihren Herzen: was redet Der dieserart? Er lästert! Wer ist im Stande, Sünden nachzulassen,* 7 *ausser Einem, Gott! Und da Jesus mit seinem Geiste sofort ver-* 8 *stand, dass sie derart sich besprachen bei sich: spricht er zu ihnen: Was besprecht ihr Solches in Euren Herzen? Was ist leichter, dem Gelähmten zu sagen „nachgelassen werden deine Sün-* 9 *den!" oder zu sagen „erhebe dich, nimm dein Krankenbett und gehe hin?" Damit ihr aber wisset, dass Macht hat der Menschen-* 10 *sohn auf Erden nachzulassen Sünden: spricht er zu dem Gelähmten: Dir heisse ich:* e r h e b e d i c h! *nimm dein Krankenbett und gehe hin in dein Haus! — Und er* e r h o b *sich, und sofort sein* 11 *Krankenbett nehmend, ging er hinaus vor Allen, so dass sie ausser sich kamen, und Gott priessen, sprechend: derart haben wir* 12 *niemals gesehn!*

Zweites Lehrstück: Er nimmt mit Recht auch Sünder an. 13—17.

E r s t e S c e n e. Den Zöllner beruft er zur Nachfolge. 13—14.

Und heraus ging er zum andernmale (πάλιν) zu dem Meer, 13 *und die ganze Menge ging zu ihm, und er lehrete sie. Und vorüber-* 14 *ziehend sah er den Levi, den des Alphäus, niedersitzend an der Zollstätte. Und er spricht zu ihm: werde mein Nachfolger! Und er stand auf, und ward sein Nachfolger.*

Z w e i t e S c e n e. Tisch-Gemeinschaft hält er mit den Sündern: 15—17.

Und es geschah, dass er zu Tische war im Hause von ihm: 15 *da waren auch viele Zöllner und Sünder mit zu Tische, mit Jesu und seinen Jüngern. Denn es waren ihrer Viele. Und nachfolgten* 16 *ihm auch Gesetzesmänner von den Pharisäern! Und als sie gesehn, dass er speissete mit den Zöllnern und Sündern, sprachen sie zu seinen Jüngern: Wie, mit den Zöllnern und Sündern speisst er, und trinkt Er? Und als es Jesus gehört, spricht er zu ihnen:* 17 *nicht Bedarf haben die Kräftigen eines Arztes, sondern die Kranken! Nicht bin ich gekommen, zu rufen Gerechte, sondern Sünder.*

Zweite Seite: Auch die jüdische Satzung wird mit Recht überschritten 2, 18—3, 6.

Erstes Lehrstück: Die traditionelle Satzung:

Wir können und dürfen das altjüdische Fasten nicht mehr halten. 18—22.

18 *Und es war, dass die Jünger des Johannes und die Orthodoxen Fasten hielten: und man kommt und spricht zu ihm: wesshalb halten die Jünger des Johannes und die Jünger der Ortho-* 19 *doxen Fasten, aber deine Jünger halten nicht Fasten? Und es sagte ihnen Jesus: Sind etwa die Söhne des Brauthauses im Stande, während der Bräutigam bei ihnen ist, Fasten zu halten? So lange* 20 *sie den Bräutigam bei sich haben, sind sie nicht im Stande, Fasten zu halten. Es kommen aber die Tage, wann weggenommen ist von ihnen der Bräutigam, und dann werden sie Fasten halten, — an jenem Tage.*

21 *Keiner ist, der einen Flicklappen von ungebleichtem Zeug aufnäht auf ein altes Gewand: sonst nimmt die Füllung von ihm her hinweg das Neue des Alten, und schlimmer wird der Riss.* 22 *Und Keiner thut neuen Wein in alte Schläuche: sonst wird der Wein die Schläuche zerreissen, und der Wein wird verderben wie die Schläuche! Sondern jungen Wein in neue Schläuche!*

Zweites Lehrstück: Wir überschreiten mit Recht auch die gesetzliche Satzung 2, 23—3, 6.

Erste Sabbathscene: Darf man am Sabbath sich selbst helfen? 23—28.

23 *Und es geschah, dass er an dem Sabbath nebenhindurch ging durch das Saatenfeld, und seine Jünger hoben an Weg zu ma-* 24 *chen durch Raufen der Aehren. Und die Orthodoxen sprachen zu ihm: sieh', was sie thun am Sabbath, was nicht erlaubt ist! Und* 25 *er spricht zu ihnen: niemals habt ihr gelesen, was David gethan hat, als er Noth hatte, und ihn hungerte, ihn selbst und die bei* 26 *ihm? Wie ist's, dass er einging in das Haus Gottes unter Abiathar dem Hochpriester, und die Brode der Ausstellung ass, die man nicht essen darf, ausser die Priester; und er auch denen gab,* 27 *die bei ihm waren? Und er sprach zu ihnen: der Sabbath ist des Menschen wegen da, und nicht der Mensch des Sabbaths wegen!* 28 *Also Herr ist der Sohn des Menschen auch über den Sabbath!*

Zweite Sabbathscene: Darf man am Sabbath Andern helfen?
3, 1—6.

Und einging er zum andernmal (πάλιν) in eine Synagoge; und es war dort ein Mensch, der verdorrt hatte die Hand. 2 *Und auflauerten sie ihm, ob er am Sabbath ihn heile, damit sie Klage hätten gegen ihn.* 3 *Und er spricht zu dem Menschen, der die dürre Hand hatte: erhebe dich inmitten!* 4 *Und er spricht zu ihnen: Ist's erlaubt, am Sabbath Gutes zu thun oder übelzuthun, Seele zu retten oder zu verderben? Sie aber schwiegen.* 5 *Und rings umblickend auf sie mit Zorn, mitbetrübt über die Verhärtung ihres Herzens, spricht er zu dem Menschen: Recke aus die Hand! Und er reckte sie aus, und wiederhergestellt war seine Hand.*

Schluss: die Folge des Bruches mit dem Judenthum.

6 *Und hinausgingen die Pharisäer und machten sofort mit den Herodianern einen Anschlag gegen ihn, dass sie ihn tödteten.*

II, 1 εἰςελθὼν πάλιν .. ἠκούσθη, ὅτι SiBL It pl. (cum introisset iterum .. auditum est): „εἰςῆλθεν“ πάλιν Byz. (Griesb.): ⌉ πάλιν εἰςῆλθεν .. „καὶ“ ἠκούσθη. — ἐν οἴκῳ ἐστιν (It in domo, domi) SiBL: ⌉ εἰς οἶκόν ἐστιν CΔA, nach Mc. 3, 20? — 2 συνήχθησαν SiBL It p: ⌉ εὐθέως. — 3 ἔρχονται φέροντες πρός SiBL It: ⌉ ἔρχ. πρός . . . φέροντες. — 4 προςεγγίσαι It pl. (accedere) CΔA pl: προςενέγκαι SiBL It p (Ti 8) aus Lc. 5, 18 f. — κράβακτον. Diese richtige Form hat Si überall (2, 9. 11. 12; 6, 55. Lc. Apg. 9, 33. Jo. 5, 8. 9) und allein noch: κράβαττον BCΔA ct It Ti 8: ⌉ κράββατον min. Vg ed. — ὅπου SiBL: ⌉ ἐφ' ᾧ. — 5 καὶ ἰδών SiBCL (Ti 8) = Lc. 5, 20. Mt. 9, 2: ⌉ ἰδών „δέ“ ΔA It pl (D) Vg aus dem v. 6 nachfolgenden ἦσαν „δέ“ nach „allzu häufigem“ καί v. 1—4. — ἀφίενται B min. (Si v. 9) = ἀφίονται Δ, It Vg (remittuntur) Mt.: ⌉ ἀφέωνται Si (v. 5) CLA It p (re-dimissa sunt) aus Lc. — 7 λαλεῖ· βλασφημεῖ! SiBL It pl: ⌉ λαλεῖ βλαςφημίας aus Lc. — 8 λέγει SiBL: ⌉ εἶπεν aus Lc. — 9 ἀφίενται SiB It pl: ἀφέωνται (hier auch Δ) s. zu v. 5. — ἔγειρε Si CA pl unc: ⌉ ἔγειραι Δ al aus Mt. ἐγείρου BL (ἔγειρον K bei v. 11) — „καὶ“ ἆρον SiBΔ It: ⌉ om καὶ CL. — κράβακτον v. 4. — ὕπαγε SiLΔ: ⌉ περιπάτει BCA It pl: aus Lc. Mt. Joh. Act. 3, 7. — 11 σοὶ λέγω· ἔγειρε, ἆρον BCD: ⌉ σ. λ. ἐγ. „καὶ“ ἆρον A (Si ἔγειρε, σοί λέγω, ἆρον. Von Ti 8 übergangen). — 12 ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας SiBCL: ⌉ ἠγ. εὐθέως καὶ ἀρ. A (It). — ἔμπροσθεν SiBL: ⌉ ἐναντίον (pci ἐνώπιον aus Lc.). — οὕτως οὐδέποτε SiBLΔ: ⌉ οὐδέποτε οὕτως. — εἴδαμεν (εἴδομεν) ⌉: Si ἐφάνη ἐν τῷ Ἰςραήλ aus Mt. 9, 33.

13 ἐξῆλθεν ⌉: Si ἐξῆλθον. — „εἰς“ τὴν θαλ. Si (It pl: ad mare): ⌉ „παρὰ“ τ. θ. BLCΔ (juxta, secus mare) nach Mc. 1, 16. Vgl. dagegen 3, 7. 7, 31 (Tisch.). — 14 Λευείν BL (Λευεί SiΔ): ⌉ Λευΐν: Λέβης Orig: Ἰάκωβον τοῦ Ἀλφαίου Itala (abcd-D-e) min. Orig. (ex quibusdam exemplaribus). — 15 γίνεται SiBL: ⌉ ἐγένετο (Mt.). — *15—16 πολλοί. Καὶ „ἠκολούθουν“ αὐτῷ καὶ „γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων“. „Καὶ ἰδόντες“, ὅτι ἤσθιεν μετὰ τῶν τελωνῶν . .

ἔλεγον. So Sin. (Ti 8): ꞁ πολλοί, καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ. Καὶ „οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι", „ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα" μετὰ ct. Zu Si stimmen jedoch bei ἠκολούθου vauch BLΔ, bei γραμματεῖς „τῶν Φαρισαίων" BLΔb cop cod, bei καὶ „γραμμ." τῶν Φαρ. ohne οἱ CΔL copt (B. ed. Tisch.: καὶ „οἱ" γραμμ. τῶν Φαρισ.), zu „καὶ" ἰδόντες LΔb cop (B ed. T. = ꞁ ἰδόντες), zu ὅτι ἤσθιεν LΔb (B ὅτι ἐσθίε, ꞁd quia manducat). — 16 ὅτι .. ἐσθίει καὶ πίνει; „Er isst und trinkt"? BL 4 min. (cf. Mc. 9, 11. 28): ꞁ τί ὅτι .. Was (ist's), dass er . . . trinkt?: Lc. 5, 30 διὰ τί ἐσθίετε καὶ πίνετε; Mt. 9, 11 διὰ τί ἐσθίει „ὁ διδάσκαλος ὑμῶν". Hiernach Si. CLΔ It so auch bei Mc. — 17 ἁμαρτωλούς Si BLΔbd (D) e Vg August. ꞁ εἰς μετάνοιαν C unc. pler. (nach Lc.).

18 καὶ οἱ μαθ. τῶν Φαρ. Si BCL: ꞁ καὶ οἱ τῶν Φαρ. — 19 ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν Si ct: ꞁ „μεθ' αὐτῶν" ἔχ. τ. ν. — 20 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Si BCLΔ, It p: d (D) ꞁ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις It pler., nach Luc. (Mt. omittit totum. Vgl. m. Kritischen Miscellen. Berner Reformblätter 1867). — 21 ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν Si: ꞁ ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ. — Ib. αἴρει τὸ πλήρωμα „ἀπ' αὐτοῦ", τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ Si (om. τό vor πληρ.) BL min. It: tollit „ab eo" multitudinem nova plagula (Δ ἀπ' αὐτῶν st. ἀπ' αὐτοῦ): ꞁ αἴρ. τὸ πλ. „αὐτοῦ" τὸ κ. τ. παλ. nach Mtth.:: It plerumque: αἴρει τὸ πλήρωμα (om. ἀπ' αὐτοῦ s. αὐτοῦ) τὸ καινὸν „ἀπὸ" τοῦ παλαιοῦ: alioquin aufert supplementum novum ex veteri.— 22 ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ B (L), d D a b: ꞁ ὁ οἶνος „ἐκχεῖται" καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται Si CΔ Vg nach Mt. 9, 17 cf. Lc. 5, 37 αὐτὸς ἐκχυθήσεται καὶ οἱ ἀσκ. ἀπολοῦνται. — ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς! Si B 102. Dies ergänzte Lc. 5, 38 mit βλητέον, Mt. 9, 17 mit βάλλουσιν (Beides brachte man auch in Mc.). Mehrere beseitigten dies Ganze: d D a b i (danach Ti 8); jedoch nicht k, der gegen wirkliche Zusätze streng ist.

23 ἐγένετο „αὐτὸν ἐν τοῖς σάββ." παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων Si BΔ (unter Betonung des Sabbaths): ꞁ ἐγ. „παραπορ." αὐτὸν ἐν τ. σ. διὰ CLA. — 24 τοῖς σάββασιν Si ct: ꞁ „ἐν" τοῖς σ. — 25 λέγει αὐτοῖς Si ct: ꞁ αὐτὸς ἔλεγεν αὐτοῖς. — 26 'Αβιάθαρ ἀρχιερέως Si ct: ꞁ 'Αβ. „τοῦ" ἀρχ. (D a b e i lassen den Fehler 'Αβιάθαρ aus, nach Mt.). — τοὺς ἱερεῖς Si ct: ꞁ τοῖς ἱερεῦσι (Mt.). — 27 καὶ οὐχ ὁ ἄνθρ. Si ct: ꞁ om. καί.

III, 1 εἰς συναγωγήν Si B: ꞁ εἰς „τὴν" συναγ. (Lc. und Mt.). — 3 τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι Si B: ꞁ τῷ ἐξηραμμένην ἔχοντι τὴν χεῖρα. — 4 ἀγαθὸν ποιῆσαι Si d D e: bonum aliquid facere: ꞁ ἀγαθοποιῆσαι (Lc.) benefacere. — 5 ἡ χεὶρ αὐτοῦ Si ct: ꞁ „ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη" nach Lc. Mt.

Schon im Wesen des Wirkens Christi, im Anfang zeigte sich ein Hinausgehen über die jüdische Schranke. Zwar beruft er zuerst die Israël-Brüder zur Jünger-Gemeinschaft (16), doch so überwältigend ergreifend, dass er so auch jeden Andern berufen kann (wie 2, 13. 3, 13). Zwar bringt er zuerst (21) der Synagoge Israëls seine Lehre, aber diese greift alsbald machtvoll ein in die Götzendienerwelt (23). Zwar wird er zuerst in Simon's Heimat der Heilbringer (29), aber ebensobald führt der Auferstehungsmorgen zur Verbreitung des Heils auch ringsum weiter (38). Zwar reinigt er zuerst den israëlitisch Unreinen und

Ausgestossenen mit der Gottesmacht seines Willens (40), aber darin liegt die Hoffnung für jeden andern Unreinen und Ausgestossenen. Zwar ist er zuerst auf das Israël Galiläa's beschränkt (39), aber ebensobald kommen sie von „allen" Seiten herbei zu ihm (46). Das sind freie Blicke, aber nur Aussichten! Und wie streng jüdisch ist da noch der Horizont! Die Israël-Jünger sind und bleiben die erst Erwählten, die Israël-Synagoge ist und bleibt die erste Lehrstätte, und wie tief sitzt das Judenthum bei Denen, die zuerst bei ihm Heil gesucht und gefunden haben, dass sie vor Sabbaths Ende keinen Kranken tragen (32)! Wie sehr ist noch das Gesetz empfohlen, mit seinem Opfer sogar (wenn auch nur zur Bezeugung der Anbetung Gottes allein); wie sehr noch Jerusalem und sein Priester berechtigt, wenn auch nur zum Dienst dieser Anbetung (44).

Es gibt aber ein Weitergehen, einen Fortschritt des Christus-Wirkens! Durch diesen kommt es zum bestimmten Durchbrechen der jüdischen Schranke. Dann werden nicht mehr blos die Heiligen Israëls berufen, sondern Andere, die sogar die unheiligsten scheinen (2, 13). Es löst sich nunmehr die Religionslehrstätte Jesu von der alten Synagoge ab, und zieht in das eigne Jünger-Haus ein, das sozusagen die erste christliche Kapelle wird (2, 1). Die Sabbathssatzung mochte noch kurz vorher (1, 32) die besten Verehrer Jesu binden: jetzt wird diese Schranke ausdrücklich durchbrochen (3, 1). Und bleibt auch im Bilde des ersten Lebens Jesu, vor dem Kreuze, also auch vor 70 u. Z., der Tempel und Priester unangefochten, so wird doch die Satzung der alten Religion in wesentlichen Puncten aufgehoben (2, 18 ff.).

Was Jesus in seinem Leben vor dem Kreuz anhob, hat der Geist des Auferstandenen in seiner grossen Völker-Gemeinde immer entschiedener durchgeführt. War auch das jüdische Religionsleben, sowol die Anschauung als die Sitte, der Boden, aus dem Jesu Werk hervorgegangen ist: so ist doch die Schranke dieses jüdischen Bodens von ihm selbst, und wie von seinem eigensten Willen weiter überschritten worden. Mc. lehrt es hier: J. Chr. geht über das Judenthum hinaus nach den beiden Seiten der Religion! I. Die jüdische Religions-Lehre, die in der Anschauung von der „Sünde" gipfelt, kennt keine Sündenvergebung um des Glaubens willen (1—12), und noch weniger eine Annahme „der Sünder" (13—17). Aber durch Jesus ist die Sünde aufhebbar (1—12), und die Sünderwelt annehmbar (13—17). II. Auch die jüdische Religions-Sitte ist von Jesu Fortschritt überholt: sowol die rein traditio-

nelle, wie das Fasten (18—22) als die gesetzlich begründete wie die Sabbathssatzung (2, 23—3, 6). — Das Recht in diesem christlichen Fortschritt wird gezeigt nicht blos gegen das alte Judenthum, das man anders bedienen konnte, sondern gegen den Judaïsmus in christlicher Form, gegen das Fortbestehen der pharisäischen Orthodoxie innerhalb der Christus-Gemeinde, gegen die Partei des Jacobus in Jerusalem. Mc. spricht beim Mahl mit Sündern 2, 16 (nach S. 133) ausdrücklich von Gesetzesmännern der Orthodoxen (γραμματεῖς τῶν φαρισαίων) unter den Nachfolgern Jesu, gegen die das Recht der christlichen Freiheit zu zeigen ist. Und der Streit über das Fasten (2, 18 f.) ist ebenso deutlich besonders gegen christlich-orthodoxe Zumuthung gerichtet.

Mc. hat hier aufs klarste disponirt: zwei Haupttheile sind unterschieden, deren jeder zweitheilig ist; selbst Unterabtheilung fehlt nicht. Denn merkwürdig ist: je das zweite Lehrbild der beiden Lehrstücke (1—17 u. 18 ff.) wiederum zweigliederig: I. beim Annehmen von Sündern; a) die Berufung des Sünders 12—13; b) die Gemeinschaft mit Sündern 14—17. Ebenso II. Bei der Sabbathsfrage a) die Frage: dürfen wir uns am Sabbath in Nothsachen nicht selbst helfen? 2, 18. b) dürfen wir am Sabbath nicht in Nothsachen Anderen helfen? 3, 1—6. Ein so wohlgegliedertes, bis in's Einzelnste disponirtes Lehrganzes spricht über die Natur der ganzen Evangelien-Erzählung laut genug. — Aber Mc. selbst hat, soweit in Erzählungsform möglich, seine Absicht ausgesprochen, dass 1, 14—46 als erster, oder Anfangstheil des Wirkens gefasst werde, dann 2, 1—3, 6 als anderer, zweiter Theil desselben.

Mc. hebt 2, 1 also an: Und „wiederum (πάλιν) geht J. ein in Kapharnaum". Dies weist zurück auf 1, 21 wo J. in Kapharnaum eingeht. Dort zum ersten Male, hier zum zweiten Male. Inmitten sagt Mc. 2, 13: Und wiederum (πάλιν) geht Jesus an das Meer zum Lehren. Dies weist zurück auf 1, 14, wo J. zum ersten Mal an's Meer geht zum Lehren. Also hier zum zweiten Male! Und wie zum ersten Male bei solchem Lehren am Meere Jünger berufen wurden (1, 16 ff.), so erfolgt auch hier, beim zweiten Male solches Lehrens am Meer eine Jüngerberufung (2, 13): im Anfangstheil wurden da die Israël-Säulen gerufen, im zweiten, dem Fortschrittstheil der Geschmähte! Endlich sagt der Schluss des neuen Theils (3, 1): „Wiederum (πάλιν) geht J. in die Synagoge". Dies weist zurück auf 1, 21, wo er zum ersten Mal in die Synagoge eingeht! beidesmal, um die Synagoge zu überwinden. — Jede dieser rückweisenden Erinnerungen an das Erste (durch πάλιν) spricht einen zwei-

ten Lehrtheil aus, gegenüber einem „ersten", und das Dreimalige dieses Winkes (zu Anfang, in Mitten, am Schluss) lässt vollends keinem Zweifel darüber. Kann ein didaktischer Poët oder ein Lehrer in Erzählungsform ausdrücklicher seine Lehr-Abschnitte angeben?

Auch Lc. hat diesen 2., oder überjüdischen Abschnitt des Mc. ungebrochen eingehalten (Lc. 5, 17. 27. 33. 6, 1. 6). Mt. war durch seine Berg-Proclamation genöthigt, aus zwei Gängen einen zu machen (s. zu Mc. 1, 35 u. 40): und so ist ihm der neue Lehr-Theil zerrissen in zwei Theile (Mt. 9, 1—17 und 12, 1. 9). Logos-Ev. scheint nirgends von Mt. beeinflusst zu sein: um so ungestörter blieb er bei der Einsicht, dass der Paralytische, dem die Sünde vergeben wird (Lc. 5, 17: Mc. 2, 1 f.), mit dem Manne zusammengehört, dem die gelähmte Hand am Sabbath geheilt wird (Lc. 6, 7: Mc. 3, 1), d. h, dass hier im Ev. ein neuer, überjüdischer Theil beginnt, dessen Anfang und Ende der Logos-Ev. in Ein grosses Thun zusammennimmt zur Heilung Eines Gelähmten, aber am Sabbath! (Joh. 5, 1—9. Rel. Jes. S. 464). So klar ist die Sachdisposition bei Mc. bis 155 n. Z. hin geblieben, bis die Matthäus-Brille immer mehr beherrschend geworden ist, bis zum Blindmachen.

Der ersten Seite (1—17) erstes Lehrstück: Der Gelähmte, oder die Sünden-Vergebung 1—12.

Das erste Wirken schon (1, 23—46) hat den Heilbringer von Nazareth so kundgemacht, dass, sobald er aus den Einöden (46) zurückkehrt an die Hauptstätte seines Messiasthums, zur Stadt der Jünger, sofort wieder die ganze Menge ihm zuströmt (Mc. 2, 1). Er redet ihnen das Wort (τὸν λόγον), d. h. das Wort vom genaheten Gottesreiche (1, 14), in der überraschend grossartigen Weise, die die Synagoge zum Staunen erfuhr (1, 21). Aber er hält die gewaltige Predigt nicht mehr in der Synagoge, sondern in dem Hause Simons (ἐν οἴκῳ), das jetzt die Bedeutung hat einer eignen Religionslehrstätte.

Im Saale davon zu ebener Erde sehen wir das Haupt als Lehrer (λαλῶν) auf erhöhtem Sitz inmitten. Es strömten allmählig zum Hören seiner Frohbotschaft so Viele hinzu, dass der Saal endlich die Menge nicht mehr fasste (μηκέτι χωρεῖν), noch selbst der Eingang dazu (μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν). — Da naht draussen auf dem Wege, der zum Hause führt, ein merkwürdiger Zug, den der Meister von seinem erhöheten Sitz durch das geöffnete Portal hin erblickt. Man kommt (ἔρχονται) und bringt (φέροντες) einen Gelähmten (παραλυτικόν); es ist wie ein Leichenzug! Von vier Männern (ὑπὸ τεσσάρων) wird eine Bahre getragen, das Krankenbett (κράβαττος), auf dem der regungslos Gelähmte einer Leiche ähnlich ausgestreckt liegt (κατέκειτο v. 3. cf. 4).

Man will mit ihm zu dem Heiland der Simons-Stadt; aber diese hat ihn so umlagert, dass es unmöglich scheint, die Menge zu durchbrechen, oder geraden Wegens ihm zu nahen (μὴ δυνάμενοι προςεγγίσαι διὰ τὸν ὄχλον). Und doch will und soll auch dieser Hülflose zu Jesu Füssen, um Hülfe von ihm zu erreichen. Was man nicht geraden Weges kann, sucht man oder erzwingt es auf aussergewöhnlichem Wege. Ist Einer von der Kirchthüre ausgeschlossen durch die Menge Derer, die näher stehen: so ersteigt man den Thurm der Kapelle, und dringt von da aus, mit Mühe, aber doch noch zu den Füssen des Meisters, der darin das Ev. verkündigt. Der Heilsbedürftige lässt nun einmal von seinem Jesus nicht; und wenn die grosse Pforte des Gottespalastes verschlossen scheint, erreicht man das Ziel auch durch die enge Pforte, die Hinterthür (Lc. 13, 24). So ersteigen die Freunde des Hülflosen, der zu Jesus verlangte, die Stiege, die am Haus auf das obere Stockwerk führt, wo das ὑπερῷον ist (Apg. 1, 13 f. 9, 37 f. 20, 8), von dem man auf das flache Dach gelangen kann, das den Saal überdeckt (τὴν στέγην). Die Ziegeln, welche diese aus Latten bestehende Decke gegen das Wetter schützen, decken sie ab (ἀπεστέγασαν), brechen die Latten des Daches selbst durch (ἐξορύξαντες), öffnen es an der Stelle, wo der Meister seinen Stuhl hat (ὅπου ἦν), und so lassen sie die Bahre mit dem lebenden Leichnam herab zu seinen Füssen (v. 4).

Solche Glaubensinbrunst, die alle Schranken durchbricht, um zu dem Erlösungs-Verkündiger zu kommen, verdient das Gnaden-Wort des Menschensohnes in Gottes Namen „Dir sind deine Sünden vergeben“, dir, du „Kind“, mein Jünger, Gottes Kind! (v. 5). — Was sagen die strengjüdischen Rabbis dazu (τινὲς τῶν γραμματέων), wenn wir sie bei einem solchen Act christlicher Sündenvergebung, blos auf Glauben hin, zugegen denken (ἐκεῖ καθήμενοι)? Sie fragen und sagen (διαλογίζονται) in ihren Herzen: wie kann sich dieser Mensch unterstehen, „Sünden zu vergeben“ auf Nichts hin als auf Bezeugung des Glaubens (τὴν πίστιν ἰδών)? Das ist Gotteslästerung! (τί οὕτως οὗτος λαλεῖ; βλασφημεῖ!) Denn nur Gott kann die Vergehung gegen ihn selbst vergeben (τίς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός) v. 6—7!

Die zuschauenden Rabbis sagen das nicht laut, nur in ihren Herzen (ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν: ἐν ἑαυτοῖς). Warum sagen sie es nicht aus? Weil es Sündenvergebung durch Menschen in Gottes Namen, wie durch den Hohenpriester, schon in Israël gab. Also Sündenvergebung überhaupt können sie nicht der Irreligiosität, oder der Gotteslästerung

zeihen. Nur dass ein solcher Mensch (οὗτος) ohne officiellen Charakter, „dergestalt" (οὕτως) redet, und blos des Glaubens wegen, ohne hohenpriesterliche Institution und ohne gesetzliche Bedingung, Sünde vergibt an Gottes Stelle, das ist der jüdischen Anschauung und Lehre unerträglich, die ja Gott lediglich ausser sich hat, als einen Gebieter blos Knechten gegenüber weiss. — Christus versteht sich auf das Herz: er blickte in das Herz des Elenden, der nach Erlösung durch ihn rang; er versteht es auch mit seinem Geist (τῷ πνεύματι αὐτοῦ ἐπιγνούς), was in den Herzen der Rabbis vorgeht beim Anblick seiner Sündenvergebung. Der christliche Geist sagt es ja klar aus, was sie nur dunkel brüten (v. 8). — Aber ebensobald überwindet auch der Geist Christi den jüdischen Wahn, beschämt den Vorwurf der Irreligiosität durch die That, und zwar durch diejenige That, welche die Einigkeit des Menschensohns mit dem Gott des allmächtigen Erbarmens klar vor Augen stellt. „Es dünkt euch unaussprechlich schwer, für ein Menschenkind, dem durch seine Sünde Gelähmten zu sagen: dir werden die Sünden vergeben! Aber es ist noch weit schwerer, mit voller Zuversicht auf Erfolg diesem hülflos und regungslos Gelähmten zuzurufen: mache dich auf, nimm mit eigener Kraft hinweg dein Krankenbett, und gehe hin in dein Haus", das fortan ein Haus der Gesundheit und freudigen Thuns sein wird (v. 9). Das Recht dazu, Sünde zu vergeben (ἔξεστι ἀφιέναι), bewährt Christus durch die wunderbar grosse Macht, mit der sein Wort den halberstorbenen Sünder aufrichtet von seinem Laster- und Schmerzensbett, ihm die göttliche Kraft gibt, dies hinwegzunehmen und als ein gesunder Mensch dahinzugehen, zu freudigem Gutes-Wirken an der frühern Stätte des Elends! (v. 10—11.) Des Menschensohnes Geist und Wort hat das wirklich vollbracht, so wunderbar, wie es hier in einem Bild gezeigt ist, so einzig, wie Israël allerdings nie Etwas gesehen hat (v. 12). Allezeit richtet Jesu Wort den von Sünde Gelähmten auf; auch die krumm und lahm Gewordenen lässt er gerade einhergehn, auch die hülflos in die Macht der Sünde Gebannten erlöst er daraus zu neuem thatkräftigen Leben. Oder war nicht die Heidenwelt durch ihre Sünde so elend gelähmt, gebrochen, gebannt auf das Krankenbett, ohne Macht sich zu erheben und aufrecht zu wandeln. Und ist es nicht Jesu Wort gewesen, erst dieses, das sie aufgerichtet hat, wirklich wie mit einem Schlag? Zeigt das nicht völlig die Macht und Möglichkeit der Sündenvergebung durch ihn?

Jesajah hat (35, 4—6) die Hoffnung zu Gott gehabt, er werde noch kommen und Israel retten (αὐτὸς σώσει ἡμᾶς). „Dann werden sich öffnen die Augen

der Blinden, und das Ohr der Tauben wird hören; dann wird aufspringen gleich dem Hirsch der Lahme (τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός), und gelöst wird sein die Zunge der Stammelnden". Im Hinblick auf diese Zeit der Errettung Israëls war v. 3 f. ausgerufen: Werdet stark ihr müden Hände und gelähmten Knie (ἰσχύσατε χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα); tröstet euch ihr Verzagten im Herzen: seid getrost und stark (παρακαλέσατε οἱ ὀλιγόψυχοι τῇ διανοίᾳ, ἰσχύσατε, μὴ φοβεῖσθε). — Jesaja hat geistiges Heil von Gottes allmächtigem Wirken erwartet: das Geistes-Auge sollte den Verblendeten eröffnet werden, das Ohr des Geistes den Verstockten, die Aufrichtung den von Sünde Gelähmten, und ob ihrer Sünde Verzagenden gegeben werden, die Zunge der zu den Götzen Lallenden soll gelöst werden, dass sie laut und klar den Herrn des Heiles preissen. Was Jesajah für Israël von dem Allmächtigen Gott Israëls erhofft und ersehnt hat, das hat sich, und hat sich wirklich erst in Jesu Lehre und Leben erfüllt, nicht blos für Israël, sondern für alle Sünderwelt!

1 εἰςελθὼν πάλιν .. ἠκούσθη, ὅτι .. ἐστιν: ein Hebraismus, den schon Itala richtig verstand: quum introisset, auditum est. Der Grieche würde den genit. absolutus gebrauchen, aber Mc. denkt auch sonst so hebräisch, dass er den nomin. absolutus vorzieht. Vgl. 9, 20 καὶ „ἰδών" (sc. Jesus) αὐτόν ., τὸ πν. ἐσπάραξεν αὐτόν: da riss der Dämon (den Dämonischen); vgl. 9, 12. Prov. 22, 15. Hitzig p. 50. Die Abschreiber verstanden das nicht mehr, und corrigirten „εἰςῆλθεν .. καὶ" ἠκούσθη, wonach dann auch πάλιν verrückt wurde. — πάλιν zum zweiten Mal, in einem zweiten Theil (s. o.). — δι' ἡμερῶν nach Verlauf von Tagen, wie Gal. 2, 1: διὰ 14 ἐτῶν. Merkwürdig hat Mc. diese Paulusstelle ganz erneuert: διὰ ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα. Es war da auch von Paulus ein zweiter Act betont, eine zweite Periode seines Wirkens. — ἐν οἴκῳ בְּבַיִת Gen. 24, 23 und בַּיְתָה: domi, zu Hause. Die Lesart εἰς οἶκον .. ἐστίν ist grammatisch nicht unmöglich, indem das Verbum der Bewegung auch sonst im Sinne behalten wird (Herod. 1, 21. Mc. 10, 10. 13, 9. Act. 21, 13). Aber es scheint aus der parallelen Rückkunft nach Kapharnaum 3, 19 (ἔρχεται) εἰς οἶκον hier eingedrungen. — Verstanden ist das Haus Simon's 1, 29, so aber die Heimat der ersten Jünger überhaupt. — 2 ὥςτε μηκέτι χωρεῖν, sc. τὸν οἶκον, ἐν ᾧ ἦν: das Haus, also der Saal desselben, das atrium zu ebener Erde, fasste nicht mehr die πολλοί. χωρεῖν ist bei Paulus und Mc. stets transitiv „fassen, aufnehmen"; intransitiv „sich zurückziehen, hingehn" erst bei Mt. 15, 17. Joh. 8, 37. 2 Petr. 3, 9. — τὰ πρὸς θύραν: die Plätze, der Raum nach der Thür zu, d. h. der Zugang des Saales bis zum Thor des Hauses, das ganze Portal. μηδέ „selbst nicht", geschweige das Innere des Saales. — ἐλάλει: 1, 34. τὸν λόγον, absolut gesetzt kann nur das Wort vom Reiche Gottes sein, wie es Jesus 1, 14 f. verkündigt hat, das Evangelium vom genaheten Gottesreich; sachlich dasselbe, was 1, 45 der Geheilte verkündigt, 8, 32 Jesus selbst. — 3 ἔρχονται „man kommt". Diese inpersonale Ausdrucksweise ist bei Mc. sehr beliebt; natürlich, weil er wohl erzählt, aber in der Form der Erzählung nur lehrt. Dasselbe ἔρχονται (καὶ λέγουσιν) man kommt (und sagt) 2, 17. — φέροντες = καὶ φέρουσιν: und (man) bringt. — παραλυτικός der Gelähmte, dessen Kraft aufgelöst ist; sei er entnervt in Folge von plötzlichem Schlagfluss (der Schlagflüssige, in der Schweiz: Tropfschlägige), oder von allmäligem Erlahmen. παραλύω eig.

zur Seite auflösen; danach könnte παραλυτικός der auf der einen Seite Gelähmte sein; aber in παραλελυμένα γόνατα Jes. 35, 3 LXX liegt die Entkräftung überhaupt. — Lc. sagt 5, 18. 24; Apg. 8, 7. 9, 33 für des Mc. Form ὁ παραλελυμένος, ausdrücklicher nach Jes. — Mt. behält des Mc. παραλυτικός 9, 2. 6, wie auch 4, 24. 8, 6. — Nächst verwandt ist „lahm" χωλός Mc. 9, 45 (mit nur Einem Fuss), Jes. 35, 6 LXX (unfähig zu gehen, geschweige zu springen), danach Lc. 7, 22 (χωλοί περιπατοῦσιν) 14, 13. 21. Apg. 3, 2. 8, 7 (παραλελυμένοι καὶ χωλοί) 14, 8 (ἀδύνατος τοῖς ποσίν). — Mt. wiederholt dies 11, 5 u. 15, 30 f.: χωλοὺς .. περιπατοῦντας (nach χωλοί περιπατοῦσιν Lc. 7, 22); 18, 8 (nach Mc. 9, 45), 21, 14 (Blinde und Lahme im Tempel cf. Lc. 14). Auch Joh. 5, 3 (nach Mc. 2. Apg. 3. 8. 14). — Verstümmelt, Krüppel ist κυλλός Mc. 9, 43 (mit nur einer Hand). — Mt. 15, 30 f. und 18, 8 verbindet Mc. 9, 43 u. 45 zu κυλλοὶ ἢ χωλοί. — Weiterhin parallel ist ἀνάπηρος, stumpf, Lc. 14, 13. 21 (ἀναπήρους καὶ χωλούς). — Στρεβλός „verrenkt" fehlt im N. T. (2 Petr. 3, 16 στρεβλόω). Dagegen gehört zur Kategorie des Gelähmtseins auch die verdorrte Hand (ἡ χείρ ἐξηραμμένη oder ξηρά Mc. 3, 1. 3. Lc. 6, 6. Mt. 12, 11), anderseits das Contraktsein (συγκύπτειν, μὴ ἀνακύπτειν Lc. 13, 11) und die Machtlosigkeit überhaupt (ἡ ἀσθένεια Lc. 13, 11. 12). — αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων — wie eine Leiche getragen. Wer in ἔρχονται φέροντες das Richtige findet: „man kommt und bringt", sieht keinen Widerspruch im φέροντες bei αἰρόμενον. Dies zeichnet nur malerisch Das, was man brachte. — 4 ἀπεστέγασαν .. s. ob. Die Gefahr, welche Strauss nebst Woolston und B. Bauer darin für die unten im Saal Verweilenden suchten, ist für mich unerfindlich. Lc. erklärte „sie liessen durch die Ziegeln herab": richtig, aber unklar. — χαλάω herablassen 2 Cor. 11, 33. Apg. 9, 25. Lc. 5, 4 f. Apg. 27, 17. — τὸν κράβακτον. Erst durch Si ist dies Wort bekannt, κράβαττος verständlich geworden. βαγ (tragen) in βακτήριον, baculus (baccio) ist der Stamm für „bajulus" (Plaut.), vielleicht selbst βαστάζω. κρᾶς das Haupt: zusammen der Kopfträger, ein Polster, das den Kopf aufrichtet: Krankenbett. Die Assimilation in κράβαττος gehört der spätern Zeit (auch in der romanischen Form grabatta, die den Kopf tragende Binde). Völlig abgekommen von der Route ist die vulgär gewordene Verdoppelung κράββατος. Das Wort fehlte den atticisirenden Hellenen (Lobeck ad Phrynich.), und scheint den westlichen Dialekten zu gehören, wenn nicht geradezu ein Wort der lingua volgata Italiens, wie so viele andere lat. Worte bei Mc. vorkommen. Von Mc. 2, 4. 6, 55 haben es die Nachbildner Apg. 9, 33 u. Jo. 5, 8 entlehnt. — 5 ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν. Der Lehrer Israëls sitzet (κάθηται Mc. 4, 1. Mt. 5, 1), aber erhöht (ἐν καθέδρᾳ), die Hörer liegen zu Füssen: so kann er von der Mitte des atrium durch das Portal hin den Zug draussen sehen und das weitere Beginnen der Leute [1]). — τὴν πίστιν:

1) Andere, wie Meyer ed. 4, suchen den Saal im ὑπερῷον im Obergemach. Wahr ist, dass darin Rabbinen Lehrvorträge hielten, wie Paulus (Apg. 20, 9): aber das sind jedesmal geheime Vorträge. Das ὑπερῷον (s. ob.) ist das Geheimgemach im Hause, wohin man sich zurückzieht zum Alleinsein mit sich und seinem Gott, zum Beten, oder mit seinen Intimen. Hier lehrt Chr. vor allem Volk, also im untern Saal, im atrium. Dann ist Alles klar.

das Vertrauen zu ihm sieht er aus ihrem Bemühen. Auch Unsichtbares kann man in der Sprache des Mc. sehen (1, 10). — αὐτῶν: der Träger wie des Getragenen, der sie zu ihm trieb. — τέκνον: der Meister sagt zu dem Jünger „mein Sohn", oder „Kind" (Mc. 10, 24: τέκνα): er erklärt den Heil bei ihm Suchenden für seinen Jünger, wie die Frau (5, 34) durch θύγατερ. Aber es ist so auf die noch höhere Kindschaft hingewiesen. — ἀφίενται (Si ct) remittuntur: treffend præsens de futuro. — Lc. sagte dafür ἀφέωνται, eine seltsame perfect-Form, die Itala durch „remissa sunt" wiedergibt und als dorisch angesehn wird (Winer, Mey.); eher scheint ein conjunctiv perfecti angezeigt: remissa sunto (Mt. blieb laut Ti 8 beim ἀφίενται oder ἀφίονται des Mc.: aber das unicum ἀφέωνται brachten die Abschreiber in beide Texte). — 6 τινὲς τῶν γραμματέων: ein Theil der Gesetzesmänner: nicht alle jüdischen Gesetzes-Verständigen nehmen Anstoss an der christlichen Sündenvergebung, die durch kein ausdrückliches Schriftwort verwehrt ist. Mc. kennt auch unter den γραμματεῖς Jesu Befreundete (2, 16 Si., 12, 28). Zu Jesu eigner Zeit waren die Gegner der Sündenvergebung um des Glaubens willen Eiferer pharisäischen Namens im Besondern wohl aus Schamaïs Schule; in Jesu weiteren Leben, im Kirchenleben waren es die Eiferer für das alte Gesetz, wie Jacobus und Genossen, welche an der Sündenvergebung blos um des Glaubens willen Anstoss nahmen. (Gal. 2, 19). — 7 Zu dem Begriff, dass Gott Sünde vergibt vgl. Mich. 7, 18. Aber dass er sie „allein" vergebe, sagt selbst das A. T. nichts. 7—8. Betont ist offenbar ἐν ταῖς „καρδίαις". oder „ἐν ἑαυτοῖς". Mc. also ist's, der weiss, was Chr. Geist in ihren Herzen sieht. Der christliche Geist aber ist der καρδιογνώστης im Besondern. 12. „Derart (οὕτως) haben wir niemals (οὐδέποτε), gesehn". Si erklärt gut: derart ist nie in Israël erschienen (nach Mt. 9, 33).

Israel hat auch in seinen besten Propheten höchstens gewünscht, dass die Lähmung der Heiden aufhöre; niemals ist die sündengelähmte Heidenwelt so erweckt, geschweige so urplötzlich aufgerichtet worden, wie es Jesu Wort weltgeschichtlich gethan hat.

Kerygma Petri (Apg. 9, 32—34).

Der Apostel Paulus hatte die gelähmte Heidenwelt aufgerichtet, besonders (Gal. 1, 21 f.) an der Heidenküste Palästina's, in den κλίματα Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας, d. h. von Jerusalem her (v. 17) die Phönikische Küste entlang bis Cilicien hin. Aber sein wunderbar grosses Wirken in der Heidenwelt wurde von den Jacobus-Männern wegen seines Aufhebens des Israël-Gesetzes angesehn als ein Wirken im Bunde mit dem Hauptfeinde Israëls, heisse er Simon (der Sonnengötze Samaria's), oder Beelzebub (Mc. 3, 28 f.). Vielmehr habe Petrus nebst allen Zwölfen selbst den Auftrag gehabt (Mc. 6, 7 f.), die Dämonen des Heidenthums auszutreiben; der sei der rechte Heidenbekehrer und habe dies im Besondern auch in jenen Philistäisch-Phönizischen κλίματα τῆς Συρίας durchgeführt, wobei er den Simon Magus Apostolus verdrängen musste. — Das ist

der Hauptinhalt des Kerygma Petri, das wegen seiner schroff antipaulinischen Richtung von der katholischen Kirche vernichtet ist. Aber um so reicher ist es benutzt und erneuert in den sog. Clementinen, in denen wir noch den Simon Petrus als Apostel der Wahrheit den Falschapostel (Simon Magus Paulus) an der Phönizischen Küste, besonders in Kaisarea Stratonis, verfolgen sehen. Doch auch der Verfasser unserer Apostelgeschichte hat die alte Petrinische Apostelgeschichte soweit möglich angeeignet, besonders cp. 1—12, um ihren antipaulinischen Stachel zu brechen [1]). Durch unsere Apg. 9, 31 ff. im Besondern haben wir noch ein Bruchstück des alten Kerygma und darin folgendes Wunder: „Als Petrus hindurchging, kam er auch in die Gegend von Lydda. Da fand er einen Menschen Namens Αἰνέας, der Jahre lang daniederlag auf dem Krankenbette (κατακείμενος ἐπὶ τοῦ κραβάκτου), da er gelähmt war (παραλελυμένος). Und es spricht zu ihm Petrus: Aenea, es heilt dich Jesus, der Christus! Stehe auf und mache dir selbst das Bett! Und sofort erhob er sich (ἀνέστη). Und die es sahen (εἶδον), bekehrten sich zum Herrn.“ Nach der Aufrichtung dieses Halbtodten folgt alsbald die Auferweckung eines ganz Todten (Apg. 9, 36 f.), jene in Lydda, diese in Joppe, jene an einem Mann gezeigt, nach Massgabe des Paralytischen bei Mc. 2, diese an einer Frau Tabitha, nach Massgabe der Tochter Jairi, Talitha (s. zu Mc. 5, 21). Und wie diese bei ihrer Erweckung zu einem Namen kam, so auch der vom Krankenbett des Mc. neu Erhobenen. Er heisst Αἰνέας: αἰνέσει γὰρ τὸν κύριον „Lobegott!“ Durch beide Erweckungen wird in jenen Gegenden die Heidenwelt erweckt, d. h. sie sind diesmal ausdrücklich nichts anders als Abbild dieser Heiden-Erweckung, die Christus durch den Apostel vollführt hat.

Der Judenchrist des Kerygma hat also die Erzählung des Mc. in ihrem innersten Sinn verstanden, und seiner neuen apostolischen Aufgabe gemäss neu gestaltet. Der παραλυτικός des Mc. ward entsprechend dem alttestamentlichen Typus Jes. 35, 2 LXX ein παραλελυμένος. Er liegt gerade so auf dem Krankenbett darnieder, wie jener: Mc. 4 κράβακτον, ὅπου κατέκειτο; Apg. 33 κατακείμενον ἐπί κραβάκτου. Dort bleibt es noch beim Anblick des Gelähmten überhaupt, hier wird schon die Zeit näher in Betracht gezogen: „seit 8 Jahren“. Eine Zeitangabe, die vielleicht den traditionellen Zug enthält, dass Petrus erst nach 8 Jahren von Jerusalem in diesen Theil Palästina's gekommen sei: so lange muss der Heidenmensch daselbst hülflos daliegen, dazu bestimmt, dann endlich ein αἰνέας zu werden oder mit Israël einzustimmen in den αἶνος auf Gott, ein Lobegott und Gottverehrer zu sein. Aufgeweckt wird er mit dem Wort „stehe auf, bette dir selbst“, d. h. habe die Fähigkeit, fortan dir selbst zu helfen, sei fortan im Stande, deinen Haushalt selbst zu führen, wie der bei Mc. „erhebe dich, nimm dein Bett und gehe in dein Haus“ zu neuem rüstigen Leben. Gleich ist auch der Erfolg „sofort erhob er sich“ mit dem Schluss: und Alle „sahen es“ Mc. 12: εἴδομεν Apg. 35 εἶδον. Die Neigung aber, Namen zu geben, charakterisirt überall die Nachfolger.

1) Vgl. Baur, Paulus 1845. Hilgenfeld, Clementinen 1851. Zeller, Apostelgeschichte 1854. Rel. Jesu 1857. Ursprung der Evv. 1866. Holtzmann, Gesch. Isr. 1867.

Nachlucas Ev. 5, 17—26 (Mc.): 7, 22. 14, 13—21 (Jes.) Apg. 3, 2 ff. 8, 7. 9, 31 ff. 14, 8 ff.

Der entschiedene Pauliner, der nach dem Reisebericht über Paulus besonders sich richtete und danach mit Recht „κατὰ Λουκᾶν“ genannt wird, hat beide Vorgänger, den Mc. wie das Kerygma in seinem zweitheiligen Werke über die Lahmen-Heilung angelegentlich benutzt, sowol wiedergegeben als frei erneut. A. Wiedergegeben zunächst hat er beide Vorgänger: 1) im Ev. 5, 17—26 den Mc. an der alten Stelle, nach dem Aussätzigen: 1) in der Apostelgeschichte 9, 31 ff. das Kerygma nach der Bekehrung des Paulus. — Wie viel er hier geändert hat, lässt sich natürlich nicht mehr ermessen; das κράβαττος wenigstens, das diese Quelle aus Mc. hat, gab er in Apg. wörtlich wieder, während er im Ev. κλίνη sagt. Im Ev. ist es nämlich überall seine Weise, Stücke, die denselben Ort bei ihm behalten, zwar in derselben Gestalt wiederzugeben, aber doch in eigner Sprache. Er sagt also hier παραλελυμένος v. 18. 24 wie Apg. 8, 7 statt des παραλυτικός Mc. 2, gleichviel ob aus Ker. (Apg. 9, 33) oder direct aus Jesaja LXX 35, 3. Statt des gräco-italischen, obsoleten κράβαττος sagt er im Ev. beharrlich κλίνη 18 κλινίδιον 19. 24. Statt εὐθύς gebraucht er fast überall παραχρῆμα 25 (s. ob.). Für γραμματεῖς steht deutlicher sein νομοδιδάσκαλοι 17. Für ὑπάγειν sein πορεύεσθαι 24. Den Ausdruck ἀφίενται αἱ ἁμαρτίαι (remittuntur) verdeutlicht er durch die Perfect-Form ἀφέωνται 20. 23. Diese hat Itala mit remissa sunt (delicta) wiedergegeben, wonach sie noch gewöhnlich als indicativ angesehn wird. Wahrscheinlicher ist in dem —έωνται der conjunctiv zu sehen: „sie seien Dir vergeben“, remissa sunto (s. ob.). Statt des harten οὗτος οὕτως λαλεῖ, βλασφημεῖ (Mc. 7.), glättet Lc. 21 so ab: Wer ist dieser, der βλασφημίας λαλεῖ. Statt ἐξίστασθαι Mc. 12, sagt er 26 ἔκστασις ergriff Alle. — Den Gang und Inhalt der Mc.-Erzählung bewahrt er, indem er sie chronikmässiger zu machen sucht. 1) Das δι' ἡμερῶν des Mc. war zu abstract, er sagt ἐν μιᾷ ἡμερῶν (17), bestimmter aber nicht deutlicher. 2) Das πάλιν (Mc. 1) passte nur für einen Lehrdarsteller; für den Chronisten gebührt sich blos καὶ ἐγένετο.

3) Das Ideelle oder Bildliche bei Mc. trat besonders in dem Zug hervor, dass, als Christus das grosse Wort der Sündenvergebung ausspricht, darauf reflectirt wird, was wohl die Gegner, die Anhänger des alten Judenthums dazu sagen. Dazu und nur dazu „sitzen sie dort“ (Mc. v. 6), ihr Herz zu verrathen. Ein solches de machina Dasein ist ganz passend für einen Lehr-Erzähler; ein Chronist dagegen muss Alles καθεξῆς aufzählen (Lc. 1, 3). Also sind die Schriftgelehrten rechtzeitig einzuführen, sobald, und weil Jesus im Lehren begriffen war. Gleich bei dem ἦν διδάσκων Mc. 1 Lc. 17 muss stehen „und es sassen da .. Schriftgelehrte“. — Warum auch blos τινές? Lc. verstand nicht, dass Mc. nur „gewisse“, nur die strengern Vertreter des Alten über die christliche Sündenvergebung als Gotteslästerung murren lässt, wie auch nur gewisse Judenchristen die Sündenvergebung des Paulus gotteslästerlich ansahen. Lc. also versammelt lieber alle Christus-Gegner, die Φαρισαῖοι vorab, und alle Schriftgelehrten, seine νομοδιδάσκαλοι zu Haufe, „aus ganz Galiläa und Judäa“. Und die allerstrengsten nannte Mc. selbst (3, 21) „gekommen aus Jerusalem“. Diese grosse Versammlung von Gegnern ist zugleich der Ersatz geworden für die „Menge, die sich (bei Mc.) versammelte“. Sie machten den ὄχλος aus (Mc. 1

Lc. 19), der den ganzen Raum erfüllt. So ist die Menge zwar sehr greiflich geworden, auch zeitig genug herbeigezogen, aber doch sehr unglücklich. Christus wäre nur von den Gegnern umgeben? Und diese lediglich dazu versammelt, um auf's friedlichste und andächtigste die Predigt des Feindes anzuhören? Mc. lässt sie ganz treffend da erscheinen, wo sie für das Lehrstück etwas zu thun haben; das Chronisiren verdirbt nur Poësien.

4) Nach dieser, von der Sache ablenkenden Versammlung bedurfte es eines Überganges zur That, den Lc. 17 mit den Worten gibt: „und eine Gotteskraft[1]) war dazu (in ihm) vorhanden, dass er eine Heilung vollbringe" (εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν, so Si ct.). Ein „de machina" sollte vorher vermieden werden, kehrt aber wieder, wenn die Heilung so roh voraus verkündigt wird[2]). — Den poëtischen Zug „man kommt und bringt Einen, von Vieren getragen", d. h. einen Lebendigen, und doch wie einen Leichnam (Mc. 3), prosaïsirt er zu ἄνδρες φέροντες (ähnlich Lc. 5, 33). — Das „nicht im Stande herzunahen" Mc. 4 verdeutlicht er durch: „sie wollten ihn hineinbringen, und vor ihn hinsetzen, aber nicht fanden sie, auf was für einen Weg (ποίας) sie ihn zubringen könnten" 18—19[3]). Den merkwürdigen Weg (Mc. 4) schildert er 19 noch mehr in's Einzelne „sie stiegen auf das Dach", was Mc. sich von selbst verstehen liess. Das „deckten sie ab, und durchbrachen" erklärt er „durch die Ziegeln hin (διὰ τῶν κεράμων)", indem er mit Recht im „Abdachen" (ἀποστεγάζειν) die Ziegeln angedeutet findet. Aber der Ausdruck ist schlecht, und so könnte für die Untensitzenden die Gefahr entstehen, die Strauss bei Mc. mit Unrecht suchte. — Den Zuruf „erhebe dich, nimm dein Bett und gehe heim" abbrevirt er (23) zu „erhebe dich und wandle" (καὶ περιπάτει). Das ist dem Lahmen entsprechend, aber war von Mc. 5, 42 erst bei der Auferweckung vom völligen Tod gesagt „der Todte stand auf καὶ περιεπάτει. Da es Lc. präoccupirt hat, lässt er es dort (Lc. 8, 55) wirklich aus. Dagegen hat Lc. es weiterhin fast durchgängig zum Charakteristicum erhoben, dass die von Christus aufgerichteten Lahmen „wandeln" (οἱ χωλοὶ περιπατοῦσιν Lc. 7, 22). — Endlich war bei Mc. lediglich die weltgeschichtliche Thatsache vor Augen gestellt, dass die Heidenwelt auf Jesu Wort, wie mit Einem Schlag von ihrer Sündenlähmung sich erhob: Lc. fasst den Menschen, an dem sich das gezeigt hat, in's Auge: vielleicht geleitet von dem „Lobegott" „Aeneas" des Kerygma. Denn er schreibt dem Paralytischen das Gott-Preissen (δοξάζειν τὸν θεόν) zu, was bei Mc. den Erfolg bei der zuschauenden Welt ausdrückt. — Das harte „niemals ist so erschienen" reizt zu positiver Umgestaltung: wir haben Verwunderliches (παράδοξα) gesehen heute (σήμερον) 26. (Πα-

1) δύναμις „κυρίου" ist die Macht Gottes, in der Sprache des Lc., der von Gott κύριος artikellos sagt, gleichsam als nom. propr., dagegen „den Herrn" Jesus in der Erzählung nur durch „ὁ" κύριος ausdrückt 7, 13. 10, 1.—39 Si (Meyer).

2) Daher der Versuch Späterer εἰς τὸ ἰᾶσθαι „αὐτούς" zu lesen, wie noch gewöhnlich: die Macht Gottes wäre dazu ausgeschlagen, die Gegner zu heilen, nämlich zu bekehren. (So auch Mey.) Aber das ἰᾶσθαι des Lc. bezeichnet ihm nur ärztliche Behandlung; und die Gegner sind ja keineswegs bekehrt worden!

3) ποίας sc. ὁδοῦ, kommt nicht weiter vor, ist aber in Analogie von ἧς (sc. ὁδοῦ) gesagt, was nicht so selten ist (Mey.).

ράδοξον ist, was παρὰ δόξαν, gegen Erwartung geschieht, Wunderbares, ἀπ. λεγ. im N. T., häufig in LXX u. 4 Esra.) Aber „heute" erst hätten sie (nach Lc. selbst) Wunderbares von Jesu gesehn? — So ist das poëtische Original abgeglättet und mehr in's Prosaïsche gezogen, abor überall verrätherisch.

B. Lucanische Erneuerung. Wie der Vorgänger im Kerygma den allgemein geschichtlichen, den geistigen Sinn der Aufrichtung des Gelähmten und die Anlehnung an Jes. 35 verstanden hat, so auch Nachlucas. Namentlich erkennt er, dass was bei Mc. von Jesus gesagt war, auch die Jünger und deren Wirken betrifft, oder von Christus durch die Apostel vermittelt geschehn ist. So sieht Lc. den geistig Gelähmten, den Heiden, τὸν παραλελυμένον oder τὸν χωλόν oder κυλλόν immer von Neuem aufgerichtet (ἐγερθέντας, ἀναστάντας), wandelnd (περιπατοῦντας), und zum messianischen Heil erhoben, theils im Ev. theils in der Apostelgeschichte. I. Im Evangelien-Buche ist es 1) seine erste Einschaltung (Lc. 6, 21—8, 5, an der Stelle von Mc. 3, 19—21), in der er baldigst (7, 18 ff.) Gelegenheit nimmt, jene messianische Jesaja-Stelle ausdrücklich durch Jesus erfüllt zu zeigen, für einen Repräsentanten des A. T., wie Joh. der Täufer, der zu dem Ende noch am Leben bleiben musste s. zu Mc. 1, 14 (s. S. 73 f.). Vor dessen Jüngern heilt J. (7, 21) „in einer Stunde Viele von ihren Plagen", und jene können nun verkündigen (22) „Blinde sehen, Lahme wandeln" (χωλοὶ περιπατοῦσιν)! Selbst der Ausdruck χωλοί ist hier direct nach Jes. v. 4—6 gewählt. Was er aber unter den „Lahmen" wie unter den Blinden, denen durch Christus Heil wird, speciell versteht, sagt er 2) in seiner zweiten grossen Einschaltung durch das Gleichniss vom messianischen Festmahl 14, 13—21, zu dem die „Freunde" des einladenden Gottes berufen waren, aber dann zur rechten Zeit keine Zeit hatten; danach werden die Sendboten auf die Strassen gesandt, um zum messianischen Heil zu führen, „die Armen und Stumpfen und Lahmen und Blinden" (πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ χωλοὺς καὶ τυφλούς). Jeder dieser Ausdrücke bezeichnet ihm den elenden, hülflosen, blinden, armen Heiden!

I. In der Apostelgesch. verwirklicht er die Lahmen- oder Heidenerweckung durch die Apostel selbst in der reichsten Weise, nach Massgabe des Marcus-Bildes vom Gelähmten und seines Jesaja-Vorbildes. Des Paulus grosses Werk, d. h. Christi Wirken durch ihn zur Aufrichtung der tödtlich Gelähmten des Heidenthums, dieses Werk der Heidenbekehrung auf den Wegen zu der Heidenküste und an ihr, wie in allen Provinzen der Oikumene, hat des Jesaja Verheissung zur Erfüllung gebracht. Hat schon Mc. dies vorzugsweise abbilden wollen, im Besondern durch seinen Gelähmten, nachdem ihm ob seines Glaubens die Sünden vergeben sind, und hat dagegen der Judenchrist des Kerygma dies Pauluswerk auf Petrus übertragen, ihm die Aufrichtung des Gelähmten zu Lydda, der ein „Gott-Lob" werden sollte, zugeschrieben: so hat dies Lc. zwar stehen gelassen, durch solche Aufnahme das paulusfeindliche Apostelbuch um so unschädlicher gemacht. Aber dies hat ihn nicht verhindert, vielmehr angetrieben, allen den Jüngern, welche bei ihm Heidenbekehrer sind, gleich Paulus (oder gleichsam zu seiner Berechtigung) ein Aufrichten Gelähmter zuzuschreiben, oder ihre Heiden-Erweckung durch dies Bild anschaulich zu machen. A) Paulus bekommt selbst und ausdrücklich das zu thun, was Mc. im Ev. an Christus, dem Haupte und Machtgeber für Alle gezeigt

hatte: Apg. 14, 8—14. „Es war ein Mann zu Lystra, ohne Kraft (ἀδύνατος) in den Füssen, lahm (χωλός) von Mutterleibe an — soweit den Petrus des Kerygma übertreffend —, der noch niemals gewandelt hatte (περιεπάτησεν). Der hörte den Paulus reden (λαλοῦντος, wie die Menge Christus bei Mc. λαλεῖν hörte vor Erweckung des Lahmen). Da blickte ihn dieser fest an, und sehend, dass er Glauben hat, um gerettet zu werden (καὶ ἰδών, ὅτι πίστιν ἔχει: Mc. καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν): sprach er mit lauter Stimme: stehe auf, auf deine Füsse, gerade! Und er sprang (ἥλατο cf. Jes. ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ κωφός) und wandelte (περιεπάτει, nach Mc. ἐξῆλθεν, und Lc. Ev. 15, 26 περιεπάτει 7, 26 περιεπάτει 7, 22 περιπατοῦσιν). Das die δύναμις, die Paulus wirklich gezeigt hat in der Aufrichtung des gelähmten Heiden διὰ τὴν πίστιν αὐτῶν! So war dem Paulus zurückgegeben, was ihm nächst Christus, dem Haupte und Vollmachtgeber, am ersten gebührte. B) Aber Petrus sollte dem Paulus so gleich wie möglich werden, nur dass er zu Jerusalem das wirke, was Paulus in der Heidenwelt selbst, und dass er von Anfang an das geübt habe, was dieser erst ihm nach. So geht Apg. 3, 1—10 Petrus (mit der Säule der Apoc.) in den Tempel; am Wege trifft er einen ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρός (wie der zu Lystra 14, 8); er wurde getragen an den Weg, zu betteln (wie der blinde Heide bei Mc. 10, 46 am Wege bettelnd sitzt, und die Armen oder Bettler am Wege Lc. 14, 13. 21 ausdrücklich die Heiden sind). Petrus blickte ihn fest an (ἀτενίσας, wie 14, 9), und sprach: .. im Namen Jesu Christi des Nazaräus (wie Mc. 10, 46 beim Blinden) stehe auf (ἔγειραι wie Lc.-Ev., bei Mc. 2 ἔγειρε) und wandle (καὶ περιπάτει, wie Lc. cp. 5. cp. 7. Apg. 14). Und er fasste ihn mit der rechten Hand und richtete ihn auf (für den Apostel geziemt sich dieses Ergreifen, wo für den Höhern das einfache Wort genügt, wie bei der Fieberheilung s. zu Mc. 1, 29 ff.). Sofort (Mc. Lc. Ev.) festigten sich (Jes.) seine Füsse und Knöchel, und aufspringend (ἐξαλλόμενος = 14, 10 ἥλατο, Jes. ἁλεῖται) stellte er sich auf und wandelte; ging mit ihnen in den Tempel wandelnd und springend (ἀλλόμενος καὶ περιπατῶν Jes.), und Gott lobend (αἰνῶν wie αἰνέας Apg. 9, 31. δοξάζων Ev. 5). Und alles Volk sah ihn (εἶδεν: Mc. εἶδον Lc. 5) wandelnd und Gott lobend und wurden über den Hergang voll Staunen und Exstase (Mc. ἐξίσταντο: Lc. hier ἐκστάσεως „ἐπλήσθησαν“: Ev. 26). Der Lahme des Petrus beim Tempel ist also der Lucanische Bruder des Kerygma-Lahmen von Joppe, beide zum Gottloben erweckt (αἰνοῦντες)! Beide die Söhne des Gelähmten, den Mc. 2 aus Jes. 35 zum Wandeln gebracht hat mit der Folge, dass der Gott Israëls gepriessen ward, auch von Nichtjuden. — Endlich C) ist auch Philippus ein Vorgänger für Paulus im Heidenbekehren geworden, sei es factisch, oder im Geist der Apg. 8, 7. Diese Bekehrung im Heidenlande Samariens wird so ausgesprochen: „Vieler Dämonischen unsaubere Geister fuhren laut schreiend aus (zur Interpretation des ständigen Zuges bei Mc. 1, 23. 34. 30. 3, 10 f.), aber auch viele παραλελυμένοι καὶ χωλοί wurden geheilt“. D. h. die gelähmt gewesene Heidenwelt wurde auf die Füsse gebracht. Was Lc. sonst getrennt hat (παραλελ. Ev. 5 Apg. 9: χωλοί Apg. 3. 14), hat er hier ganz nach Jes. 35 vereinigt. Über sein Verständniss des Urbildes kann kein Zweifel sein.

Nachmatth. 9, 1—7: 8,5 f. (Mc. 2, 1): 11, 5. 15, 29 f. 21, 14 f. (Lc. 7, 28f.): 4, 24.

Der judenchristliche Nachfolger von Mc. und Lc. hat seine besondere Freude an der greiflichen, sinnlichen Erfüllung des Jes.-Wortes, dass die (religiös) Lahmen sich aufrichten sollen, und kann nicht genug darauf hinweisen. Er thut dies in doppelter Form: A) einmal gibt er einzelnen Lahmen eher Heil: so 8, 5 f.: 9, 1 f., dann B) auch solchen insgemein (cp. 4. 11. 15. 21). Das Erste ganz nach Mc., nicht ohne Miteinfluss des Lc. Ev., das Zweite wesentlich nach Lc. grossem schönen Bild (Lc. 7, 18 ff.).

A) Einzelne Gelähmte bei Mt. 1) Die Haupterzählung des Mc. 2, 1—12 gibt Mt. 9, 1—8 wesentlich nach ihm. Lc. hat hier nur auf seinen Ausdruck eingewirkt, vgl. ἰδοὺ 2. 3 (Lc. 18), κλίνη (2. 6) statt des fremden κράβαττος, περιπάτει (5), und die „Furcht" am Schlusse. Aber von beiden Vorgängern unterscheidet er sich durch eine weit grössere Kürze. Von der 2. Hälfte der Erzählung hat er zwar das Sachliche bewahrt und nur den Ausdruck verkürzt: Mt. v. 2—8, Mc. 5—12 Dagegen ist die 1. Hälfte (Mc. v. 1—5, Lc. 17—20) von Mt. sogar wesentlich beseitigt. Er verschmäht zwar mit Recht die grosse Versammlung der Christusfeinde bei Lc., und bleibt mit Mc. bei γραμματεῖς τινές im Bewusstsein, dass es auch christusfreundliche Schriftgelehrte gibt (Mt. 13, 52, wozu er ja selbst gehört). Aber er verschmäht auch die Züge von Mc., dass die damalige Rückkehr nach Kapharnaum in Simon's Haus führte, dass sich hier solche Menge sammelte, dass die Träger des Gelähmten jenen verzweifelten Weg anstrebten. Mt. sagt bei der Rückkehr (9, 1) nur: „Er kam in seine Stadt (εἰς πόλιν τὴν ἰδίαν, womit er des Mc. πάλιν prosaïsirt): und siehe sie brachten zu ihm (προςέφερον αὐτῷ, nach Mc. ἔρχονται φέροντες πρός αὐτὸν) einen Gelähmten, auf ein Bett gestreckt (ἐπὶ κλίνην mit Lc., βεβλημένον mit Mc. 7, 30)". Woher diese grosse Auslassung zu Anfang? Wäre ihm das Besteigen des Daches so überflüssig erschienen, oder so abentheuerlich und selbst gefährlich, gleichwie seinen alttübingischen Freunden? — Schwerlich, wenn er auch auf's Dogmatische besonders gerichtet ist, doch nicht so einseitig wie diese! Warum fehlt aber auch der Zudrang der Menge und der Lehrvortrag, den doch Mt. so gern hat, warum selbst „das Haus", an das er doch (nach Mc.) so oft erinnert? Darin gipfelt die ganze Differenz. Ist J. nicht in einem Hause, sondern draussen, auf dem Wege begriffen: dann muss der Lehrvortrag, die ganze Scene wegfallen, gar das Dachbesteigen. Woher nun des Mt. Widerspruch gegen „das Haus", woher diese ganze Scenen-Änderung? Dies liegt im Grund einzig an seiner Voranstellung der Lc.-Berg-Predigt. Die nöthigte ihn, hinterher zwei Ausgänge und Rückgänge zusammenzufassen in Einen Weg (s. zu Mc. 1, 40 ff.). Desshalb war er nach der Heilung in Simon's Haus (Mt. 8, 15) nicht mit Mc. 1, 30 durch Galiläa gegangen (was für ihn schon Mt. 4, 23 nöthig ward), sondern an demselben Abend noch (statt am folgenden Abend Mc. 4, 35 f.) nach Gadara übergeführt (Mt. 8, 18 f.). Von daher musste er hier zurückkehren (Mc. 5, 21 f. Mt. 9, 1), und bei dieser Rückkehr war nun Beides zu executiren, was auf dem ersten Heimweg (Mc. 2, 1 ff.) und auf dem zweiten (Mc. 5, 21 ff.) gefolgt war: d. h. er hatte nun zuerst den Paralytischen zu heilen, und danach den Zöllner zu berufen, mit den Sündern zu speisen (9, 9—17), dann auch sofort auf demselben Wege, an selbem Tage noch Jairi

Tochter zu erwecken (Mt. 9, 18—26)! Hinc illae lacrimae! Soll das Alles in „Einem Zug" geschehn, dann ist keine Zeit vorhanden für solchen Aufenthalt „im Hause", für ein allmählig Zuströmen des Volkes, andauernden Vortrag, solche Scene überhaupt! Wer den Übergang nach Gadara (Mc. 4, 35 ff.) präoccupirte, und die Rückkehr nach Kapharnaum zum Heilen des Gelähmten (Mc. 2, 1 ff.) mit der zum Erwecken von Jairi Tochter (Mc. 5, 21 ff.) in Einen Zug zusammenbrachte, zu Einem Weg machte, — kurz wer die beiden Weggänge von Kapharnaum (Mc. 1, 39 ff. Mc. 4, 35 ff.) und beides Rückkehren dahin (Mc. 2, 1 ff. Mc. 5, 21 ff.) zu Einem combinirte: der musste so epitomiren, wie es Mt. gethan hat. Dass aber Mt. hier ursprünglich Getrenntes gewaltsam oder künstlich zusammengebracht hat, verräth 1) schon die Häufung von Wundern, die dabei resultirt: Mt. 8, 18 — Mt. 9, 26: Sturmstillung, Heilung des Besessenen, Heilung des Paralytischen, Todtenerweckung in Einem Gang! Aber möchte die Verwunderung hierüber eben mit zu dem Wunder gerechnet werden: Mt. kann sein Combiniren und daher aufgenöthigtes Epitomiren auch hier im Einzelnen nicht verbergen. 2) Er sagt (v. 2): „man brachte ihm (sc. auf dem Wege) einen Gelähmten auf einem Bett", „und als Jesus ihren Glauben sah (καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν), sagt er, dir sind die Sünden vergeben". Wie denn nur? Er hat ja bei Mt. nichts gesehen, was ihren Glauben besonders zeigte, oder als so innig und dringend, dass derselbe Sündenvergebung verdiene. Es fehlt dem Mt. jede besondere Glaubens-Bezeugung, die wir aus seiner Quelle (Mc.) ergänzen müssen, die er allzusehr epitomirt. 3) Bei Mt. heisst es ferner (v. 6): „damit ihr aber wisset, dass Macht hat der Menschensohn Sünde zu vergeben: da spricht er (τότε λέγει) zu dem Gelähmten: erhebe dich, nimm dein Bett und gehe hin!" Wie? Muss nach der directen Rede „damit ihr wisset" nicht wieder directe Rede folgen: „so sage ich dir, Gelähmter, stehe auf!" Ein selbständiger Schriftsteller hätte das auch gesagt; aber der nach Mt. genannte Combinator hat, einmal in's Verkürzen gedrängt, den reichern Text seiner Quelle abermals übermässig abbreviirt:

Mc.: ἵνα εἰδῆτε, ὅτι des M. S. Recht hat zu vergeben ἁμαρτίας: (λέγει τῷ παραλυτικῷ) σοί λέγω, ἔγειρε ἆρον . .	Mt.: ἵνα εἰδῆτε, ὅτι des M. d. Recht hat zu vergeben ἁμαρτίας· τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ, ἐγερθεὶς ἆρον . .

Er hat die Parenthesenzeichen um λέγει τῷ παραλυτικῷ natürlich nicht vor sich gesehen, und beseitigte darum in seinem raschen Excerptoren-Gang das scheinbar überflüssige σοὶ λέγω. So geht es Nachschreibern [1]).

Wenn bei Mt. schliesslich die Haufen Gott preisen, der solche Macht den Menschen gegeben hat (θεὸν, τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις): so ist nicht die Wundermacht als solche bezeichnet, sondern Das, was Mt. (6) nach Mc. als ἐξουσία ausgesprochen hatte, das Recht, die Sünde zu vergeben auf Erden. Die in der Gemeinde des Menschensohnes vereinigten Menschen thun dies, zwar unchristlichen Rabbis zum Anstoss: der christliche Rabbi aber findet dies auf Grund und im Sinn seines (Mc.-) Evangeliums ganz berechtigt, als ein von Gott in Christus ihr herrlich verliehenes Recht! — So

1) Vgl. dazu Wilke. Rel. Jes. Holtzm. H. Schulze, Evv. Tafel.

trefflich diese Exegese des vorangegangenen christlichen Lehr-Erzählers war, so ideewidrig hat Mt.'s Epitomiren den andern Zug verwischt, der bei Mc. vorliegt: dass der Gelähmte den Fremdling (extraneus) darstellt, der nicht geraden Weges zu Jesu Füssen kommen konnte, so lange er von der Menge in Petrus' Heimat umlagert war, und nun doch um seines Glaubens willen Heil und Auferstehn findet. Das fiel freilich nur durch die Harmonistik dahin.

2. Mt. 8, 5—13. Ein zweiter Paralytischer findet sich bei Mt. im Hause des Hauptmanns von Kapharnaum: „er lag im Hause hingestreckt als Gelähmter, arg gequält" [1]). Es ist des heidnischen Hauptmanns Knecht, der bei Lc. in der ersten grossen Einschaltung (Lc. 7, 1 ff.) in die Ferne hin geheilt ward, da er „im Sterben lag" (ἤμελλε τελευτᾶν): ein Nachbild des παιδίον, das im Hause der heidnischen Wittwe „dämonisch" da lag auf dem „Lager" (ἐπὶ τὴν κλίνην βεβλημένον) und von Jesu Wort aus der Ferne Heilung empfing (Mc. 7, 25—30), d. h. des Kindes der Heidenmutter von Zarpat, das Elia vom Sterben-Lager aufrichtete (1 Kön. 17). S. zu Mc. 7, 24 ff. Den judenchristlichen Mt. hat nicht blos die Bergrede des Lc. so angezogen, dass er sie Allem voranstellte, sondern auch die bei Lc. darangeschlossene Heilbringung für ein heidnisches Haus, das ebenso judenfreundlich ist, als seiner Unwürdigkeit eingedenk. Auch Mt. schliesst es daher auf's engste an die Bergrede.

Warum aber wird der Knecht des Heiden, des Hauptmanns hier „paralytisch" statt todtkrank (Lc.) oder dämonisch (Mc.)? Freilich hat Mt. wohl erkannt, dass der heidnische Knecht des Lc. 7 ein Bruder des Heiden-Kindes bei Mc. 7, ein Nachkomme des „Sohnes" der Elia-Wittwe ist, daher er ihn auch „Knabe" (παῖς) nennt, nach dem Kind (παιδίον) des Mc., das gleich ihm hingestreckt war (βεβλημένον). Auch fühlte wohl noch Mt., dass es ziemlich einerlei ist, ob ein Heide dadurch gekennzeichnet ist, dass er vom Götzengeist besessen sei (wie Mc. 7), oder gelähmt (wie Mc. 2): das auf dem Lager ausgestreckte Heidenkind der Wittwe bei Mc. (ἐπὶ κλίνην βεβλημένον) und der auf der Krankenbahre ausgestreckt liegende Gelähmte bei Mc. (ἐπὶ κραβάκτου κατακείμενος) ist ja nahegenug verwandt: den hülflos leidenden Heiden bezeichnen beide Bilder. Aber verstand auch Mt. des Lucas Heidenknecht von Mc. aus ganz richtig, so begreift man noch nicht, wie er zur Einführung Dessen kam, was beide hier nicht boten. Von vornherein aber spürt Jeder, dass die Verbindung der Heilung in die Ferne und des Paralytischen — dieser zwei Ideen — eine spätere Vermengung ist; die zwei Paralytischen müssen dasselbe Bedenken erregen, wie die andern Doubletten bei Mt. Auch Str. ed. V ist sehr betreten über diesen zweiten Mt.-Paralytischen, ohne Rath zu finden. Mt. ist aber nicht so willkürlich, wie es scheinen könnte, sondern bei der Combination seiner beiden Quellen sehr consequent, und die Einsicht in den „paralytischen" Knaben des heidnischen Hauptmanns führt in die Mitte seiner Art, Evangelien-Harmonie zu machen. Die Lucas-Bergrede musste an die Stelle treten, wo die Menge sich hochverwundert über Christi neue Art zu predigen (Mc. 1, 21—22 : Mt. cp. 5—7); den Auftritt in Kapharnaum selbst (Mc. 1,

1) „βέβληται" ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος (8, 6), derselbe Ausdruck beim παραλυτικὸς ἐπὶ κλίνην „βεβλημένος" Mt. 9, 2.

21) musste er durch den der Bergrede folgenden Lucanischen Auftritt, den heidnischen Hauptmann (Lc. 6. 21 — 7, 12) ersetzen. Musste aber der Aussätzige dem ersten Umzug folgen (Mc. 1, 39. 40 f.), d. h. für Mt. dem Umzug, zu dem die Bergrede gehört (Mt. 4, 23 — 7, 29), so war nach diesem (laut Mc. 2, 1) der „Paralytische auf seinèm Bett gestreckt" zu bringen, während dieser selbst bei Mt. erst später folgen konnte (Mt. 9, 1). Also stellt der Harmonist nach dem Aussätzigen (Mt. 8, 1—4) oder nach dem ersten Umzug (Mt. 4, 23 — 8, 4) sowol einen „Paralytischen gestreckt", als den heidnischen Knecht des Luc. (Mc. 8, 5). D. h. dieser selbst wird nun, statt todtkrank (wie Lc. den Mc. 7 deutete), „paralytisch" auf dem Bette liegend (wie Lc.' Vorbild Mc. 7 angab). Eine Neuerung war dies, aber um so eher gestattet, als doch auch damit nur das Eine, allen Gemeine ausgedrückt wurde: seht den hülflosen Heiden vor euch! Zugleich hatte er nun das bei Mc. 2, 1 vorfindliche, für ihn 9, 1 durchaus unbrauchbare „Haus", in dem der Paralytische zu seinem Heil kommt. So kunstreich ist schon der erste Harmonist gewesen.

Der Gelähmte (Heide) des Mc. 2 hat sich nun für den Combinator von Mc. und Lc. dergestalt verdoppelt; indem bei zwei Rückgängen nach Kapharnaum ein solcher aufgerichtet wird. So ist eine Einheit unter den beiden Vorgängern und mit ihnen erreicht und er hat nicht blos mit Geschick, sondern auch mit Geist harmonisirt, oder mit richtigem Verständniss der Beiden, die er zu vereinigen hatte.

II. Die Lahmen-Menge bei Mt. nach Lucas. Die grosse Jesajah-Verheissung (35, 4—8) von der geistigen Heilung der Blinden, Lahmen, Stummen und Unreinen durch je ein einzelnes Abbild fand er bei Mc. nicht genügend erfüllt: trefflich hatte sie Lc. in voller Vielheit vor Augen gestellt, wie vor dem A.T.lichen Auge der Johannes-Jünger (Lc. 7, 21 — 22). Und diese grosse Propheten-Erfüllung hat den judenchristlichen Combinator auf's höchste angezogen. Er kann sie nicht oft genug aussprechen. 1) Die Geschichte selbst gibt er (11, 2) in einer Einschaltung, die Rede dabei wörtlich wieder: „die Blinden sehen, die Lahmen wandeln (οἱ χωλοὶ περιπατοῦσιν)". S. im Übrigen zu Mc. 1, 14 (S. 73), 1, 40 (Mt. 8, 1 f.). Da aber „in derselben Stunde die Vielen" ohne Abenteuer nicht zu heilen waren, wie es das Lucas-Original in seinem poëtischen Schwung gewagt hatte, so musste das Ev. die wichtigsten dieser Heilungen noch sonst aufzeigen. — 2) Mt. 4, 23 — 25. Zur Vorbereitung der Lc.-Bergrede war der Umzug in ganz Galiläa (Mc. 1, 39) nebst Sammlung der ganzen Anhänger-Menge (Lc. 6, 18 f. nach Mc. 3, 7 — 13) und zugehöriges Heilwalten voranzustellen. So hat Mt. gleich hier betont, wie πᾶσαν νόσον, so habe er auch die „παραλυτικοί" geheilt. Es liegt in dieser Vorbereitung eine Präoccupation des ganzen Evangeliums: zur Erfüllung von Jes. 35. 3) Mt. 15, 29—31. Vor dem zweiten Speisewunder (Mc. 8, 1—9) hatte Mc. (7, 31—37) einen Tauben und Stummen geheilt (zur Erfüllung von Jes. 35), nun aber drei Tage hindurch das Volk ohne sonstige Heilsthat gelassen. Dies verbessert Mt. dahin, dass dem neuen Speisewunder ein neuer grosser Act von Heilung aller möglichen Gebrechen voran gehe, ungefähr so wie nach dem ersten Speisewunder alle möglichen Kranken, ἐπὶ κραβάκτοις getragen, zu ihm dringen (Mc. 6, 53 f.). So nahen jetzt auch bei Mt. 15, 30 f. „viele Haufen,

mit sich führend Lahme, Blinde, Krüppel, Stumme und viele Andere: χωλούς, τυφλούς (Jes. 35. Lc. 7, 22. Mt. 11, 5), κυλλούς (Lc. cp. 14), κωφούς (Mc. 7, 31 ff.), καὶ ἑτέρους πολλούς (so viel Andere, als Lc. 7, 22 geheilt waren)". Man brachte sie zu seinen Füssen (wie Mc. 2, 3 angab) und er heilte sie: die Stummen wurden redend (wie bei Mc. 7, 31—37, was hier vor Mc. 8, 1 treffend vorangestellt wird), die Krüppel (im Gleichniss des Lc. cp. 14) wurden gesund, die Lahmen wandelnd (χωλοὶ περιπατοῦντες), wie bei Lc. 22, die Blinden sehend! So deutlich ist dies Erneuerung von Lc. 7, 21 f. unter Anknüpfung an den locus der Grundquelle (Mc. 7, 20 — Mc. 8, 2), zu neuer Betonung der Jesaja-Erfüllung. Die Leute priesen dann (ἐδόξασαν) den Gott Israëls, wie bei der ersten Heilung des Gelähmten (Mc. 2, 12), und bei jeder in der Apg. nachfolgenden, d. h. bei der immer wieder neuen Gestalt der ursprünglichen. 4) Endlich hat Mt. 21, 14—16 auch unmittelbar vor dem Synedrium Israëls im gereinigten Tempel (Mc. 11, 15 f.) die τυφλοὶ und χωλοὶ des Jesaja geheilt, d. h. das von Lc. daher entlehnte Generalbild zum dritten Mal wiedergegeben, diessmal von Lc. selbst geleitet (wie Mt. 15, 29 von Mc.). Lc. nämlich 19, 37 sah in dem Jubel des Volks beim Einzug Jesu in Jerusalem ein besonderes Loblied auf Gott „περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων" (ganz in Lc.-Sprache), sc. wegen der Heilsthaten Christi, die im ganzen Ev. bei Mc. bis dahin geschehn waren, zuletzt am Blinden von Jericho. Dies führte Mt. weiter. Warum sollen die Haupt-Grossthaten (τὰ θαυμάσια αὐτοῦ) Christi blos vor Galiläern und Johannesjüngern (Lc. 7, 18. Mt. 11, 2 ff.), warum nicht auch in Judäa, namentlich in dem Tempel, oder vor den Herren des Tempels sich zeigen? Dadurch leuchtete Christi Recht zur Tempel-Reinigung ein, und ihre Verstocktheit hatte dann um so weniger Entschuldigung. Bezeichnend, dass nun Mt. dazu gerade die beiden von Lc. betonten Species des von Jes. verkündigten Messias-Waltens hier einführt: „es kamen zu ihm τυφλοὶ καὶ χωλοί, und er heilte sie". Diese Ausführung ist einfach genug, aber zu sehr. Denn wie können „Blinde" ohne Weiteres προςελθεῖν, gar „Lahme?" [1]) Mt. denkt hier zu sehr an Jes. und Lc. Vielleicht aber auch an den Grundbericht Mc. (11, 17). Mc. hatte bei der Tempelreinigung gesagt (nach Jes. 56, 7): „Gottes Haus" solle „ein Bethaus werden πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν!" Ist es nicht, als wenn Mt. den gereinigten Tempel alsbald zu diesem universalen Ziel führen wollte, wenigstens in dem Vorbild an „den Blinden und Lahmen?" Auf dem Weg zu dem universalistischen Schlussruf des Ev. (Mc. 16, 15 f.) Mt. 28, 16 ff. war es nicht inconsequent, mindestens vorbedeutend auf die Errettung der Heiden durch den Messias-Reformator hinzuweisen. — Mt. kommt also auf eignem Wege noch selbständig zu Dem, was der Verf. unserer Apg. 3, 8 an Petrus ausführte, der (dem Heidenapostel vorarbeitend) in einem vorbedeutenden Act den χωλός (des Jes.) durch Heilung in den Tempel bringe, um Gott mit Israël zu preisen!

Markion verwarf die Apg., weil sie den Petrus allzusehr mit dem allein wahren (Heiden-) Apostel Paulus ausglich, fand aber auch diessmal im Lc.-Ev. Pauli völlig Würdiges. (*M.* S. 155 f.). In der Heilung des Lahmen hob der

1) Meyer, der sonst unermüdlich ist im Mücken-Seihen, verschluckt auch diessmal Kamele, durch völliges Schweigen über das doppelte Doppelwunder!

Christus des universellen Gottes ein Werk des saevus deus auf, und stand als Herzenskündiger hoch über diesem (Tert. IV, 10 cf. II, 25); in dem Gesammtheilen aber (Lc. 7, 18 ff.) zeigte sich ihm das Gegentheil von einem Judenmessias (T. c. 18). — Justin M. konnte dagegen mit gleichem Rechte in dem Heilen von „χωλοὶ καὶ παραλυτικοὶ καὶ πηροί“ [d. h. Blinden] auf's unzweideutigste Jehovah's Verheissung erfüllt sehen, was Justin (Apg. I, 48) ausdrücklich hervorhebt. Indem er bei der Lahmen- und Blinden-Heilung besonders gern verweilt (Ap. I, 22. Dial. 69), spricht er es auch direct aus, was in seinen Evv. verhüllt lag: Dial. cp. 89 (p. 295 C. D): scripturam commemorabo (Jes. 35, 1—7), ex qua intelligere poteritis, quomodo etiam hominibus, a Dei cognitione vacuis — dico gentes, qui oculos habentes non videbant, simulacra lignea adorantes — das Gesicht gegeben habe. Was von den Blinden gilt, dasselbe auch von den Tauben und Lahmen!

Auch Logos-Ev. 5, 1—9 interessirt sich, im gleichen Sinne, besonders für die Aufrichtung des Gelähmten, dem die Sünde vergeben wird; hat aber bei seiner freien Erneuerung seines Ev. Lc. auch Apg. c. 3, und den Mc. selbst im Auge. Er leitet die erste seiner antijüdischen Verhandlungen damit ein, dass „ein Mensch“ zu Jerusalem (ganz wie in Apg. cp. 3) für sein Siechthum, und zwar Lahmsein, in einer Heilquelle Bethchesda (in dem „Gnadenorte“ Jerusalem selbst) sehnlich Hülfe gesucht hatte, ohne sie jemals zu erreichen. Jetzt findet er sie durch den Logos-Christus, aber — an einem Sabbath, was sofort zur Verfolgung reizt. — So hat Jo. die Heilung des παραλυτικός und die der gelähmten Hand, die am Sabbath erfolgte, d. h. Anfang und Schluss des überjüdischen Abschnittes bei Mc. (und Lc.) zusammengefasst in Ein neues Geschichts-Bild (S. zu 3, 1 ff.). So neugegossen dies Ganze ist, so schimmern doch die Farben seiner drei Quellen noch an seinem παραλυτικός, selbst in der Sprache 1) Jo. v. 8: „es spricht zu ihm Jesus: ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαχτόν σου (wörtlich nach Mc.) καὶ περιπάτει (nach Lc. Ev. und Apg.), wie auch das κατακείμενος des Mc. immer wieder kehrt Jo. 3, 6 [1]). 2) Und war der Paralytische des Petrus im Gebiete der Heiden (Apg. cp. 8) ἐξ ὀκτὼ ἐτῶν krank, so der des Spätern so viel länger gequält: τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων (Jo. v. 5), ein Menschenalter länger.

Mag auch Jesus oder Paulus (oder auch Petrus und Philippus) einen oder den andern sinnlich Gelähmten mit ergreifendem Zuspruch (vorübergehender oder andauernder) aufgerichtet haben: in jedem Fall hat Mc. das geistige Gelähmtsein, im Besondern der Heiden-Welt im Auge, das, Jesaja in Wahrheit erfüllend, Jesus weltgeschichtlich, aber auch so wunderbar genug gehoben hat. Alle Nachfolger haben dies verstanden und frei erneut, am freiesten der Späteste.

1) Parallel mit der Aufnahme des seltern Marcus-Wortes in dieser Scene ist die Aufnahme des, ähnlich nur dem Marcus eignen Ausdrucks νάρδου „πιστικῆς“ Jo. 12, 3. Mc. 14, 3, was später auch Ulfila als eine Art Fremdwort oder nom. proprium ansah.

Zweites Lehrstück vom christlichen Fortschritt: Die Sünderannahme 13—17.

Nach der Sündenvergebung (1—12) folgt die Annahme der Sünder in die christliche Gemeinschaft (13—17). Die grosse geschichtliche Thatsache, dass der von der Sünde gelähmte Mensch durch das Wort des Menschensohnes so wunderbar aufgerichtet ist, hebt jedes Bedenken jüdischen und judenchristlichen Religionswahnes gegen die Sündenvergebung an Kindern Jesu durch den Glauben. Es kommt nun zur Kehrseite desselben jüdischen Religionssinnens, das den innern Menschen (die Gotteskindschaft) verkennend, am Äussern haftend, einen Gegensatz macht zwischen „Gerechten“ δικαίοις, und „Sündern“ ἁμαρτωλοῖς, wofür die Zöllner besonders galten, wie denn der Israëlit, als Gesetzinhaber, ἔννομος, sofort auch der Gesetzliche oder Gerechte von Haus sein sollte, der Heide als ἄνομος (ohne Gesetz) der geborne ἁμαρτωλός (2 Cor. 9, 21 f.). Auch nach dieser Seite hat Chr. die alte Religionsschranke durchbrochen. Jesus beruft einen der von Israël Verworfensten, den Zöllner, zur Nachfolge, zum Eintreten in seinen Jüngerkreis (13—14). — Aber er hält auch engste Gemeinschaft mit dem ganzen von Israël geschmäheten und verschmäheten Sündergeschlecht, das er in sein Haus (οἰκία αὐτοῦ) und an seinen Tisch gegeladen hat zu den erstberufenen Jüngern (ἁμαρτωλοὺς ἐκάλεσεν .. συνανακεῖσθαι αὐτῷ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ). Es gibt aber auch eine Partei pharisäisch-orthodoxer Gesetzesmänner in seinem Gefolge (γραμματεῖς τῶν φαρισαίων ἀκολουθοῦντες αὐτῷ Si BL It p.), die in sein Haus eintretend, mit Verwunderung die gemischte Gesellschaft von Reinen und Sündern sehen: mögen sie diesen Anstoss auch nur gegen die Jünger aussprechen: „Wie? der Meister selbst am Tisch mit den Unreinen?“ λεγ. ὅτι μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει; Der Auferstandene hört ihren Vorwurf und weist die wunder wie gerecht sich Dünkenden zurecht: Wie sollen denn Kranke (κακῶς ἔχοντες) gesunden, wenn sie nicht zum Arzt gehn dürften? Diese Elenden gerade bedürfen den Heiland, und würdigen seine Heilsgabe am ersten oder allein. Wen soll denn Chr. an seinem Heilstisch haben als den „Sünder“, der sich dafür erkennt und sein Heil sucht? χρείαν ἔχουσι τοῦ ἰατροῦ — σωτῆρος! Die wunder wie Starken (ἰσχυροί), die sich über alles Sündigen erhaben dünken, haben keinen Bedarf nach Erlösung, und werden ihr in ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit fern bleiben. Also,

so befremdlich es klingt: Christus οὐκ ἦλθεν καλέσαι τοὺς δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς (17)! — So ist auch diese Seite judaistischer Religionsanschauung zurückgeschlagen, und einer vollen Gemeinschaft mit der Sünderwelt der Heiden, wie sie der Apostel des Geistes Jesu gepflegt und gegen orthodoxe Gesetzesanhänger (Gal. 2, 10—14) vertheidigt hat, im Rechte bewiesen im Sinne Jesu selbst, wie nach ihrer religiösen Nothwendigkeit (13—17).

Das classisch einfache und doch so durchgreifend siegreiche Lehrbild voll weltgeschichtlicher, wie auch individuell geschichtlicher Wahrheit gliedert sich wiederum in eine Zweiheit, diesmal in zwei getrennte Scenen. In der ersten (13—14) wird der Sünder zur Nachfolge berufen, im Bilde des Einen der Zöllner, die J. geschichtlich in seinen Kreis gezogen hat, des Levi, Sohnes eines Alphäus, aber mit der Hinweisung darauf (13), dass auch ein solcher von Israël Geschmäheter zu seinen Jüngern gehöre, nicht blos die (1, 16—20) zuerst berufenen Grössen Israëls. In der zweiten Scene folgt die Anschauung auch der der engsten, der Tischgemeinschaft Jesu und seiner Jüngerschaft mit der ganzen Menge der heilsbedürftigen Sünderwelt, die er zu sich geladen hat (ἐκάλεσεν). Und bei diesem Gipfel des Anstosses für altjüdisches Sinnen im eignen Jüngerkreis erfolgt dann die durchschlagende Bewährung des Rechtes zu solcher (paulinischen) Sünderannahme (15—17). Trefflich ist's bei diesem Doppelbild, welches diesen Einen Satz des christlichen Fortschritts bewährt zeigen will, dass bei der Berufung zum Christwerden Einer als Stellvertreter der ganzen Sünderclasse vortritt, also in concreto ein Zöllner, ja ein ganz geschichtlicher Anhänger Jesu aus dieser Classe; dann bei der Gemeinschaft die ganze Menge erscheint „ἦσαν γὰρ πολλοί“ 15.

Die Parallelen. Dem A. T. ist es fremd und zuwider, dass ein Israëlit mit dem „Unreinen“, dem ἀλλόφυλος und ἐθνικός Tischgemeinschaft habe. Und isset auch Elia in der Noth im Hause einer Heidin, doch nicht mit ihr (1 Kön. 17, 13 f.). Und wie hat der Judensinn noch 48 v. Chr. über das Schicksal „des Sünders“ gedacht! Psalm Salom. 3, 13 (Fabric. p. 927): οὐκ ἀναστήσεται ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ . . εἰς αἰῶνα! Das gerade Gegentheil hat J. gebracht, Paulus durchgeführt; aber wie hat diese Durchführung noch angestossen am alten Judensinn auch in christlicher Form! Gal. 2, 10—14 gibt eine völlige Parallele zu unserm Geschichtsbilde, das unverkennbar in der zweiten Scene jenen Vorgang vorzüglich im Auge hat.

Gal. 2, 11—14.	Mc. 2, 13—17.
1. Christus hat durch Paulus, im Besondern auch am Meere von An-	1. Jesus hat zuerst am Meere von Kapharnaum in Israël der Menge das

tiochia das Reich Gottes der Menge verkündigt, und auch die Sünder-Welt der Heiden zur Nachfolge Jesu gerufen.

2. Es geschah auch, dass eine ganze Menge von Heiden im Gemeindehause Jesu in der Heidenhauptstadt Asiens am Tische des Herrn vereinigt war mit den Jüngern aus Israël, nicht blos mit Paulus, sondern auch mit Κηφᾷ καὶ Βαρνάβᾳ, καὶ τοῖς λοιποῖς Ἰουδαίοις 12—13.

3. Da kamen τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου (des sog. Δίκαιος) aus Jerusalem, die strengern Gesetzesmänner, und eintretend in die Gemeinde von Antiochia sprachen sie gegen ihre Mit-Jünger (aus Israël) ihre Verwunderung darüber aus „ὅτι συνήσθιον οἱ Ἰουδαῖοι μετὰ τῶν ἐθνῶν".

4. Die Jünger wurden über den Vorwurf so verlegen, dass sie sich scheu zurückzogen (ὑπέστελλον ἀποχωρίζοντες ἑαυτούς): aber im Namen Jesu Christi wies Paulus ihre ὑπόκρισις gebührend zurecht πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου; die grossen Gerechten strafend ob ihrer „Ungerechtigkeit", Feigheit und Heuchelei 14 f.

Reich Gottes verkündigt, aber eben dabei in einer zweiten Periode den Zöllner oder Sünder berufen zur Nachfolge.

2. Καὶ γίνεται, dass als Jesus in seinem Jünger-Hause (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ) zu Tisch war, eine ganze Menge von Zöllnern und Sündern (ἦσαν γὰρ πολλοί) mit ihm und seinen Jüngern, wie Kephas, Andreas und den Andern zu Tische waren.

3. Da kamen Gesetzesmänner der strengen Schule γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων, die in Jesu Gefolge waren (αὐτῷ ἀκολουθοῦντες) und als sie Solches sahen, murrten sie ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν ἐσθίει, καὶ πίνει, und sprachen dies gegen die Jünger aus.

4. Aber das εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας weist diesen Vorwurf gebührend zurück, indem es im Besondern die „Gerechten" (τοὺς „δικαίους") straft, dass sie am weitesten von der Gerechtigkeit in Gott entfernt sind, am wenigsten an Jesu Tisch gehören. 17.

Es ist, als hätten Kephas und die andern ältern Jünger (καὶ οἱ ἄλλοι Ἰουδαῖοι, sagt P.: Σίμων καὶ οἱ ἄλλοι μαθηταί sagt Mc.) niemals ein Wort von J. vernommen, wie es Mc. ausspricht: man könne und dürfe und müsse Gemeinschaft halten mit der Sünderwelt, um sie zu erlösen; gerade die sog. Unreinen seien von ihm besonders berufen! Wie wäre sonst ihr scheues Zurücktreten von der Gemeinschaft mit diesen sog. Unreinen begreiflich. Also wird es der Pauliner wohl zuerst ausgesprochen haben, mochte auch der überlieferte Verkehr Jesu mit der Sünderwelt Israels dies schon in sich tragen. Die Nachrede des Paulus gegen Petrus und Judenjünger-Genossen war ebenso individuell doctrinär als leidenschaftlich; um so objectiver und ruhiger konnte der Nachfolger durchschlagen, so viel lichter und doch mit zerschneidender Ironie. — Um so mehr war es am Platz, den grossen Grundsatz des paulinischen Christenthums als Jesu Stimme zu zeigen, und die Erinnerung an sein eignes Leben mit Zöllnern zu erneuen: je lauter noch den judaïstischen Groll gegen die Götzendienerwelt, die nicht judäisch geformt war, die Apoc. 2, 15 ausgerufen hat: „hinaus die Heidenhunde, die Hurer und Giftmischer und Sünder!" von Paulus Gnadentheorie nicht bekehrt, sondern nur abgestossen. Nein,

ruft dagegen der Pauliner aus, nicht hinaus, sondern herein, gerade sie, diese Sünder! Und hatte Apoc. selbst 3, 14—20 die Christenheit zu warnen vor dem Dünkel eigener Gerechtigkeit („οὐδενός χρείαν ἔχω" 17), und zur Busse zu rufen (19), um mit Christus das Mahl zu halten: so liess das im Besondern auch auf die wirklichen ταλαιπωρούς καὶ πτωχοὺς καὶ τυφλούς sich ausdehnen.

Bei Mc. selbst ist mit der Annahme des Sünders überhaupt parallel 1) all' sein errettendes Thun: wie am Verstossenen (1, 40), so an dem Krüppel (2, 1) und dem elenden Blinden (10, 46), das Heilen der Unreinheit (5, 28), wie das Austreiben der unsaubern Geister (1, 23 ff.). 2) Die Entgegensetzung aber von erst Berufenen und den zuletzt Gerufenen, von denen diese doch die πρῶτοι oder die allein Erlesenen sein können, tritt neu vor in Mc. 10, 31, sowie im Gleichniss von den zwei Arbeiter-Classen im Weinberg des Herrn (Mc. 12, 1 ff.). 3) Das Mahl endlich mit „Jüngern" und „Sündern" hat überraschend eine doppelte Parallele. a) Das Hauptmahl im Ev., das letzte Abendmahl ist das christliche Brudermahl um das Haupt: und siehe, mit an dem Jüngertisch ein „unreines" Element, der Verrath in ihrer Mitte! Dort die sog. Sünder den Gerechten gegenüber, hier unter den „Gerechten" selbst ἡ ἀπώλεια zu Hause! Dort ein Klagwort zu den Jüngern gegen Christus (ὅτι μετὰ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει): hier beim ἐσθίειν καὶ πίνειν μετὰ μαθητῶν (14, 18 f.) ein Anklagewort Christi über den Verrath, der an seinem Tisch unter ihnen ist! b) Dem letzten Mahle gieng voran ein Vor-Abendmahl (Mc. 14, 3 ff.) beim Eingang zur Passion, um dem gekreuzigten Leib zum Voraus seinen königlichen ἐνταφιασμός zu geben, sein Haupt „gesalbt", als Christus-Haupt erglänzend zu zeigen unter der Hand weiblicher Liebe. Dies Vorabendmahl ist nun merkwürdig ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Σίμωνος, ganz wie das erste hier 2, 15. Denn die οἰκία αὐτοῦ ist die des Σίμων. Nur gehörte dieser Σίμων (Πέτρος) zu den „Gerechten, Reinen", jener war ein λεπρός, der „Unreine!" Jenes Haus wurde nicht unrein, wenn noch so viele Sünder von Jesu hinein gerufen wären: und dies Haus, in dem Jesus weilt, bleibt rein, wenn es auch den Unreinen gehörte! Beidesmal erschallt auch ein Wort des Grollens: hier von den μαθηταί gegen Verschwendung des liebenden Weibes, dort von gewissen „Nachfolgern" gegen Jesu und der Jünger Thun. Schon Lc. hat die Parallele zwischen beiden Abbildungen des christlichen Mahles bemerkt, wie Logos-Ev. die zwischen dem Mahl der Salbung und dem letzten. c) Alle diese Mahle aber sind zugleich Hinweisungen auf das grosse messianische Mahl ἐν τῇ βασιλείᾳ, welches als Mahl des νυμφίος schon das nächste Stück (2, 19) im Grunde hatte, und beim dritten ausdrücklicher erwähnt ist (Mc. 14, 25). Was hier (2, 16 f.) geschieht, wird dann geschehen.

I. Scene. Die Berufung des Zöllners. Zuerst freilich sind die echten Israël-Jünger, die Säulen zum „Nachfolgen", zum Christwerden berufen, am Meer, aus ihrem Fischer-Beruf heraus, nachdem er gelehrt hatte (1, 14—16). Jetzt in der zweiten Abtheilung der Schilderung, einer zweiten Periode des Wirkens geht es „wiederum" πάλιν (2, 13) an den See, wiederum zum Lehren der ganzen anhäng-

lichen Menge (13), und wiederum zu einer **Berufung** zur Nachfolge aus anderem weltlichen Beruf. Aber zu welcher! Dort sind es die Ersten, hier die Letzten; dort die grossen Säulen, hier die Verachteten, für den Juden von Haus aus Verworfenen, die Zöllner und Sünder; dort die Häupter des gläubigen Iraëls, hier der Vertreter der von Alt-Israël verworfenen Sünder- (oder Heiden-) Welt, der aber ein Levi, der Erwählteste sein kann. Was Jesus sein ganzes Erlöserleben hindurch gethan hat, auch die pharisäisch Verachteten aufzusuchen, zu rufen und aufzurichten zur Nachfolge auf seinem Wege und in sein Haus, (wie es später heisst), auf dem Wege des Kreuzes): das wird hier an Einem dieser Männer, die so glückselig waren, von ihm selbst gerufen zu werden, an dem „Levi, Sohn des Alphäus" vor Augen gestellt (14).

Es ist wohl keine Frage, dass dieser לֵוִי בֶּן חַלְפַּי ein geschichtlicher Jünger gewesen und geworden ist, obwol er am Zöllnertisch sass, durch Jesu „Lehre" (13) und „Zuruf" (14) errettet von zöllnerischem Sündenthum. Aber es ist auch keine Frage, dass er 1) hier nur als Ein Repräsentant der ganzen von Jesu gleicherweckten und zur Nachfolge geführten verachteten Sünden-Gattung aufgeführt wird, und 2) dass der Erfolg dieses Rufes, das „ἀναστὰς ἠκολούθησεν" nicht einen einzelnen Sinnenvorgang bezeichnen soll, sondern dass diese „Erhebung" und dieses „Folgen" geistig zu fassen ist. Oder soll er die Zollstätte ohne Weiteres verlassen, aus der Pflicht ausgeschieden, pflichtuntreu geworden sein? Das wäre das Gegentheil von Nachfolge Jesu (R. J. S. 274). Die Nachfolge ist eine tropische, welche die Sage zur sinnlichen machte, sagte Str. (L. J. II, 570), d. h. eine geistige, welche der christliche Lehrbildner Mc. vor **Auge** stellt, sinnlich darstellt. Anderseits ist es völlig möglich, dass Mc. gerade **diesen** Zöllner-Jünger, Levi Alphäi, gewählt hat, weil sein Name „der Geheiligte" den richtigsten Contrast enthält. Der Verachtetste ist der Reine geworden: und gegenüber den grossen „Heiligen und Gerechten" wie Jacobus, dem Bruder des Herrn, ist er in aller seiner „Verächtlichkeit" doch ein gleich Geheiligter geworden.

13. ἐξῆλθε vom ersten Wirkungskreis im ersten Gemeinde-Jünger-Haus hinaus in die Welt. — πάλιν zum zweiten Mal, im zweiten Theile der Schilderung. ὁ ὄχλος ist bei Mc. überall „die Menge" der zwar Empfänglichen, aber noch „Unentschiedenen" im Unterschied von den „entschiedenen" Jüngern oder Anhängern. ἐδίδασκεν αὐτούς, imperf.: er war dauernd ihr Lehrer. Deutlich geht dies auf 1, 14. 15 zurück: wie dort zuerst Lehre, dann Berufung oder Gemeindebildung kam, so auch hier in der zweiten Periode, der überjüdi-

schen. Lehre und Gemeinschaft gehören überall zusammen. 14. Λευΐν: das lange ι scheint von Mc. überall durch ει wiedergegeben wie bei Ἠλείας Mc. einhält. Statt Levi Alphäi aber hat It schon frühe gesetzt: „Jacobus" Alphäi; man meinte irrig, der hier Berufene müsse ein „Apostel", gar einer der 12 sein! Ἀλφαίου חַלְפַי, was sich Κλωφᾶς oder Alphäos aussprechen lässt. Die Frage, wie sich dieser Vater des Levi zu dem Vater des Jacobus verhalte, ist müssig: warum dürfen nicht zwei Familien den Namen Chalphai gehabt haben? Παράγων nicht „weiter", sondern „vorübergieng" (s. unten). καθήμενον ἐπί τὸ τελώνιον nach dem Zollhaus zu, bei demselben, cf. εἱστήκει ἐπὶ τὸν αἰγίαλον Mt. 13, 2. τέλος („tellen, zollen") jede pflichtige Abgabe Röm. 13, 7. Mt. 17, 25: umfasst alle verschiedenen Abgaben, sowol die Kopfsteuer (census im engern Sinne κῆνσος Mc. 12, 14. Mt. 22, 17), als die Abgabe von Waaren, oder Zoll (vectigal). Alle Abgaben einer Provinz waren vom Senat an einen der Ritterschaft verpachtet, von diesen an Unterpächter für einzelne Länder, und von diesen an die Erheber selbst (die τελῶναι publicani, d. h. Pächter im engern Sinn). Jeder Theil wollte Vortheil haben: so waren die Erheber in grosser Versuchung, zu übervortheilen, zu pressen und auszusaugen, daher schon im Ganzen verrufen. Aber das Abgabe-Entrichten selbst, auch das pflichtige, war dem Juden doppelt verhasst; denn der Jude hat von jeher viel lieber eingenommen als ausgegeben, und die Abgabe an die Römer erinnerte auf das empörendste an die Sklaverei, ja an die für das Gottesvolk doppelt unwürdige Knechtschaft unter dem götzendienerischen Staat. Daher der doppelte Hass gegen die τελῶναι, ihr doppeltes Verrufen- und Verworfensein. Auch wenn Juden sich zu dem „entehrenden" Schergen- oder Knechtschaftsdienst hergegeben hatten, galten sie als die Verworfenen, Verrufenen; und der Hass war nur noch grösser, wenn es Römer oder andere Heiden waren. Vgl. bei Pauli, R.-Encycl. über das römische Zoll- und Abgaben-Wesen, und bei Graetz, Gesch. des Judenth. Bd. IV, die talmudischen Angaben über den Zöllner- und Sünder-Stand.

II. Scene. Das Mahl mit Sündern 15—17. Die Berufung zur Nachfolge (13—14) führt zur Gemeinschaft, auch zu der engsten, zur Gemeinschaft des Mahles; eine solche mit erklärten Sündern ist für alles Judengefühl, auch in den Augen orthodoxen Judenchristenthums freilich ein Ärgerniss (15—16), aber soll J. der Heiland werden, unentbehrlich; wogegen ein Bauen auf eignes Gerechtsein (ὁ πεποιθὼς, ἑαυτῷ, ὅτι δίκαιός ἐστι, Lc. 18, 9: ὁ πλούσιος Apoc. 3, 17) keinen Zug zum erlösenden Tisch der Gemeinschaft Jesu haben wird (17).

Die Scenerie des Lehrbildes ist mit wenigen grossen Strichen angelegt, die sich ergänzen. Ist der Zöllner vorher ebenso ein κλητός als ein ἀκολυθῶν Ἰησοῦ geworden (14), so ist das zwar geistig von der Nachfolge im ganzen Leben zu verstehen: aber es gehört dazu schon das Eingehn in Jesu Haus (οἰκία αὐτοῦ), die Theilnahme an sei-

nem Tisch de facto. In einer zweiten Scene (καὶ γίνεται v. 15) kommt dies auch zum Ausspruch, aber sofort von der Fülle der Gemeinschaft. Jesus hat eingeladen zum Mahle (ἐκάλεσεν) nicht blos den einen Repräsentanten des von Israël geschmäheten Sünderthums, sondern eine Menge solcher Sünder (ἁμαρτωλούς ἐκάλεσεν 17). Und da er in seinem Hause zu Tische ist (ἀνακεῖται ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ): so findet sich an demselben eine ganze Menge von Zöllnern und sonstigen, als Sünder Verworfenen (συνανάκεινται αὐτῷ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πολλοὶ τελ. κ. ἁμαρτωλοί). Nun gehört auch eine Partei von pharisäisch-orthodoxen Gesetzesfreunden zu Jesu Gefolge oder Anhängerschaft (καὶ γραμματεῖς τῶν φαρισαίων 15—16): sie haben auch Theil an Jesu: bei ihrem Zutritt in dasselbe finden sie nun erstaunt und geärgert eine so verunreinigende Menge an Jesu Tisch (ἰδόντες), und sprechen ihren Anstoss über so für Israel Unerhörtes zu den Jüngern (der ältern Berufung, wie Kephas u. A.) aus, wie der Meister solches thun könne. „Wie? Er isset, ja trinket mit Sündern?" So im Stillen der Vorwurf ausgesprochen ist (ganz wie in Antiochia), ohne zu wagen, mit ihm dem Meister offen entgegenzutreten: so vernimmt es der Auferstandene doch (ἀκούσας), und weist sie nun so gebührend zurecht (wie sein Rüstzeug in Antiochia) 17.

15. καὶ γίνεται. „Und der Fall ist" . . kündigt eine neue Scene an, oder eine zweite Seite der Einen Betrachtung (13—17) über die Israël anstössige Sünder-Annahme. Wann „ist es der Fall", dass J. solches Mahl hielt? Nach Mc.: einmal, wie immer wieder, oder allezeit. (Nur Mt. ἐγένετο vereinzelt dies.) — γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν . . . „καὶ" συνανέκειντο, sagt in hebr. Weise, was der Grieche mit genit. absol. ausdrücken würde: κατακειμένου αὐτοῦ συνανέκειντο, was Mt. einführt). κατακεῖσθαι niederliegen, ἀνακεῖσθαι (16: Mt. 9, 10) ausgestreckt liegen, wie sonst auf dem Kranken-Bette (2, 5), so hier auf dem Polster zum Speisen (Mc. 14, 18), nach allgemein antiker Sitte, so dass man den linken Arm aufstützte, um mit der Rechten die Speise zu sich zu nehmen (Lc. 7, 37 f. Jo. 13, 23). Wir übersetzen: er sitzt zu Tisch, hält Mahl. — αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ: d. h. Jesus in seinem Hause (Meyer zu Mc.), also in dem Hause Simon's und Andreas', der Jüngerbrüder (1, 39), welches das Haus der Brudergemeinde, oder sein Haus geworden ist (2, 1) und dies blieb (3, 20. 6, 32 f. 9, 33). Das Gemeindehaus aber bildet klar die Gemeinde Jesu überhaupt ab, in das nun auch Sünder (oder Heiden) wie eingeladen so gekommen sind [1]).

1) Für sich wär's grammatisch möglich, αὐτὸν und αὐτοῦ auf den vorangehenden Zöllner zu beziehen, der ihm nachfolgte (14). Aber dies ist ausgeschlossen 1) durch συνανέκειντο „τῷ Ἰησοῦ", wodurch dieser die Hauptperson,

Schon in dem Einen Zuge liegt der Wink, dass der hier mit der Sünderwelt Mahl haltende Jesus der Auferstandene ist, der ja sein messianisches Haus hat, das Vaterhaus, wie Lc. in seiner direct didaktischen Erklärung des Lehrbildes von Mc. treffend ausführt (Lc. 14, 23 ὁ οἶκος αὐτοῦ; Lc. 15, 25 τῇ οἰκίᾳ ὁ τοῦ πατρός).

τελῶναι „καὶ" ἁμαρτωλοί: Zöllner, „und zwar" Sünder, solche überhaupt. Die Zöllner waren nur eine Art der ganzen Menschen-Classe, welche dem Juden als „sündhaft" κατ' ἐχοχὴν galt, als erklärte Frevler gegen ein Gottesgebot, und wäre es ein Speise- oder ein Fasten- oder Opfer-Gebot gewesen. Die ἁμαρτωλός ist das weibliche Abbild der ganzen Classe (Lc. 7, 36 f.). Es charakterisirt die ganze jüdische Religions-Anschauung, eine Sünder-Classe von Menschen zu setzen, der gegenüber dann der pharisäisch Strenge eo ipso „der" Gerechte, „der" Reine wird und sich einbildet, es zu sein: πεποιθώς αὐτῷ, ὅτι δικ. ἐστιν, wie Lc. 18, 9 trefflich ausführt. Im Besondern galt der Heide als ἄνομος von vornherein als der Unreine oder geborner Sünder, dem gegenüber der ἔννομος in Israël im Glanze seiner Reinheit oder Heiligkeit strahle. Paulus hob Rö. 1, 18 — 3, 20 gegen diesen Judenwahn hervor, wie sehr neben der heidnischen, allerdings greulichen Unzucht (1, 18—27) auch der Jude ein Sünder sei, wenn auch mehr durch Sünden des Egoismus sich schändend (1, 28—31) und der Jude sich täusche, wenn er wenigstens nicht ein so schwerer Sünder sein wolle (Rö. 2, 1 ff.). Vor dem Begriff der vollen Gerechtigkeit sind wir allzumal und gleicher Weise Sünder, lehrt Paulus, gleichviel, ob der Eine so oder anders, ob mehr oder weniger sich verfehlt. Dieser Fortschritt über die jüdische Anschauung ist ohne Frage von J. selbst ausgegangen, oder Paulus ist auch dabei nur von seinem Vorgang und Wesen begeistet worden (Rel. Jes. S. 136). — „συνανέκειντο πολλοὶ ἁμαρτωλοί. ἦσαν γὰρ πολλοί". Mc. liebt es, durch γὰρ nähere Erklärung von Dem nachzutragen, was schon factisch ausgesprochen war (1, 17 sie warfen ihre Netze: ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς, cf. 3, 10. 6, 17. 31. 8, 36. 9, 6. 34. 49. 14, 2. 16, 8). Eine grosse Zahl von Sündern war am Tische Jesu: natürlich: es gab ja eine so grosse Menge solcher von Israël Verworfenen! Nicht blos der Eine, ebenberufene Zöllner-Sünder war zu J. Haus gekommen (v. 14), sondern so Viele, weil so Viele in gleicher Lage, gleich heilsbedürftig waren. Diese Betonung der Menge hat ihren Sinn erst dann, wenn wir des ganzen πλῆθος τῶν ἐθνῶν ἁμαρτωλῶν gedenken, das auf Jesu Ruf durch seinen Apostel um 73 u. Z. schon herzugeströmt war! — οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ: hier zuerst dieser Terminus, die „Lehr-

der Herr des Tisches ist. 2) Ohne Weiteres sind οἱ μαθηταί αὐτοῦ nicht anderswo als an seinem Tische denkbar. 3) Nur so können die grossen Heiligen, die über Jesu Verkehr mit „Sündern" murren, diesen selbst mit ansehn. In ein Zöllner-Haus konnten sie nicht eintreten, ohne sich zu verunreinigen; aber in Jesu Haus konnten sie eingehn, und da mit Verwundern die „gemischte Gesellschaft" antreffen. 4) Das ἠκολούθουν v. 16 wie v. 14 geht beidesmal auf dasselbe Haus Jesu. 5) Sinnig heisst dann bei Mc. „ἐκάλεσα" ἁμαρτωλούς ohne weitern Zusatz „geladen habe ich sie" als der Gastgeber (Mey.). Lc. hat dies zuerst verkannt, danach alle Folgenden.

linge" Jesu als des Meisters. Die 4 (1, 16—20) zur Nachfolge berufenen und nachgefolgten Brüder waren nur die Ersten; zugesellen konnten sich später Berufene. Aus Israël waren im Bilde beide Kreise; aber jene waren Angesehene in Israël, diese die von Israël Verachteten. Jene bilden ab alle messiasgläubigen Israëliten, deren Menge später besonders zu nennen war (3, 7 f.), die eigentlichen Jünger, oder ersten Messianer in der grossen Christusgemeinde. „Die Sünder" dagegen sind zum Tische Jesu durch seinen Ruf erst hinzugekommen (wie 3, 8 durch προςελθόντες oder προςήλυτοι andeutet). Und darin liegt unzweifelhaft das Abbild der Heiden-Menge in der Christusgemeinde zu Mc. Zeit. — So waren von Haus aus zwei Kreise von ἀκολουθοῦντες τῷ Ἰησοῦ: die legitimen, von Israël geachteten; und die „illegitimen" (im vollen Sinne), die von Israël als Sünder verachteten. Trotzdem sind sie factisch vereinigt zu Einer grossen Gemeinschaft um J., den Auferstandenen! Doch der Anstoss einer dritten Partie musste erst noch überwunden werden.

16 οἱ Φαρισαῖοι: hier zuerst im N. T. (Nur Apg. 23, 6 spricht Paulus: ich ein Pharisäer, und ein Sohn (Jünger) von Pharisäern.) Der Name von פרש absondern: es sind die absonderlichen Juden, die sich theils als Juden von allen Nichtjuden vorzugsweis absondern, theils das jüdisch Nationale durch Beobachtung aller einzelnen Satzungen besonders hervorhoben, was aber bei aller religiösen Stimmung und allem patriotischen Ernst nothwendig zum einseitigen Pflegen der Äusserlichkeit und Einzelheit, so zum Betonen des rein Erscheinens, des Heiligenscheins führte, so auf die Heuchelwege. Die Partei entwickelte sich als Volkspartei gegenüber dem Asmonäischen Hochpriesterthum, das mit Syrien und Rom buhlte und auch in der Sitte weniger streng ward. Zugleich sind die Pharisäer bei ihrer Satzungsstrenge die jüdischen Patrioten, die die Empörung gegen Rom allezeit im Herzen trugen. Über ihr Wesen ist Josephus nicht blos B. J. 2, 8 und Arch. 17, 2 zu vergleichen, sondern auch seine ganze Geschichte der Maccabäer. Näheres s. bei Ewald, Archäologie und Rel. Jes. S. 58. Ein Hauptdenkmal echt pharisäischen Geistes, in seiner wirklichen Religiosität, aber auch Particularität, Engherzigkeit und Unfähigkeit, auf den Kreuzesweg einzugehen, bei aller sonstigen Annäherung an christliche Hoffnung ist der Prophete Esra (4. Esra). S. darüber m. editio princeps integra Hdb. zu den Apokryphen II, 1861. Anhang. — Übersetzen kann man οἱ φαρισαῖοι durch „die jüdisch Absonderlichen", oder einfacher „die Orthodoxen", um so mehr als Mc. einen Theil solcher φαρισαῖοι in der christlichen Gemeinschaft selbst fand.

15—16. Nach dem bisher gewöhnlichen Text hiess es hier: Es waren ihrer nämlich Viele und sie waren ihm gefolgt. Καὶ „οἱ" γραμματεῖς „καὶ οἱ φαρισαῖοι ἰδόντες" .. sagten. Es war bei diesem Text Zweierlei höchst seltsam. 1) Wozu wäre nur gesagt „ἦσαν" πολλοὶ „καὶ" ἠκολούθησαν? Alle Erklärungsversuche (Fritzsche, de Wette, Meyer) zeigen nur, dass nichts Mehr zu erwarten wäre, als πολλοὶ γὰρ ἠκολ. αὐτῷ. 2) Unbegreiflich auch, wie „die Schriftgelehrten und die Pharisäer", also Gegner sowol Jesu als Verabscheuer der Zöllner und Sünder, den Hergang sehen konnten (Rel. Jes. S. 274). Da hilft überraschend der ältere Text ab, der nur durch Lc. und Mt. überschwemmt gewe-

sen ist; ihn hat schon Lchm. nach BLΔ It pl Cop ms hergestellt, und es wird durch Si nun vollends bestätigt, dass es nicht hiess „οἱ γρ. καὶ φαρισαῖοι“, sondern „γραμ. τῶν φαρισαίων“, und nicht ἰδόντες, sondern „καὶ“ ἰδόντες, wodurch nun eine ganz andere Satzfügung und eine ganz neue Anschauung, für die Kritik zur merkwürdigsten Bestätigung, sich ergibt. Denn ἀκολουθεῖν heisst bei Mc. überall (1, 16 — 20. 3, 7—9. 8, 34. 10, 28) „im Gefolge Jesu sein“, sich ihm als Meister anschliessen, irgendwie Jünger werden und sein, kann dies auch ein sinnliches ihm Nachgehn mit einschliessen. Also kennt Mc. in der Anhängerschaft Jesu drei Partien: 1) die μαθηταί im engern Sinne, die Erstberufenen; 2) die ἁμαρτωλοὶ ἀκολουθοῦντες, die Hinzugeladenen; 3) eine Partei von ἀκολουθοῦντες, die durch pharisäische oder orthodoxe Gesetzesstrenge der ersten Classe nahestanden, aber diese Zweiten als ἁμαρτωλούς oder ἀνόμους so unerträglich fand, dass sie selbst Jesum nicht begriff, wenn er mit solchen verkehrte. Wohl mögen manche Schriftgelehrte aus Hillel's Schule sich des Meisters von Nazareth, seiner geistvollen Lehre sich erfreut, ihm sich näher angeschlossen haben, nur ob solcher Verunreinigung erschrocken sein. Aber schon Lc. und Mt. haben einen solchen Pharisäer-Anhang undenkbar gefunden. Und jedenfalls hat der um 73 schreibende Pauliner bei diesem Kreis die Partei der orthodoxen Gesetzeseiferer, die Δίκαιοι, mit im Auge, mit der Paulus besonders zu streiten hatte (Gal. 2, 10 f. 1 u. 2 Cor.), die auch nach Allem, durch Apoc. Joh. befestigt, fortbestand, so dass sie Mc. in seiner ganzen Lehrschrift besonders bekämpft, hier mit bitterem Ernste sie „οἱ ἀπό Ἰακώβου τοῦ Δικαίου“ als eine halbjüdische Secte zeichnet.

16—17 ὅτι . . . ἐσθίει (Si B). Ein ὅτι in der Frage ist eigentlich blos recitativ, zum verstärkten Ausdruck der Verwunderung: wir können sagen „Hm!“ oder „Wie? Unter Sündern isset der?“ Mc. bietet es auch 9, 11. 28; desgleichen Ep. Barn. 3. 8. 10 (cf. Tisch. ed. 8) und ähnliche populäre Sprechweise bei Mc. 8, 12. 1, 17. Lc. und Mt. schliffen es durch Epexegese ab διὰ τί warum? oder „τί, ὅτι“: was (der Grund) dass? was Spätere auch in Mc. brachten.

ἐσθίει „καὶ πίνει“. Man sollte denken, der Vorwurf „er isset unter den Sündern“ wäre genug, und hier nach „ἰδόντες, ὅτι ἤσθιεν“ allein am Platz. So dachte auch Mt., der das πίνει hier strich (danach auch Abschreiber bei Mc.). Aber es ist vortrefflich. Bei Einem Vorwurf lassen es Orthodoxe nie: die Beargwöhnung muss sofort weiter ausgedehnt werden, der ganze Mensch erscheint bald schwärzer. Der Tisch des Herrn, die ἀγάπη, bot ja auch neben dem Brod (und ὀψάριον, dem Fisch) den Wein! Also er speiset nicht blos, sondern zecht mit Verworfenen! Lc. 7, 33 f. hat dies einer besondern Betrachtung werth erachtet.

17: οἱ κακῶς ἔχοντες: οἱ ἁμαρτωλοί. Dieser kostbare Schlusssatz ist zwar kein blosser Spott, aber die Ironie der Sache selbst. Dem werkstolzen Gesetzesmann auch christlicher Form, einem Jacobus „Justus“ und allen solchen „Gerechten“ (δικαίοις) oder herrlich Gesunden (ἰσχυροῖς) wird es schwer, an der Erlösung durch Christus gründlich und völlig Theil zu nehmen, weil es an der Bedingung fehlt, der vollen μετάνοια (Mc. 1, 4), dem sich arm und elend Erkennen (Lc. 6, 21 ff.). Wogegen die „sündige“, ihres Krank- und Elendseins, ihrer Unreinheit und Sündigkeit mit voller Demuth bewusste Heiden-

welt von Grund aus und am ersten dazu prädestinirt war, Jesu Ruf zu seinem Versöhnungsmahle freudig zu folgen, der Ladung zu dem Tische seines Heilgeschäftes mit vollem Hunger nach Gerechtigkeit (Mt. 5, 6) nachzugehen. — Das Bild vom Werkstolz, der οὐδενός χρείαν ἔχει, war selbst von Apoc. 3, 17 gegeben, die Erinnerung an die μετάνοια, ἣ εἰς τὴν σωτηρίαν führt, von Paulus 2 Cor. 7, 10 besonders ausgesprochen (s. oben). Hochmuth kommt ja vor dem Fall, und Demuth führt zum Heile überall. — καλεῖν rufen, berufen, einladen, und nennen (pass. heissen); in letzterer Bedeutung bei Lc. besonders häufig, bei Mc. nur 11, 17 κληθήσεται aus Jes. 56, 7; sonst hat es Mc. nur zweimal, jedesmal bei der Berufung oder Einladung von Jüngern zum Gottesreich: bei den Erstberufenen 1, 19, wie hier bei den Hinzuberufenen. Specifisch aber hiess es, absolut gesetzt, zum Mahle einladen 1 Cor. 10, 27 (Lc. 7, 39; 14, 7—24. Mt. 23, 8—9. Jo. 2, 2), und da das Messias-Reich unter dem Bilde des Festmahles gedacht wurde (wovon das Hochzeitsmahl Mt. 25, 1 ff., Jo. 2, 2 eine Art ist), so hat in unserm Zusammenhang (2, 17) ἐκάλεσα diesen besondern Sinn: geladen zum Mahle Jesu, so berufen zum Reiche Gottes (Mey).

Lc. 5, 27—32: 7, 29—35. 36. 50; 14, 12—24; 15, 1—32; 18, 9—13; 19, 1—11.

Hat Lc. Etwas von Mc. an anderer Stelle (wie die erste Jüngerberufung): dann wird regelmässig ein Neues daraus (wie der wunderbare Fischzug). Was dagegen an der alten Stelle verbleibt, behält er auch wesentlich in der alten Gestalt, nur prosaïsirt und in eigner Sprache (wie das ganze Auftreten in Kapharnaum). Aber wo Lc. in den Geschichten des Mc. Lehrbilder oder ideellen Grund erkennt, dann erneut er sie in diesem Sinne noch selbständig. An der alten Stelle gibt er dann die Geschichte als Prosa, oder zu einem Einzel-Geschehen gestaltet; an der neuen Stelle hebt er das Didaktische in ihr hervor, wie beim Aussätzigen und beim Gelähmten, so auch bei der Annahme der Zöllner.

A) Die alte Zöllner-Wahl nebst Sünder-Mahl gibt Lc. 5, 27—32 an der alten Stelle (nach der Sündenvergebung), also wesentlich so, nur durchgängig prosaïsirt. 1) Die Wahl 27—28. Das gar so didaktische Aufzählen „erstens, zweitens“ oder πάλιν in der Lehrdarstellung des Mc. störte wie 2, 1 (Lc. 5, 7) den Chronik Suchenden: also blos μετὰ ταῦτα. Auch den factischen Hinweis auf den ersten Lehrtheil „das Meer und das Lehren daran“ gab er auf; das erstere reservirte er den Fischerjüngern allein; ein Lehren aber ohne Mittheilung der Rede ist eine didaktische Operation, die keine Chronik erträgt. Einer solchen bleibt also hier lediglich ein ἐξῆλθον und die Zöllner-Geschichte selbst. — τελώνην sagt der Nachfolgende ausdrücklich, wo der Lehrbildner die Sache (τὸ τελώνιον) hatte reden lassen. — Λευΐς sagt er ohne den Zunamen τοῦ Ἀλφαίου: ein anderer „Levi“ komme ja im Ev. nicht vor; wohl aber der Ἀλφαῖος (Mc. 3, 18. Lc. 6, 15) und bedenklich für Prosaïker, zwei Alphäi zu haben!

— ἐθεάσατο er schaute an (s. oben), fasste scharf in's Auge. Der Levi soll als Einzelner gewählt sein, nicht wie bei Mc. als Repräsentant der ganzen Zöllnerclasse: J. habe also gerade Diesen mit seinem Wunderblick erforscht und als würdig erkannt. Ein so durchbohrendes Anblicken (ἀτενίσαι) hat Lc. besonders gern und oft (vom 4. Ev. überbietend weitergebildet Jo. 1, 43. 48). — 28 ἀναστὰς ἠκολούθησε verstand er wohl in der Fülle seiner Bedeutung: vom völligen sich Anschliessen mit Leib und Leben; aber das schien noch ausdrücklich zu sagen: καταλιπὼν ἅπαντα (oder nach Si ἅπαντας: Freunde und Verwandte): wie die Erstberufenen den Vater und die Gesellen verlassen hatten (Mc. 1, 20). Durch diese Ausführung des Prosaïsten wird jedoch der Zöllner, der auch τὸ τελώνιον ohne Weiteres verlassen habe, gerade ein Pflichtbrüchiger (Rcl. J. S. 274): und nur Mc.'s Zug behält in seiner geistigen Bedeutung das Richtige.

2) Das Mahl 29—32 wird ebenso durchgängig hier prosaïsirt. 29. Die οἰκία αὐτοῦ als „Haus Jesu" ist zu greiflich von dem messianischen Hause gesagt, zu dem erst der Auferstandene führt: es darf daher nur sinnbildlich, im ausdrücklichen Gleichniss von solchem Haus und Mahl die Rede sein (Lc. 14, 23. 15, 25). Also wird es für den Prosaïsten der Zöllner selbst, der in seinem Hause eine μεγάλη δοχή zu Jesu Preis anstellte, wozu denn seine übrigen Zoll-Collegen (οἱ τελῶναι) und deren Genossen (καὶ οἱ μετ' αὐτῶν) geladen und gekommen sein mochten, deren Anblick hernach (20) den Tadel-Ausruf veranlassen kann, den Mc. gleich anfangs lehrhaft aussprach „τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί". So ist die ganze Geschichte mit viel Tact und feinem Geschick sozusagen rationalisirt: jeder ideelle Zug bei Mc. ist abgeschliffen.

30—32. Folgen nun „οἱ γραμ. τῶν φαρισαίων Jesu nach", so ist diess dem Chronisten völlig unverständlich oder unerfindlich: Pharisäer in Jesu Gefolge? Er setzt dafür „οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς", die Christus-Feinde, die ihm schon vorher (5, 20) erwachsen waren und ein beliebter Terminus bleiben, hier mit dem Zusatz „αὐτῶν": solche Gegner aus jener Stadt, „unter den Mitbürgern" des Zöllners. Wie aber kommt doch die ganze Menge hieher? Sie sind wie de machina da, wozu das Prosaïsiren wieder (wie 5, 21) geführt hat. Und wie nur können sie Jesum im Hause des Zöllners speisen sehen? Sie können doch nicht eintreten, ohne sich zu verunreinigen! Wie auch „zu den Jüngern reden?" — Das in Mc. Frage ὅτι — ἐσθίει; liegende Murren spricht Lc. nun auch aus: ἐγόγγυζον (1 Cor. 10, 10), was er in seinen Nachbildungen desselben Lehrbildes verstärkt wiederholt διεγόγγυζον Lc. 15, 2. 19, 7. — Das ὅτι; wird zu διατί verdeutlicht. — Dann schien es seltsam, dass die Gegner zu den Jüngern redend, nicht deren Thun beschelten sollten. Sprechen sie murrend bei Mc.: „Wie? Er isset?" so reden sie nur verwundert, wie von einem gemeinsamen Meister! Also wird ihr Tadel die Jünger selbst betreffen: διὰ τί ἐσθίετε καὶ πίνετε; Der Vorwurf gegen Christus selbst war besonders in's Auge zu fassen (Lc. 7, 33 f.). — Im Schlusssatz prosaïsirt er das schroffe ἰσχυροί dem ἰατρός gegenüber zu ὑγιαίνοντες. Und solle die Geschichte eine einzelne sein, so gebührte sich das oxymoron „οὐκ ἐκάλεσα τοὺς δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτ." gleichfalls zu prosaïsiren durch den Zusatz „εἰς μετάνοιαν", was um so nöthiger wurde, als ἐκάλεσα für Lc. (im Haus des „Zöllners") die ursprüngliche Bedeu-

tung verloren hatte „ich habe geladen" εἰς τὸ δεῖπνον! (Mey.). Der Zusatz sagt viel zu wenig oder zu viel, und ist ein Resultat der ganzen Prosaïsirung bei Lc. Später ist er um so beliebter geworden [1]).

B) Erneuert hat der Pauliner das grosse Thema um so reicher, und mit grosser didaktisch-poëtischer Begabung; jedes Moment in dem so einfachen wie vielsagenden Lehrbild wird besonders ausgeführt, theils unter Anschluss an das bei Mc. Benachbarte, sowol an das Vorangehende (die Sünden-Vergebung, Lc. 17, 48), als das bei Mc. Folgende (Mc. 2, 18 das Essen und Trinken der Jünger, gegenüber dem Fasten der Johannesjünger: Lc. 7, 34 f.), theils durch Verbindung mit so klaren Parallelen (S. 145 f.), wie das vorletzte Christus-Mahl (Mc. 14, 3 f.) und die Aufnahme des blinden Heiden in Jesu messianisches Gefolge (Mc. 10, 46) darbietet. Für diese Neubildungen aber hat Lc. drei Einschaltungen in den Mc.-Gang benutzt. Die erste grössere (an der Stelle von Mc. 3, 19—21) Lc. 6, 21 — 8, 3; die zweite grösseste (an der Stelle von Mc. 10, 1—11) Lc. 9, 51 — 18, 14; eine dritte kleinere vor dem Übergang nach Jerusalem (Mc. 10, 52—11, 1 f.) Lc. 19, 1—27. In diesen drei Einschaltungen hat Lc. sogar paarweis seine Ausführung angebracht: 1) 7, 29—35 ist J. ein φίλος τῶν τελωνῶν und 36—52 ein φίλος τῆς ἁμαρτωλοῦ, 2) 14, 12—24 hält er Mahl mit den Elenden und Krüppeln und 15, 1—32 mit dem verlornen Sohn; und 3) am Schlusse dieses neuen Theiles tritt der τελώνης „δικαιωθείς" mit besonderem Nachdruck auf, Lc. 18, 9 f., indem er 19, 1—11 dem ἀρχιτελώνης als υἱὸς 'Αβραάμ die Bruderhand reicht.

Der Freund der bussfertigen Zöllner und der büssenden Sünderin: Erstes Paar der erneueten Sünderannahme bei Lc.

I. 7, 29—35 J. der Freund der bussfertigen Zöllner gegenüber den Verwerfern des Bussrufes. Als Lc. die Rede Jesu über die Elias-Bedeutung des Täufers, die Mc. nach der Verklärung (9, 10—12) hält, hier (Lc. 9, 39) strich und selbständig gab, dahin erweitert, dass J. allerdings der grösste aller Propheten sei (7, 24—28), fügte er die Reflexion hinzu: „Wohl hat πᾶς ὁ λαός (wie Mc. 11, 30 f. erinnerte) καὶ οἱ τελῶναι, da sie solchen Preiss des Täufers vernahmen, Gott Recht gegeben (ἐδικαίωσαν θεόν), und Busse gethan, βαπτισθέντες in der Taufe des Johannes", der ja für Lc. 7, 18 noch lebte [bis 9, 9]. Aber die φαρισαῖοι καὶ νομικοί (wie die φαρ. καὶ νομοδιδ. Lc. 5, 17

1) Mt. bewahrte noch den alten Text, doch nur indem er einen eignen andern Zusatz für nöthiger hielt; ihm folgte Ep. Barn. Justin M. gab die Auskunft des Mt. auf, und bevorzugte die des Lc. Die spätere Zeit hat dies wohlfeilste Expediens, den Zusatz εἰς μετ., in alle Texte eingeschwärzt (bei Mc., Mt. und bei Barn.).

nach Mc. 2, 16) waren die Renitenten gegen Gottes Rathschluss (ἠθέτησαν τὴν βουλὴν θεοῦ 30). — Im Hinblick hierauf spricht nun Lc. (im Munde Jesu selbst) den Vorwurf gegen die Gesetzesmenschen aus, dass sie an allen von der „Weisheit" oder Vorsehung (35) Gesendeten Anstoss nahmen. Kam J. d. T. μήτε ἄρτον ἔσθων (sondern ἀκρίδας Mc. 1, 6), μήτε πίνων: so hätten sie ihn als verrückt verworfen (33. S. jedoch S. 29). Und kam nun des Menschensohn „ἐσθίων καὶ πίνων" (Mc. 2, 16 ὅτι ἐσθίει καὶ πίνει), so schalten sie ihn einen φάγος καὶ πότης (Lc. 34)! — Die ganze Exposition ist 1) eine solche des Lc., wie er v. 29—30 selbst andeutet; er lässt zwar v. 30 f. Jesum reden, aber er thut es, nach v. 29 deutlich, selbst nur in Jesu Namen (vgl. m. Ev. Markion S. 252 f.). 2) Die Exposition besteht nur in Erneuerung des Originalstückes von Annahme der Zöllner und Sünder, nach der Seite seiner Verknüpfung mit Joh. dem Täufer und den Jüngern desselben (Lc. 7, 18—28), die bei Mc. 2, 18 unmittelbar als νηστεύοντες nachfolgen, gegenüber den Jüngern Jesu, οὐ νηστεύουσιν, d. h. ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν, wie Lc. 5, 33 dafür sagt. 3) Der Vorwurf, den οἱ φαρισ. καὶ οἱ γραμμ. bei Lc. nach Mc. gegen Jesum erheben: ὅτι ἐσθίει καὶ πίνει, ist von Lc. 5, 30 nicht gegeben, also nach seiner Regel verspart auf eine selbständige Exposition an anderer Stelle, d. h. der hiesigen. Gerade so hatte Lc. 3, 7 f. des Mc. 1, 5 Wort vom Täufer ὅτι ἦν ἔσθων ἀκρίδας (οὐκ ἄρτον) nur desshalb dort übergangen (S. 28 f.), um es hier noch völliger auszuführen; d. h. bei dieser neuen Mc-Erinnerung an den ascetischen Täufer (2, 15—18). 4) Als Denkmal der ursprünglichen Stelle setzt Lc. 7, 34 noch ausdrücklich hinzu: der Esser und Trinker sei φίλος „τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν", d. h. er ist das, was Mc. 2, 15 f. thatsächlich gelehrt hatte: er speist ja mit „τελ. καὶ ἁμαρτ."! Nur das φίλος ist neu, aber merkwürdig gerade ein Charakteristicum der lukanischen Sprache; 14 mal in Lc. Ev. und Apg. (Hltzm. a. a. O.). Es kommt nur noch einmal in den Evv. vor: wo? Bei Mt. 11, 19, da, wo er diese Rede Jesu über Joh. den Täufer dem Lc. ganz wörtlich nachschreibt.

II. 7, 36—50 J. der Erlöser der Sünderin beim Mahl in Simons Haus. J. wird zu einem Mahle geladen in dem Haus (ἐν τῇ οἰκίᾳ) eines der „Gerechten", eines Pharisäers, mit dem Namen Σίμων (40—44). Als sie zu Tische liegen (ἀνακεῖνται), naht eine „Sünderin" und tritt zu den Füssen J., ihm unter Thränen die Füsse küssend, sie salbend und mit dem Haar ihrer Buhlerei abtrocknend (36—38). Der Pharisäer wundert sich, dass J. die Nähe und Liebesbeweise eines solchen Weibes duldet. Aber was ist zu verwundern, dass sie mir, so viele Liebe beweist, mehr als Andere: sie ist ja die so viel Schuldigere (39—43); und sie, die meiner Erlösung bedarf (χρείαν ἔχει τοῦ ἰατροῦ Mc.), hat mir als dem Meister erst alle die Ehre und Liebe bewiesen, die du dich gerecht Dünkender nicht bewiesest (44—46). Um dieser reuvollen Liebe willen gegen mich seien ihr die Sünden vergeben (ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι): je grösser die Liebe (zu mir), desto reicher die Sündenvergebung (47—48). Und da die Tischgenossen (οἱ συνανακείμενοι) staunen, wie er Sünden vergeben könne: so erschallt abschliessend das Wort: der Glaube hat dir Errettung gebracht (ἡ πίστις σέσωκέ σε) und Frieden. Kurz, erst solcher Glaube, wie diese Sünderin hat (die ihr so viel Reue und Liebe zu mir eingibt), ist das Gerechtmachende; ihr δίκαιοι seid ferner von der σωτηρία, als solche Sünderin, die sie

gefunden hat. — So grossartig schön und tief diese classische Lehrerzählung ist, so offenbar doch nur eine zweite Ausführung des grossen Mc.-Thema οὐκ ἦλθεν καλέσαι τοὺς δικαίους, ἀλλὰ τοὺς ἁμαρτωλούς in der nähern Bestimmung: denn gerade diese an mich glaubende, mich ehrende, suchende, reuvolle Sünderwelt liebt mich mehr als ihr Gerechten! Bei der Ausführung hat Lc. von dem Grundbilde des Mc., ausser der Hauptsentenz, das „Mahl" betont, bei dem Gerechte und Sünder sind (Mc. 2, 15), dazu gezogen das zweite Mahl, das uns Jesum im Hause eines Simon zeigt (Mc. 14, 3 f.), sowie die Sündenvergebung, die dem Hauptbilde vorangieng (Mc. 2, 10 f.), wie das grosse paulinische Schlusswort (ἡ πίστις σέσωκέ σε), das einem andern unreinen Weibe ward (Mc. 5, 34). Denn 1) so gewiss Lc. das Vorabendmahl des Mc. im Hause Simon's nicht hat (vgl. Lc. 22, 3), so gewiss nach seiner Regel wo anders, in anderer neuer Gestalt, d. h. hier. Die Salbung Jesu beim Mahl im Hause eines Unreinen, des λεπρός, durch eine liebende Jüngerin (Mc. 14, 3 f.), ist also bei Lc. eine neue Salbung Jesu beim Mahl im Haus eines „Reinen", des φαρισαῖος geworden, durch eine liebende Sünderin! — 2) Wie Lc. bei der ersten Erneuerung des Hauptbildes, dass J. der Freund der Sünder ist (7, 29—35), das ihm nachfolgende Herzukommen der νηστεύοντες Jünger des Täufers angezogen hat: so in der zweiten, unmittelbar angeschlossenen Erneuerung 36—52, das Vorangegangene „ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι". 3) Alle Züge aus den beiden Hauptscenen des Mc. vom Mahle Jesu (Mc. 2, 15 f. 14, 3 f.), die Lc. zu dieser Einen vereinigte, kehren in dieser Vereinigung wieder, aber ebenso durchgängig erneut. a) Von dem Mahle in Bethanien hat Lc. hier α) die Salbung; aber dort betraf sie das Haupt „des Gesalbten", diente nur zur Verherrlichung, von der liebenden Gemeinde, im Bilde der feiernden Jüngerin; hier betrifft sie die Füsse „des Meisters", die der Jünger „küsst", und wird zum Ausdruck der büssenden Demuth von der ihn liebenden Sünderwelt, im Bilde der reuigen Sünderin. Ferner kehrt β) der Σίμων, der in Bethanien der Gastgeber war, bei diesem wieder (Mc. 14, 3 — Lc. 7. 40 f.); nur ist jener Simon aus dem Unreinen (λεπρός) hier ein besonders Reiner (ein φαρισαῖος) geworden. γ) Man murrt bei jenem Simon über die Liebesthat der Jüngerin, und J. vertheidigt sie Lc. 14, 4; hier murrt man über seine Annahme solcher Liebesthat, und J. vertheidigt sie Lc. 7, 44. b) Vom ersten Jesus-Mahle des Mc. im eignen Hause, in dem des Σίμων (Πετρος), hat Lc. auch für sein neues Mahl α) das Zugegensein der Sünderwelt; nur sind die πολλοὶ ἁμαρτωλοί des Mc. von Lc., nach der Einen (salbenden) Frau der Mc.-Parallele, zu Einer ἁμαρτωλός concretisirt, die nun um so eher „πολλαὶ" ἁμαρτίαι (Lc. v. 47) zu bereuen hat; ferner β) das Murren der φαρισαῖοι τινές bei Mc. ist hier das Murren φαρισαίου τινός; dann γ) ist die Bestimmung Jesu ausgedrückt, gekommen zu sein zur Erlösung der Sünder; nur dort nach dem Bilde der Einladung (καλέσαι Mc. v. 17), hier nach der vorangegangenen Sünderlösung (Mc. v. 10); endlich δ) die συνανακείμενοι (Mc. 15: Lc. 49), nur dass das Sünderthum hier zu J. Füssen ist (παρὰ πόδας Lc. 38), um erst zu büssen, dort mit zu Tische sitzt, als schon reuig geworden; wogegen andere συνανακείμενοι (ἔννομοι) den Vorwurf der vorigen Scene Mc. 2, 5 wiederholen in gleicher Sprache: λεγ. „ἐν ἑαυτοῖς", „τίς οὗτος"; — 4) Der Grundgedanke in dieser Neubildung ist der

Ausdruck der paulinischen Rechtfertigungslehre: ἡ πίστις, die die Liebe ist, σώζει, und zwar solche πίστις allein! Das verlautet bei Mc. noch nicht, aber kennzeichnet den entschiedenern Pauliner, κατὰ Λουκᾶν 10, 41. 17, 7—10. 19. — Auch die Darstellungsweise ist gut lukanisch, wie das Ausmalen bis zum kleinsten Detail (37—38. 44—46), das wir in den Schöpfungen oder doch Neubildungen dieses reich begabten Pauliners so viel zu bewundern haben. Vgl. seinen ersten Christus-Auftritt 4, 18—21, seine neue Jüngerberufung 5, 2—11, seines Hauptmanns Detail 7, 6—8, seines barmherzigen Samariters Umstände 10, 30 ff., seiner Messiasgäste köstlich detaillirten Entschuldigungsgründe 14, 18—20, von der noch reicheren Nüancirung in seinem Lieblingsbild vom Verlornen 15, 15—22 noch nicht zu reden. — b) Auch die Sprachfarbe ist echt lukanisch: ὁ ἕτερος (41), στραφεὶς (44), ἀφέωνται st. ἀφίενται (48 wie 5, 20) πορεύου εἰς εἰρήνην statt Mc. ὕπαγε εἰς εἰρήνην (50).

Ist aber die Sünderin, die der Herr φιλεῖ (7, 36—50) und die Zöllnerschaft, welche der Herr φιλεῖ (7, 29—35), zusammen eine Lukanische Exposition des Einen Grundthema's, dass Chr. gerade die Zöllner- und Sünderwelt berufen, sie besonders geliebt hat, weil sie ihn besonders liebte: dann haben wir nur ein Beispiel mehr von der Neigung des Lc., Alles paarweis gehn zu lassen oder zu entwickeln, eine Neigung, die bei ihm vom Kleinsten bis zum Grössesten geht.

Das messianische Mahl mit den Elenden und mit dem verlornen Sohn: Zweites Paar der erneueten Sünderannahme bei Lucas.

Lc. 14, 1—24. 15, 1—32.

Das Messiasmahl mit den Krüppeln (14, 12 ff.) und das Gottesfest mit dem Verlornen (15, 11—32) steht in Lc.'s grosser Einschaltung, oder in seinem zweiten Evangelientheil durch Samarien hin (9, 50 — 18, 14. Ev. Mk. S. 158. Rel. Jes. S. 324). Dieser ist eigentlich ganz der paulinischen Heidensache gewidmet. Aber in Mitten wird das alte Mc.-Thema erneuert (cp. 14 u. 15), und zwar das Ganze dieses Mc.-Lehrbildes nach den beiden Hauptpunkten darin 1) dass J. oder Chr. „Mahl" hält (δεῖπνον) mit Erstberufenen, wie auch mit Sündern; aber 2) dass er „den Sünder", also den Verlornen (τὸν ἀπολωλότα), da er Busse that, nicht zurückstösst, sondern gerade besonders liebt und auserlesen hält. Das messianische Reich, die Messiasfreude, beginnt also (zur Vollführung von Mc. 2, 17) erst im Hinzukommen der heidnischen Sünder zum christlichen Mahle (im συνανακεῖσθαι τοὺς ἁμαρτωλοὺς τῷ Ἰησοῦ), während die Erstberufenen Altisraëls entweder trotz aller Einladung gar nicht kommen (Lc. 14, 18 f.), oder judenchristlich schmollend ausbleiben, wenn der verloren gewesene Bruder (ὁ ἀπολωλώς) zur Freude des Vaters kommt, um so erst die Freude des Messiasreiches herbeizuführen (Lc. 15, 25).

I. Lc. 14, 12—24. Das messianische Mahl mit den Elenden, gegenüber dem pharisäischen Mahl. J. tritt, um Mahl zu halten, ein (Lc. 14, 1) in eines Pharisäers Haus (ganz wie 7, 36), sogar in das eines ἄρχων φαρισαίων (wie später 19, 1 ein ἀρχι-Gegentheil, ein ἀρχι-τελώνης folgt). Dies Mahl im Hause des φαρισαῖος ist also Fortführung des Mahles in Simon's Haus von Lc. 7, 36. Hier wird verhandelt 1) was bei solchem Mahl von Israël

auch am Sabbath geschehen dürfe: Das Erretten der Elenden Lc. 14, 2—6 (nach Mc. 3, 6 ff.), antwortet der Christ. 2) Dass man nicht „Vorsitz" suchen solle, Lc. 7—11 (Mc. 12, 39). Endlich 3) ist das kein rechtes Freudenmahl, zu dem man blos die Ebenbürtigen, die ἀδελφοὶ, συγγενεῖς, die πλούσιοι, φίλοι (die Judegebornen δίκαιοι) einladet; sondern das wird das rechte Mahl sein, das alle Die einladet, die nicht ebenbürtig (nicht συγγενεῖς, sondern ἀλλόφυλοι) sind, nicht die „schönen, stolzen, legitimen" Leute allein. Also ladet ein die πτωχοὺς, ἀναπηροὺς, χωλοὺς, τυφλούς (Lc. 12—14)! — Das Alles hatte Lc. in Jesu Namen zu Israël gesagt (3—11). Nun handelt es sich darum, was dies gegen die Pharisäer Gesagte bedeuten solle! Da kehrt das alte Mc.-Gastmahl (Mc. 2, 15 f.) wieder, kommt als Grund aller Weiterung wieder zum Vorschein. „Hier sei vom messianischen Mahle die Rede", sagt Chr., nach der Interpellation von einem der „συνανακείμενοι" (des Mc. 2, 15) Lc. 14, 15. — Fragt man nun näher, Wem die Seligkeit des Messias-Mahles zu Theil wird (Mc. 14, 25), so erfahren wir zwei Antworten. Hier die erste (Lc. 14, 16 ff.)! Das messianische Mahl komme nur zu Stande durch Hinzukommen der Sünder (Mc.: ἦλθεν καλέσαι τοὺς ἁμαρτ.). Das Gleichniss vom grossen Mahle Christi (Lc. 14, 16—24) spricht dies trefflich aus: Wohl war der Ἰουδαῖος der Erstberufene; da er aber vor lauter irdischen Sorgen dem Rufe nicht rechtzeitig folgte, so wurden die Krüppel und Bettler von den Landstrassen herbeigerufen, und diese letzt Gerufenen (die sündigen Heiden) werden es am Ende allein sein, die eingehen (14, 24)! Das Mahl also im Hause des „Pharisäers", bei dem blos die Ebenbürtigen (die φίλοι, die Brüder, die συγγενεῖς, die Reichen) eingeladen werden, ist nicht das rechte Religions-Mahl: sondern das Mahl im Hause Christi (ὁ οἶκός μου 23) ist erst das rechte, in welchem mit ihm und den erstberufenen Jüngern die ἁμαρτωλοί zu Tische sind; es können aber derer nicht genug eintreten! (ἵνα γεμισθῇ ὁ οἶκός μου: ἦσαν γὰρ πολλοί Mc. 2, 6.) So ist auf's klarste Christus gekommen „οὐ δικαίους καλέσαι, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς!" — Dies Ganze ist eine dritte meisterhafte Exposition des alten Mc.-Lehrstückes unter Hinblick auf das zuletzt von Mc. erwähnte Mahl ἐν τῇ βασιλείᾳ selbst (Mc. 14, 25). Diesmal ist das Lehrbild ausdrücklich ein solches, wie die vorige Exposition im Hause des φαρισαῖος, wobei die ἁμαρτωλός gerechtfertigt ward, factisch ein Lehrbild oder Gleichniss war von derselben Sünder-Annahme. In dem ausdrücklichen „Gleichniss" (14, 12—24) kann dann auch „das Haus Christi" genannt werden (ἡ οἰκία αὐτοῦ), das der Prosa des Lc. nicht gegeben war. — Der Gedanke in der ganzen Erneuerung ist echt paulinisch-lukanisch. Vgl. im Besondern die Entgegenstellung von Armen (Heiden) und Reichen (Juden): Lc. 6, 21 f. 16, 1—31, während Mc. 10, 46 noch das Bild vom πτωχεύων . . τυφλός allein hat. — Auch hier ist die Sprache gänzlich Lukanisch: παρατηρεῖσθαι (1) νομικοί (3) ἴασατο (4) φίλε (10) φίλους (12) δοχή (13 ganz wie in der ersten Wiedergabe des Mahles Lc. 5, 29).

II. Lc. 15, 1—32. Der verlorne und der ältere Sohn. Alsbald nachher folgt das Marcus-Thema noch einmal, nun in nächster Anlehnung an seine ursprüngliche Gestalt: „Es war aber so, dass ihm πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί naheten, um ihn zu hören" (v. 1). Die von Israël Verschmäheten standen Jesu nahe, und naheten ihm immer wieder, um seine Jünger zu werden,

wie der älteste Zöllner-Jünger ihn hörte, Mc. 2, 18 f. Die „ganze" Sünderwelt der Heiden naht ja dem Haupte der Gemeinde allezeit! In „πάντες" οἱ τελ. καὶ ἁμαρτ. liegt auch eine Explication von Mc. „ἦσαν γὰρ πολλοί". Die Form „ἦσαν" ἐγγίζοντες αὐτῷ steht hier, ganz wie bei Mc. nach der Hauptscene (2, 15—17) es ähnlich lehrhaft hiess „ἦσαν" νηστεύοντες. — „Es murrten aber (διεγόγγυζον) die Pharisäer und Schriftgelehrten, v. 2, ganz wie Lc. früher 5, 30 sagte: ἐγόγγυζον οἱ φαρ. κ. οἱ γρ., und Mc. sprach: Wie? Er nimmt ἁμαρτωλούς an und speisst mit ihnen"?[1]) Nach dieser Wiederholung des ursprünglichen Thema folgt eine neue Erörterung desselben, unter einem neuen Gesichtspunct. Die ἁμαρτωλοί sind hier οἱ ἀπολωλότες, die Verlornen! Sie haben schon ursprünglich zu dem Einen Hause des Einen Vaters gehört, zum Einen Eigenthum der Familie (wie der verlorne Groschen), zu der Heerde des Einen Besitzers (wie das verirrte Schaf), zu der Einen Familie des Einen Vaters Aller (wie der 2., der verlorne Sohn). Die Heiden seien nur zeitweilig abgeirrt von dem Vaterhause, und würden, nach ihrem elenden Leben μετὰ πορνῶν καὶ χοίρων reuig rückkehrend, mit Freude aufgenommen zu dem messianischen Fest-Mahl (15, 22 ff.), bei dem nun der verlorne Sohn, ὁ ἁμαρτωλός, zusammensitzt mit den Knechten des Vaters (den Vätern und Propheten: Lc. 13, 28), während der δίκαιος, der Inbegriff aller erstberufenen Israël-Jünger murrt und grollt über die Wiederannahme der Sünder-Welt und ihre Reception an den Tisch Jesu in das Haus Gottes (ὅτι προςδέχεται τοὺς ἁμαρτ. καὶ συνεσθίει αὐτοῖς). — So classisch schön das Gleichniss vom verlornen Sohn bleibt, so zweifellos ist es nur dem innersten Grundsatz nach von Jesu selbst, in seiner Totalität von dem Pauliner, dessen epische Kraft auch sonst so blüthenreich sich zeigt, hier unter geistvoller Benutzung von Prov. 29, 3 (v. 13. 30) 23, 21 (v. 13 f.); Ps. 51, 6 (v. 18 f.) 2 Sam. 14, 33 (Absalon u. David, v. 20). 1) Der verlorne Sohn ist nicht der Böse, der ältere Sohn keineswegs der Gute in abstracto; der verlorne und neu Aufgenommene ist der Heidenchrist, über dessen Aufnahme der Judenchrist grollt! Vgl. Baur, Krit. Untersuchungen 1847. II., und Ev. Marcion's S. 1852 Hilgenf. Krit. Unters. S. 1853. Schon dies weist entschieden in die Parteikämpfe der spätern Zeit. 2) Die Trias von Gleichnissen, in der der verlorne Sohn nur den Schluss bildet, ist eine künstliche Ausführung des vorangestellten Thema's 15, 1. 2, und dies ist Nichts, als eine nahezu wörtliche Wiederholung des Thema's im ursprünglichen Evangelien-Text. 3) Der υἱὸς ἀπολωλώς ist der Inbegriff der ἁμαρτωλοί des Mc., den die Christus-Stimme des Vaters zum messianischen Mahle in des Vaters Haus ruft, und gerade so eine Concretion der ἁμαρτωλοί πολλοί, wie ἡ ἁμαρτωλός desselben Lucas 7, 36 f. Der Verlorne oder ὁ ἁμαρτωλός ist der leibliche Bruder dieser Sünderin, die doch wohl erst durch Lc. zum Leben gekommen ist dieser Art. 4) Das ganze Gleichniss-Gebilde cp. 15, 1—32 hat seine Parallele an dem ähnlichen Gebilde im vorangehenden Abschnitt 14, 12—24. a) Wie in der ersten Einschaltung des Lc. zwei zusammenstehende Glieder das grosse Thema von Annahme der Sünder behandelten 7, 29—34 und 36—50: so auch in der zweiten Einschaltung cp. 14 und cp. 15.

1) Es ist zu interpungiren, als Frage: λέγοντες· ὅτι ἁμαρτωλοὺς προςδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς; ganz gleich Mc. 2, 16 „ὅτι . . . ἐσθίει";

b) Das Wesen der neuen Ausführung cp. 15 ist gleich dem von cp. 14: in beiden ist der von Israël verschmähete Heide gerade der von Gott Auserlesene, oder dessen Liebling, dessen Eintritt in das Haus des Vaters erst die messianische Freude, das messianische Mahl herbeiführte. 5) Auch die Sprache ist ganz lucanisch: πορευθείς (15) πορεύσομαι (18); „ἀναστὰς“ ἦλθε (20); κερατίων „ὧν“ ἤσθιον (16); οἱ „φίλοι“ μου (29); und besonders greiflich die Verbindung συναγαγὼν . . . διεσκόρπισε (13), die in der rein Lucanischen Ausführung 11, 23 wiederkehrt: συνάγων . . . σκορπίζει.

Der gerechtfertigte und der gleichberechtigte Zöllner:
Drittes Paar Lucanischer Erneuerung der Sünderannahme.
Lc. 18, 9—14: 19, 1—10.

I. Lc. 18,9 f. Nachdem die 2. grosse Einschaltung als zweiter Lehrtheil, im Bilde des Wirkens durch Samarien hin, in sieben Abschnitten das Recht des Pauluswirkens nachdrücklich erhärtet hat (R. Jes. S. 323 f.), kommt es endlich zum Abschluss dieser specifisch Paulinischen Entwicklung. Lc. führt diesen herbei in wahrhaft classischer Weise, durch jenes Gleichniss, welches den paulinischen grossen Lehrsatz bei Mc. 2, 17 οὐ δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλούς καὶ τελώνας neu commentirt, nun im Hinblick auf das „Haus“ Gottes, den Tempel, in dem die Gerechten und die Zöllner gegeneinander über stehen, wie sie bei Mc. im „Hause“ Jesu, in der Gemeinde gegeneinander über am Tische sassen. Die δίκαιοι, die nicht gerechtfertigt werden, sind in Einem φαρισαῖος zusammen, der nun seine ganze jüdische Gerechtigkeit an den Laden legt (dabei auch des νηστεύειν sich rühmend v. 12, das bei Mc. 2, 18 folgte); die τελῶναι καὶ ἁμαρτ. aber sind in dem Einen τελώνης, der nicht zum Himmel aufzublicken wagte (εἰς τὸν οὐρανόν 18, 13); er hatte ja als υἱὸς ἀπολωλώς gesündigt εἰς τὸν οὐρανόν und vor dem Vater 15, 18; Mit Wehmuth schlägt er an seine Brust, und erfleht Gottes Gnade für sich („τῷ ἁμαρτωλῷ“ ἱλάσθητι)! Und der, sagt das Gleichniss, war nun der δίκαιος geworden: er ging hin nach Haus δεδικαιωμένος παρ' ἐκεῖνον. Die Neubildung spricht hier die speciell paulinische Rechtfertigungslehre am offensten aus, die dem ganzen erneuten Ev. zu Grund liegt! Die „ἁμαρτωλοί“ sind durch die Appellation an die Gnade die δίκαιοι geworden; die „δίκαιοι“ die auf ihre Gerechtigkeit pochen (18, 9), bleiben in ihrer Sünde. Das meisterhafte Bild ist aus derselben Seele und Hand als das gleich classische vom „verlornen Sohn“ gegenüber dem ältern, der scheel auf den Sünder sah [1]).

II. Lc. 19, 1—10. Der Erzzöllner. Doch es sollte auch auf Judäischem Boden, selbst da der sündige Heide unter dem Bilde des inbrünstig nach Jesus verlangenden, und durch ihn zur Busse und Rechtfertigung gekommenen „Zöllners“ abgebildet werden: diesmal in Verbindung mit dem ursprünglichen Bild von dem elenden Heiden, der als πτωχὸς καὶ τυφλός am Judäischen Wege zum Heiligthum Israëls liegt und Jesu Erbarmen anruft (Mc. 10, 46 ff.). Hier ist der

1) Auch die Sprache ist ebenso Lucanisch als in den frühern Ausführungen des Lc.: σταθεὶς ὁ τελώνης 19, 8 : (18, 8 σταθεὶς ὁ δίκαιος), dasselbe διεγόγυζον (7), υἱος Ἀβραάμ (9 wie θυγάτηρ Ἀβρ.), ἐζήτει ἰδεῖν (3: Lc. 9, 9), τὰ ὑπάρχοντα (8), σήμερον ἐγένετο (9: L. 4, 19 σήμερον πεπλήρωται), ἐκείνης sc. ὁδοῦ (4: ποίας sc. ὁδοῦ Lc. 5, 19), ἐσυκοφάντησα (7: Lc. 3, 14).

Heide nun ein Erz-Zöllner (ἀρχι-τελώνης), bestrebt, J. zu sehn, da er bei seiner Zollstätte vorbeizieht, wie J. (Mc. 2, 13 f.) παράγων den Mann bei dieser sieht. Und J. ruft ihn herbei (19, 5) wie J. bei Mc. den τελώνης zu sich berufen, und die ἁμαρτωλούς gerufen hat; ja er tritt in das Sünderhaus ein (wie bei Lc. 5, 29) das nun ein οἶκος τῆς σωτηρίας geworden ist, wie das Haus, in dem J. neben den Zöllnern niederlag. Und wie der Erste der τελῶναι ein Levi, ein Geheiligter hiess, so der Letzte und Oberste „der Reine“ זַכַּי, Zaccaeus. Durch seine Busse, zu der die Sünder gerufen sind (Lc. 5, 32), ist er so rein geworden, wie der erste Zöllner durch die Nachfolge Jesu, ein wahrer „Levi“. Und mochte auch bei diesem Sein Jesu „im Hause mit Zöllnern“ der Jude murren (διεγόγγυζον, v. 7, wie Lc. 5, 30): der von Jesu Gerufene und Reuige wird ein mit Israël völlig Gleichberechtigter, „ein Sohn Abrahams“ (v. 9)! Auch dieser „Verlorne ist wiedergefunden (v. 10: 15, 32)! So lautet denn das grosse Mc.-Thema „ἦλθον καλέσαι ἁμαρτωλούς“, am Schlusse der Lucanischen Erneuerung: ἦλθον ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός: die verloren gewesene Sünderwelt der Heiden! Dies führt zur Erfüllung des paulinischen Satzes, der schon die Freude über das Verlorne (Lc. 15, 3 f.) eingegeben hatte. — Der Erzzöllner Zachäus bei Lc. ist also Nichts als der „Erste der“ Zöllner, die Mc. berufen hatte, ein Auserlesener, oder ein Levi mit neuem Namen.

In so vortrefflicher, reicher Variation hat der Pauliner den bei Mc. berufenen Zöllner nach immer neuen Seiten hin dargestellt. Er ist 1) der Erste unter den Zöllnern, die Jesus berufen hat (Mc. 2, 13. 17), nachdem sie auf des Täufers Bussruf gehört haben (οἱ τελῶναι, αὐτοῦ ἀκούσαντες, θεὸν δικαιοῦντες Lc. 7, 29 f.); ihr φίλος ist Jesus (Lc. 7, 34) gegenüber den Gesetzesmännern, die schon bei des Täufers Bussruf ἠθέτησαν τὴν βουλὴν θεοῦ (30) und jetzt auch am ἐσθίων καὶ πίνων Anstoss nehmen (34). — Er ist 2) der Bruder der Sünderin (τῆς ἁμαρτωλοῦ), der um ihres Glaubens, ihrer „Liebe“ willen zu ihm, die Sündenvergebung des Gelähmten wird, trotz des murrenden „Simon“ (Lc. 7, 36—50). — Er ist 3) der Führer der Elenden und Krüppel, die zum Mahle des Messias nicht blos gerufen werden, sondern dazu auch allein eingehn (Lc. 14, 12—24) — Er ist 4) der verlorne Sohn des Einen Vaters, der als μεταμεληθεὶς noch zur messianischen Mahlzeit kommt, erst dazu führt (Lc. 15, 1—30), gegenüber dem grollenden „ältern“ Bruder, der das προςδέχεσθαι τοὺς ἁμαρτωλούς nicht verstehen kann. — Er ist 5) der Mann, der dem Pharisäer, dem ἔννομος καὶ τηρῶν πάντα gegenüber, doch allein ὁ δικαιωθείς ist, da er die Gnade ergreift (Lc. 18, 9 f.). Er ist 6) schliesslich ausdrücklich, was er factisch war und ist: ὁ ἄρχων τελωνῶν, der Erste der Zöllner, der nun der καθαρὸς oder Zaccaeus geworden ist, und trotz alles γογγυςμός ganz gleichberechtigt dem ἔννομος, ein Sohn Abrahams (Lc. 19, 1—11). — Durch alle diese

reiche, poëtisch so hervorragende Ausführung hat Lc. den ursprünglich Paulinischen Grund des einfach grossen Mc.-Thema's recht zu Tag gebracht, aber mit einem Resultat, das über Mc. hinausgeht, bei ihm noch nicht verlautete: gerade der sog. ἁμαρτωλός, der ἐθνικός καί τελώνης sei der Liebling Jesu, der eigentlich Berufene, der Auserlesene Gottes in ihm, ob des Bauens auf die Gnade! Durch diese paulinischgerechten Heiden erst komme es zur Messias-Freude! Sie Alle sind zwar gerufen (οἱ κεκλημένοι), die Ersten wie die Letzten, die Sünder sowol als die Gerechten: aber die in Wahrheit Berufenen (οἱ κλητοί) oder die Auserwählten sind gerade die sog. ἁμαρτωλοί, die ἄνομοι des Paulus, die Heiden!

Mt. 9, 9—13 (Mc.): 11, 12—19; 18, 11; 21, 28—32; 22, 1—14 (Lc.): 18, 15—17.

Nein, entgegnete die Lehrschrift des nachfolgenden Judenchristen: πολλοὶ sind zwar berufen, die ἄνομοι wie die ἔννομοι: aber ἐκλεκτοί sind und bleiben allein die ἔννομοι, die das hochzeitliche Kleid der δικαιοσύνη haben: wie der Combinator von Mc. und Lc. am Schluss seiner Ausführungen (Mt. 22, 1—14) ausspricht. A) Er conservirt zwar das ursprüngliche Gebilde (9, 9 f. Mc. 2, 13 f.), das er auf Lucas Wegen und nach dessen Winken zu einer Einzel-Geschichte gestaltet, Anstoss beseitigend, auf Harmonie ausgehend, selbst eine eigne Jüngerüberlieferung einführend; aber schon da gibt er Neues, dem oxymoron des Mc. (2, 17) eine eigenthümlich ablenkende Erklärung (v. 13). B) Von der reichen Erneuerung bei Lc. fand selbst der Judenchrist Manches unwiderstehlich schön und anziehend und eignete es an. Doch nur den Vorwurf gegen das ungläubige Judenvolk ertrug er ganz so, der die Zöllner und Sünder gelegentlich des Täufers um ihrer Busse willen preisst (Lc. 7, 29—35: Mt. 11, 12—19). Dagegen war der Zöllner, der dem Pharisäer gegenüber durch seine Appellation an Gottes Gnade schon gerechtfertigt sei (Lc. 18, 9 f.), ebensowie der Erzzöllner (Lc. 19, 1—11) und die Erzsünderin (Lc. 7, 36—50) dergestalt unerträglich, da hier die paulinische Rechtfertigungsidee allzu offen hervortrat. Die Sünderin liess sich nur als Abbild der reuigen πόρναι bewahren (Mt. 21, 31 f.). Das grosse Abendmahl, zu dem Sünder und Gerechte berufen werden (Lc. 14, 12—24), konnte gar nur stofflich aufgenommen werden, und war wesentlich zu ändern (Mt. 22, 1—14). Der verlorne Sohn (Lc. 15, 1 ff.) war nur in wesentlicher „Berichtigung", so auch Verstümmlung, annehmbar (Mt. 21, 28 f.). — Endlich C) gab Mt. 16, 11—17 noch selbständige Erweiterung.

A) Die alte Zöllner- und Sünderannahme (Mc. 2, 13—17. Mt. 9, 9—13). Da der Combinator zwei Gänge nach Kapharnaum zusammenziehen musste zu Einem (Mc. 2, 1 ff. u. 4, 35—5, 43 zu Mt. 9, 1—26), so ist er auch hier in ziemlich gepresster Lage. Dennoch findet er die Sündenvergebung (Mc. 2, 1: Mt. 9, 1) von der Annahme der Zöllner und Sünder so unzertrennlich, dass er sie an der alten Stelle (9, 9) gibt, nicht ohne einige Abkürzung, übrigens möglichst wörtlich nach dem Hauptleitfaden. — 9 καὶ παράγων ἐκεῖθεν εἶδεν. Das „καὶ πάλιν" des Mc. hatte schon Lc. als allzu unchronistisch beseitigt; und der „Hinausgang an's Meer zum Lehren" fiel wie für Lc., so natürlich für den Combinator um so eher dahin, als er ja ob der Bergrede so eben (9, 1) vom Meere hergekommen war. Zu einem Lehrvortrag aber hatte er diesesmal so wenig Zeit als vor der Ankunft des Paralytischen (9, 2). Es bleibt nur übrig, Jesum auf seinem Weg durch die Stadt, wo ihm der Paralytische entgegengetragen war, weiter gehn zu lassen (ἐκεῖθεν, von dem Platze der Sündenvergebung her); auf diesem Weg (etwa in der Stadt selbst, oder schon draussen?) konnte er dann zur Seite (παράγων) den Zöllner so sehen, wie Mc. angab. Dies παράγων ἐκεῖθεν ist durch BCA It. D. Vg. (Ti. 8) gesichert. Freilich streichen Si u. L dies ἐκεῖθεν, verrathen aber durch die Correctur nur das Falsche, was bei Mt. vorliegt. Das παρῆγεν „ἐκεῖθεν" kann nur heissen sollen: „er zog weiter von dannen". Aber παράγειν heisst gar nicht und nie „weitergehn", sondern „vorübergehen" (Mey.), wie bei Mc. 2, 14 u. 1, 16 (Si) ganz in der Ordnung ist, auch 1 Cor. 7, 31. Jo. 9, 1 u. Mt. 20, 30 selbst einhält. Mt. hätte hier sagen müssen „προάγων": aber nach so viel Verkürzung blieb er bei dem vorgeschriebenen Textwort stehen, in einiger Confusion (Mey.). Obendrein wollte er ein ausdrückliches „Hinausgehn" aus Kapharnaum vermeiden, da er ja noch den Jaïrus in Empfang zu nehmen hatte, den die Combination der beiden Gänge unabänderlich 9, 18 folgen liess. Hatte der Harmonist den Muth nicht, den Widerspruch gegen die Situation (McLc.) auszusprechen: so war das schwebelnde παράγων ἐκεῖθεν ganz geeignet. Man soll nicht fragen „wo denn?" in, oder ausser Kapharnaum? — Den Levi Alphaei kürzte Lc. beim Gedenken des Apostels (Jac.) Alphaei zum blossen Levi, und der Nachfolger streicht ihn des Apostels wegen völlig, irrig vermeinend, der Ruf zur Nachfolge bedeute eine Berufung zum Apostel; einen Apostel Levi aber gab es doch weder bei Mc. noch bei Lc. Dagegen wusste der Spätere noch selbständig, dass der von Mc. 3, 18 unter den zwölf Aposteln erwähnte Ματθαῖος (Si B.: ὁ Ματθαῖ.) einer der Zöllner gewesen war, die J. berief: daher nennt er „den Mann am τελώνιον" also, von dem gleichen Irrthum aus, wie die Itala-Schreiber, welche bei Mc. den „Apostel" mit dem Alphaeus-Beinamen einführten. Auch 10, 5 (bei Mc. 3, 18) hebt Mt. seine Kunde von der Zöllnerschaft des von Mc. genannten Ματθ. hervor; und wie Lc. noch um 100 n. Z. eine Reihe von Jüngerinnen aus der Urzeit namhaft machen konnte 8, 2 f. (S. 104) zur Ergänzung der ἄλλαι πολλαί seines Mc. (15, 41), aus Gemeindeüberlieferung: so konnte diese auch um 110 noch über Jünger Neues aussagen, was der neue Redactor des ursprünglichen Ev. zu dessen „Verbesserung", ja wie es schien, nothwendigen „Berichtigung" benutzen konnte. Auch wenn Mc. oder Lc. wusste, dass der Ματθ. ihres Apostel-Registers ein Zöllner war,

brauchten sie diese Kunde 3, 18 nicht auszusprechen [1]). Bei der Zöllner-Berufung aber zur Jüngerschaft war dem Lehrbildner der geschichtliche Levi (Alphäi) gerade des Namens wegen der passendste Stellvertreter der ganzen Zöllnerklasse.

Nachdem der Verarbeiter der beiden Evv. diese eigne Jünger-Kunde (wenn auch missverständlich) eingeführt hatte: war die „Berichtigung" der beiden andern so auffallend und imponirend, dass die nachfolgenden Vergleicher der 3 ältern Evv. gar nicht einfacher das grösseste derselben zu bezeichnen vermochten als „κατὰ Ματθαῖον": nach der Überlieferung vom Zöllner Matthäus; noch Spätere konnten dann um so eher im ganzen Buch diesen Zöllner, „den Schreiber unter den 12 Aposteln", suchen, also das εὐ. κατὰ Ματθ. um so leichter εὐ. „τοῦ" Ματθ. interpretiren (Rel. Jes. S. 278. 384. Ursprung der Evv. S. 8). Wird nun auch dies Sammlerwerk des judenchristlichen Evangelienverbesserns für immer ganz treffend κατὰ Ματθ. heissen, da es κατὰ ἰδίαν παράδοσιν περὶ τοῦ τελώνου Ματθαίου geschrieben ist: so hat der Verf. selbst bei diesem ihm Eigensten (in 9, 9) die Abhängigkeit von seinen nachapostolischen Schriftquellen (wie schon bei παράγων, Mey.) nicht verbergen können.

10—13. Das Mahl mit Sündern folgt wesentlich nach Mc., nur unter Beherzigung der Winke des prosaïsirenden Nachfolgers. 10 ἐγένετο (st. γίνεται) zur Vereinzelung des Falles. — αὐτοῦ ἀνακειμένου: das griech. Resultat von Mc.'s hebräischer Wendung. — ἐν τῇ „οἰκίᾳ": so, ohne weitern Zusatz! In welchem Hause nun? Arabs e u. Copt. antworten: im Hause „Simons"; Ar.p sagt nein: in dem des Zöllners. Dem voranstehenden τελώνιον gegenüber ist wirklich bei „dem Haus" am ersten das Zöllner-Haus in Sicht; und da Lc. ausdrücklich dies will, so sind bisher auch Mc. u. Mt. so angesehn. Da aber Mc. offenbar mit ἐν τῇ οἰκίᾳ „αὐτοῦ" das Haus Jesu, also Simons versteht, so will dies Mey. auch bei Mt. suchen, wie schon Sahid. αὐτοῦ ihm zusetzte. Warum that dies Mt. nicht selbst? Woher dieses Schwebeln von Neuem? Weil Mt. Harmonist ist und Prosaïker zugleich. Die δοχὴ μεγάλη, die Levi bei Lc. zu Ehren Jesu veranstaltet, war ein Product der Willkür, ohnehin für Mt. in seiner harmonistisch gepressten Lage gar nicht geeignet: das Haus „Jesu" aber war doch allzu lehrhaft! Also lässt es der combinirende und harmonisirende Prosaïcus lieber beim Nichtsbestimmen, wie vorher beim παράγειν, zum neuen Zeichen seiner Secundarität gegen Mc. (Mey.). — Das „ἦσαν γὰρ πολλοί", war für Prosaïker unbegreiflich: Mt. ersetzt es durch ἐλθόντες: wobei wieder in Frage bleibt, wie denn und warum? — 11 „ἰδόντες οἱ φαρισαῖοι" sagt er nach Lc. Vorgang, st. der auch ihm unerklärlichen γραμμ. τῶν φαρισ. ἀκολουθοῦντες Ἰησοῦ: es müssen reine Gegner Christi werden. Aber es kehrt die Frage von Lc. her hier wieder: wie nur in aller Welt haben „die Pharis.", ohnehin die ganze Menge „Jesum in dem Hause bei Zöllnern sehen sollen?" Was hätten die Feinde Jesu in seinem Hause zu suchen, und wie können die Verabscheuer der Zöllner in deren unreines Haus eintreten? Sehen sie zum Fenster hinein?

1) Mc. gibt nur den 3 Ersten und dem 12. Beinamen; unter den 8 Übrigen nur, wo Unterscheidung nöthig war, wie bei Ἰάκωβος (Ἀλφαίου) und Simon ὁ κανανίτης, zum Unterschied vom Simon ὁ πέτρος.

12 διατί setzt Mt. nach Lc. statt Mc. harten ὅτι; — ἐσθίει „ὁ διδάσκαλος ὑμῶν" zur rechten Betonung, dass lediglich Gegner oder Fremde hier fragen. — 12 οἱ ἰσχύοντες: des Mc. schroffes οἱ ἰσχυροί verlangte Erklärung; des Lc. ὑγιαίνοντες war eine allzu matte Verbesserung: daher dieses juste milieu.

13. Das nachfolgende Asyndeton Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς rief einer Ergänzung, und das Oxymoron selbst einer Erklärung. Warum hat J. sich so der Sünder angenommen, zum Gottesreich gerade sie berufen? — Schon bei Mc. 10, 47 f. hatte sich der Heide (diesmal der „blinde" Heide bei Jericho) an das ἔλεος Jesu mit Erfolg gewendet, und das ἱλάσθητι des Zöllners bei Lc. 18, 13 war wohl unvergesslich. Aber die Gnaden-Theorie des Paulus u. Lc. war nicht zuzugeben. Dagegen hat schon das A. T. selbst das ἔλεος, das Erbarmen mit Elenden über allen Ceremoniendienst gesetzt, im Besondern Jes. 1, 11—17 B. Jes. 58, 3 f. Jer. 6, 20, am kürzesten Hos. 6, 6 mit den Worten: ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν „ich will lieber Erbarmen als Opfer", was Mt. nach Mc. Text („οὐκ" ἦλθον .. ἀλλά ..) zu ἔλεος θέλω, „οὐ" θυσίαν verschärft: Gott wollte nicht Opfer statt Erbarmen, sondern Erbarmen statt Opfer [1]). Er sagt näher: πορευθέντες δὲ μάθετε· τί „ἔλεος .. οὐ θυσίαν". Wollet ihr aber (δὲ) erfahren, warum ich mich der Sünder so sehr annehme (gegen den Religionsbrauch in Israël), so geht hin (zur h. Schrift) und lernet verstehen (μάθετε Jes. 1, 17), was Hosea's Schriftwort „ἔλεος .. οὐ θυσίαν" besagt (τί ἐστιν): auf Erbarmen komme es an (wie mit diesen Erbärmlichen), nicht auf äussern Religionsdienst (wie das Halten israëlitischer Sitte). — Der Gedanke, dass der Christ die Propheten selbst für sich habe (μάθετε), wenn er auf Liebesthat den höchsten Werth, auf äusseres Frommsein den geringsten Werth lege, und gar keinen, wenn die Religiosität nicht zugleich die sittliche sei, ist vortrefflich, eine Blüthe des Judenchristenthums, bei dem er noch im ganzen 2. Jahrh. beliebt ist. Vgl. Ep. Barn. cp. 3 sq. (nach Jes. 1, 11 f.) Clem. Hom. 3, 56 (nach Hos. 6, 6). Hier aber ist der Zusatz ein secundärer, 1) fremd und entgegen der von Mt. selbst belassenen Scene. Freilich speist J. mit „Sündern", die von Israël dafür angesehen waren; aber Der, mit dem J. Mahl hält, hat, von ihm erweckt, schon Busse gethan, ist durch ihn gerecht gesprochen, innerlich ein Gerechter, nicht mehr in Wirklichkeit, was der Sinnenmensch sagte. Wie können diese Art Sünder als so „miserabel" hingestellt werden? Der Judenchrist suchte freilich eine solche μετάβασις gegen die Paulinische Rechtfertigungs-Idee, die bei Mc. zu Grund liegt: aber es ist eine offene Überschreitung des Vorgefundenen, eine Verleugnung des Nerv's im ganzen grossartigen Lehrstück. Der Zusatz verräth sich 2) durch das angeschlossene οὐ „γάρ", ἦλθον καλέσαι völlig. Was in aller Welt soll dies „denn" heissen, nachdem die Barmherzigkeit vorher gepriessen ist? Fritzsche: nam ego veni, ut ad Hoseae mentem non bonos quidem, sed malos invitarem; de Wette: denn aus Menschenliebe bin ich gekommen! Aber dann müsste es vielmehr heissen „auch Ich" bin gekommen, Sünder zu berufen (Erbarmen zu üben), oder „daher", weil Gott im A. T. dies will, thue ich das. Aber umgekehrt „weil ich" das thue, dess-

1) ἔλεος als masc. ist attisch, als neutr. alexandrinisch, in den ältesten Zeugen der LXX, und hier SiBC Ti. 8.

halb will dies Gott?[1]) Alle Ausflüchte zeigen nur, dass dem judenchristlichen Erweiterer etwas Menschliches begegnet, dass er einer heillosen Confusion verfallen ist (wie Wilke, Holtzm., H. Schulze sahen). Und woher kommt diese? Aus judenchristlichem Sträuben gegen den grossen paulinischen Satz allerdings, aber zugleich, weil er das harte Textwort bei Mc. wie einen vorgeschriebenen Text betrachtet, den er durch das Prophetenwort harmlos zu machen unternimmt. Er sagt: desshalb habe ich das Hosea-Wort vom Gutsein des Erbarmens hier hin gesetzt, weil hier (im Ev.) das geschrieben steht, ἦλθον καλέσαι ἁμαρτωλούς, was ja so viel Erbarmen verräth, und zwar ein solches, welches über die Religionsitte Israëls hinausgeht. Um so mehr hat Mt. diesen Mc.-Text in seiner Reinheit bewahrt, ohne Lc's Zusatz „εἰς μετάνοιαν", wobei auch von Erbarmen am wenigsten zu reden wäre. (Wenn Spätere den Zusatz auch in Mt. brachten, so führte das zu völliger Verwirrung.)

B) Die neue Sünderannahme (aus Lc.). I. Mt. 11, 16—19 (Lc. 7, 31—33) Jesus der Freund der Zöllner und Sünder. Wie die ganze Ausführung des Lc. 7, 18—35 (S. 72 f. zu Mc. 1, 14), hat Mt. auch den lehrhaften Schluss recipirt; diesen so ganz wörtlich, dass sein „φίλος" τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν alsbald auf seine Lucas-Quelle zurückweist, denn φίλος gehört Lc. Das Geschlecht des ungläubigen Rabbithums verdiente die beschämende Erinnerung, wie sie an beiderlei Gottgesandten Anstoss genommen haben, gar an dem Manne Gottes, der die Sünder annimmt. — II. Mt. 18, 11 (Lc. 19, 11): Jesus gekommen, Verlornes zu retten. Dem neuen, trefflichen Ausdruck für das ältere „gekommen, die Sünder einzuladen", der für Lc. am Schluss seiner ganzen Erneuerung resultirt war (19, 11), konnte Mt. nicht ganz widerstehen; aber der Erzzöllner mit seinem Schnellgerechtfertigtsein konnte nicht so bleiben; nur der Schluss, der dann sonst wo (in den Mc.-Rahmen) einzufügen war. Unglücklicher Weise thut dies Mt. bei der Warnung davor, den μικροῖς Ärgerniss zugeben (Mc. 9, 42), da er (Mt. 18, 3) darunter wirkliche „Kinder" verstand. Oder ahnte er hinterher, dass das doch „Heiden" sein sollen? — III. Mt. 21, 28—32. Der reuige und der heuchlerische Sohn (Lc. 15, 12—32 Mc. 12, 1), und die büssenden, „Zöllner und Huren" vor den reulosen Grossen (Mc. 11, 30 f.: Lc. 7, 29 ff. 15, 30). — Bei Mc. 11, 30—34 verweist J. die ihn nach seinem Recht zur Tempelreform fragenden Hierarchen auf die Sendung Johannes des Täufers, den das Volk anerkannte, die Grossen nicht, worauf er sie 12, 1—11 im Gleichniss vom Weinberg erinnert,

1) Meyer (Mt.) sucht Aushülfe durch Betonung des πορευθέντες μάθετε. Es sei das scharf abweisend nach dem rabbinischen צא למד: (geh' hinaus lerne!). Mt. aber sagt 1) nicht ἐξέρχεσθαι: 2) ein πορευθέντες voranzustellen, ist in seiner Weise 11, 23. 28, 19 auch wo garnicht abgewiesen wird. Aber „Jesus gehe jetzt dazu über, was die Pharisäer zu thun hätten, um zum Messiasreiche berufen werden": weg mit euch, die ihr vor lauter Ceremoniendienst noch so irreligiös seid, lernet bei Hosea erst fähig werden, dem Reiche Gottes anzugehören: bessert euch erst! Dann müsste jedoch das Umgekehrte folgen: Denn ich bin gekommen, Gerechte (ἐλεήμονας) zu berufen (wie ihr werden müsst), nicht solche Sünder (wie ihr noch seid)! O „Schriftgelehrte der Pharisäer!"

dass zwar Israël zuerst zum Dienst darin berufen war, aber dann ob seines Ungehorsams hinausgethan und durch andere, treue Arbeiter abgelöst wurde. Diesen Zusammenhang hält auch Mt. 21, 28—44 ein. Nun hatte Mc. 12, 1 in seiner Weise (4, 2) gesagt: er hob an, ihnen zu lehren ἐν παραβολαῖς (mit Gleichnissworten); also findet der Prosaïker nöthig, dass hier Mehr als die Eine Parabel dastehe, und fügt 1) 21, 28—30, gerade an der Stelle von Mc. 12, 1, ein neues Gleichniss ein: von den beiden Söhnen des Einen Herrn, das Lc. 15, 11 ff. geboten hatte. Mt. setzt es in Verbindung mit dem dastehenden Hauptgleichniss vom Weinberg selbst. Ein Mann (wie Lc. 15, 11 u. Mc. 12, 1) hatte zwei Kinder (δυο τέκνα, wie Lc. 15, 11 δύο υἱούς). a) Zum ersten (τῷ πρώτῳ d. h. nicht gerade dem ältern, sondern dem von Lc. 15, 12—23 zuerst betrachteten) sprach er: gehe und arbeite in dem Weinberg (der bei Mc. 12, 1 geöffnet dasteht). Der sagte „nein, ich will nicht" (wie der jüngere Sohn bei Lc. dem Vater nicht dienen wollte, seine eignen Wege ging 15, 13 ff.); aber hinterher gereute es ihn (μεταμεληθείς: Lc. 15, 18 ff.) und er ging hin (ἀπῆλθεν), hier zur Pflichterfüllung, bei Lc. 15, 20 zum Hause des Vaters, aber auch da, um einer seiner „Arbeiter" (ein μίσθιος) zu werden! — b) Zum Zweiten (ἑτέρῳ, nicht gerade dem 2. geborenen, sondern zu dem von Lc. 15, 25 f. zu zweit in Betracht genommenen) erschallte dieselbe Aufforderung; der sagte zwar „ja, ich will o Herr" (that so folgsam und fromm wie möglich), ging aber nicht hin (wie dieser Sohn Lc. 15, 28 nicht zu dem Mahl ging). — Das Mc.-Gleichniss vom Weinberg des Herrn oder den beiden Classen von Arbeitern darin und das Lc-Gleichniss von den beiden Söhnen des Vaters behandelt freilich dasselbe weltgeschichtliche Geschehn, dass der Heide zuerst dem Einen Herrn und Vater nicht diente, aber später um so treuer wurde, der Jude ihm zuerst diente, aber am Ende mehr unfolgsam als folgsam war: aber wie weit liegen doch diese Gleichnisse auseinander! Dem 3. Synoptiker war es vorbehalten, sie zu Einem, Dritten zu vereinigen, ebenso einfach als unverkennbar. Das Hauptgleichniss der Grundquelle hätte den gerechtthuenden Juden zuerst bringen müssen, dann den Reuigen zu zweit: πρῶτος aber als ein zuerst Betrachteter, ἕτερος als der zu zweit Stehende ist nur aus Lc. erklärlich. — 2) Mc. hatte sein Gleichniss mit einer Frage an die Hierarchen geschlossen, die zu der neuen Erörterung führte, (Mc. 12, 10—11), dass gerade Israël das ausgeschlossene, ein anderes Arbeitervolk berufen ist. Dasselbe thut Mt. 31—32 bei dem neuen, dem nunmehrigen ersten der Gleichnisse: „Was dünket euch", hob er gleich an, (28) „wer von den beiden Söhnen that den Willen des Vaters?" Antwort: der Erste: aber d. h. näher: „Wahrlich ich sage euch: οἱ τελῶναι (des Lc. in seiner ersten Exposition von der Zöllner-Annahme 7, 29—30) καὶ αἱ πόρναι (des Lc. in seinen spätern Explicationen von der Sünder-Annahme 7, 33 ff. und 15, 30) gehn euch voran in das Reich Gottes! Denn Joh. d. T. kam zu euch, Gerechtigkeit übend, so dazu treibend (Mc. 11, 30), und ihr habt es doppelt schlecht gemacht: α) ihr habt von Haus aus nicht auf ihn gehört (οὐκ ἐπιστεύσατε), und β) obwol sehend, wie οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ihm gehört haben, dennoch nicht hinterher Busse gethan (ὕστερον οὐ μετεμελήθητε), ihm zu hören". Etwas confus ist der judenchristliche Eifer gegen das unchristliche Judenthum (οἱ ἀπιστήσαντες) in der Nutzanwendung geworden, da das „spätere Büssen„ eigentlich, oder vor Allem

zu den τελῶναι καὶ πόρναι gehört hätte. Aber unverkennbar hat der (bei Mc. 11, 30 f. vor dem Weinberg stehende) „Bussrufer" Joh. d. Täufer den Erweiterer dazu geleitet, hier die treffliche Parallele des Lc. 7, 29—30 wiederzugeben. Denn beim Nachschreiben der übrigen Rede über den Täufer (Lc. 7, 24—28. 31—35) übergieng Mt. (11, 7—11. 16—19) jenen Passus, da er die Reflexion des Erzählers war. Mt. verwandelt sie nun zu einer neuen Rede Jesu, an dieser Stelle, wo der Hauptleitfaden noch einmal auf den Busstäufer zurückblickt.

Lc. 7, 29—30 sagt (zur Ausführung von Mc. 9, 11 f.): Das ganze Volk καὶ οἱ τελῶναι hörten und gaben Gott Recht (ἐδικαίωσαν τὸν θεόν) indem sie (Busse thuend) die Taufe annahmen: aber οἱ φαρισ. καὶ οἱ νομικοί verwarfen den Rath Gottes.	Bei Mt. 21, 31—32 sagt Chr. selbst (zur Ausführung von Mc. 11, 30 f.): Die τελῶναι . . gehen euch grossen Gerechten voran; denn die τελῶναι haben auf den Täufer gehört, da er den Weg der Gerechtigkeit anbahnte, ihr aber habt nicht auf ihn gehört, (trotz des von den τελῶναι gegebenen guten Beispiels).

Die Identität beider Passus ist, trotz der Variation im Ausdruck, ebenso unverkennbar, als dass Mt. hier die eigne Reflexion seines Vorgängers zu einem Christus-Wort ausführte. Dass er aber so speciell neben τελῶναι πιςτεύοντες oder ἀκούοντες (des Lc. 7, 29) noch „αἱ πόρναι" einführt, weist ebenso unverkennbar auf die bei Lc. 7, 36 alsbald nachfolgende ἡ ἁμαρτωλός. Er hat mit Recht darin eine der πόρναι erkannt, mit denen der υἱὸς ἀπολωλὼς des Lc. gelebt hatte, da er nicht den Willen des Vaters that. Die Zöllner und Huren des Lc. (7, 29 f. 15, 30) sind gleich dem zwar sündigen, doch reuigen Sohn, den Lc. (15, 12 ff.) zuerst betrachtete; die Hierarchen und Grossen (des Mc. 11, 30 f.) gleich dem zweiten Sohn, dem Älteren (des Lc. 15)! Ihn hat der Judenchrist dergestalt, als blos murrend, nicht ertragen können, daher ist er zum blos soidisant Gerechten, zum Heuchler gestempelt! So ist das Juwel paulinischer Lehrpoësie, das Gleichniss vom verlornen Sohn, unter den Händen des Judenchristen zerschlagen, und neu, aber schlecht genug gefasst, in das ältere Mc.-Gefüge eingeklemmt worden. Ganz konnte solchen Poëmen Niemand widerstehen, auch ein solcher nicht, der sich durch das antijudenchristliche Gleichniss selbst getroffen fühlte [1]).

IV. Mt. 22, 1—14. Das grosse Hochzeitsmahl (nach Lc. 14, 12 ff.). Das mit dem verlornen Sohn des Lc. (cp. 15) so nahverwandte und so nahe verknüpfte Gleichniss vom grossen Mahle im Hause des Messias (Lc. cp. 14), zu dem Chr. statt der zuerst berufenen „Gerechten", die nicht hörten, die Elenden und Krüppel von den Strassen dieser Welt einladet, hat Mt. gleich anziehend gefunden, aber gleicherweise dergestalt nicht ertragen können. Indem er es erneut, hat er es zu gut judenchristlichem Sinne umgebogen. Wie verwandt war diese Lukanische Exposition des grossen Mc.-Thema's von der Sünderannahme mit dem Mc.-Gleichniss von den zweierlei Arbeitern im

1) Ähnlich verhielt sich ein anderer Judenchrist, Clem. Hom. 19, 21 zu dem schönen Lehrbild bei Jo. 9, 1 ff.: recipirt, aber wesentlich umgebogen hat er es. (Urspr. d. Evv. S. 134 f.). Über den verlornen Sohn im Hebräer-Ev. s. S. 175.

Weinberg (Mc. 12, 1 f.), und mit dem Lc.-Gleichniss von den zwei Söhnen des Herrn des Weinbergs! Mt. hat daher das Lucas-Gleichnis vom grossen Mahl gleich nach dem Hauptgleichniss des Hauptleitfadens (nach Mc. 12, 1—12, d. h. bei Mt. nach 21, 46) 22, 1 ff. gestellt. Einmal zur Umbildung getrieben, vereinigt er das die ungläubigen Israëliten so ernst mahnende Gleichniss (Lc. 14, 16 ff.) mit einem zweiten nahverwandten bei Lc., das den Ungehorsam der Bürger gegen den (bei Mc. 13, 34 f.) verreisten Herrn mit Vernichtung (der Zerstörung ihrer Stadt) bedrohete (Lc. 19, 11—27). Wenn aber Lc. (14, 12 f.) im Gleichniss nur allgemein einen ἄνθρωπος nannte, der irgend ein δεῖπνον μέγα veranstaltete, dazu die φίλους einladend: so findet der Nachfolger alsbald ganz richtig: das ist ja das messianische Mahl, also das Hochzeitsmahl (ὁ γάμος), welches schon Mc. 2, 19 angedeutet hatte, nach dem γάμος der Apoc. 19, 7. So gleicht also bei Mt. 22, 2 das Reich Gottes einem ἄνθρωπος βασιλεύς (! den ἄνθρωπος gab Lc. 14, 16, den βασιλεύς Lc. 19, 12), d. h. Gott, der seinem Sohne das Hochzeitsfest (γάμους) veranstaltet. Er sendet seine Knechte aus, die zum Mahle Geladenen zu rufen (τοὺς κεκλημένους καλεῖν), und sie wollten nicht kommen (οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν, wie er 21, 32 gesagt hatte οὐκ ἐπίστευσαν nach Lc. 7, 29 f. οὐκ ἤκουσαν, ἀλλ' ἠθέτησαν τὴν βουλήν). Der König wiederholt die Einladung, nach den wiederholten Sendungen im Hauptgleichniss vorher (Mc. 12, 2 ff., Mt. 21, 36 f.), es sei nun Alles bereit, die ταῦροι καὶ τὰ σιτιστά τεθυμένα, das Mastvieh geschlachtet (nach dem μόσχος σιτευτός τεθυμένος, wie Lc. 15, 23. 27. 30 so vernehmlich betont, so unvergesslich gemacht hatte für das messianische Festmahl, das der Vater dem reuigen Sohne bereitete). Aber die Sorglosen vernachlässigten den Ruf, und es ging ὁ μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὁ δὲ εἰς τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ (so kurz die köstlichen Entschuldigungen bei Lc. 14, 18—21 zusammenziehend). Ja (6) man tödtete und misshandelte die Knechte (wie Mt. abermals dem Weinberge nach lehrt). Nun erzürnt der König (wie Lc. 14, 21 so auch Lc. 19, 27), sendet seine Heere, tödtet sie und verbrennt ihre Stadt (ἐνέπρησε τὴν πόλιν) wie bei Lc. 19, 27 er sie schlachtet, sc. bei der Zerstörung Jerusalems; was Lc. verstehen liess, verdeutlicht der Nachfolger wieder. Da also die erst Geladenen unwürdig waren: so gehet an die Kreuzstrassen und ladet Alle, die ihr findet. Und sie luden πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς (die ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους des ursprünglichen Thema's, während Lc.' Gleichniss den „Ersten" gegenüber die Krüppel und Elenden genannt hatte): καὶ ὁ νυμφὼν (Si: ו ὁ γάμος) ἐπλήσθη ἀνακειμένων, sagt Mt. (10), wie Lc. am Schluss gewollt hatte (23), „dass das Haus voll werde", unter Rückblick auf Mc. 2, 19 ὁ νυμφών. — Aber so kann bei dem Judenchristen die Geschichte nicht schliessen. Nein, der König besieht sich die zum Mahle Gekommenen: und wer des Hochzeitsfestes nicht würdig angethan ist (οὐκ ἐνδεδυμένος ἔνδυμα γάμου), wird hinausgeworfen, ἔξω wie Apoc. 21, 22 den ἀνόμοις angedroht hatte, εἰς τὸ σκότος ἐξώτερον also; Mt. v. 13. Denn das hochzeitliche Kleid der Gesetzestreue oder rechten Gesetzes-Erfüllung (Mt. 5, 16 f.) erlässt der Christus des Judenchristen keinem Heiden, der immerhin ὑπὸ νόμον stehe, ein ἔννομος werden müsse. So hat zwar Chr. auch τοὺς ἁμαρτωλούς berufen, wie τοὺς δικαίους: aber auch nur „ἐκάλεσα" habe Chr. Mc. 2, 17 gesagt; etwas Anderes sei es mit der ἐκλογή: und dabei sei und bleibe das πληροῦν τὸν νόμον, das δικαιοσύνην ποιεῖν, τὸ κρατεῖν

τὰ ἐντεταλμένα die Bedingung, mögen solcher ἐκλεκτοί noch so wenig sein. — Das ist die neue, judenchristlich obstinate Wendung des grossen paulinischen Thema's: ἦλθον καλέσαι ἁμαρτωλούς! Es heisst jetzt: πολλοί μὲν (καὶ οἱ ἁμαρτωλοί) εἰσὶν κλητοί (εἰς τὸν γάμον), ὀλίγοι δέ (οἱ ἔννομοι) ἐκλεκτοί. Wer kann den Gegensatz gegen Lc. verkennen, wer die Umbildung der Lukanischen Exposition zu neuem Sinn? (Vgl. Rel. Jes. S. 351. H. Schulze, Evv.-Tafel.) Festgehalten hat Mt. diesen Gegensatz gegen Lc. Gerechtwerden durch Glauben allein, wie in der ersten Enthüllung Mt. 7, 21 ff., so noch im letzten Wort des Auferstandenen (τηρεῖν τὰ ἐντεταλμένα) Mt. 28, 19.

C) Mt. 18, 15—17. Verstockte Sünder in der Gemeinde sollen sein ὥςπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης! Mit dieser judenchristlichen Ergänzung des Capitels vom Verzeihen (das Lc. 15, 4 ff. gegeben hatte, Mt. in das Mc.-Capitel von Ärgernissen, Mc. 9, 40 ff. einfügte, 18, 12 f.) verräth der Erweiterer noch recht augenfällig, 1) dass in der Annahme der τελῶναι schon bei Mc. 2, 13 f. vorzugsweis die ἐθνικοί und deren Einladung zu Christi Haus verstanden sind, 2) wie fest im judenchristlichen Herzen der Widerwille gegen die τελῶναι und ἐθνικοί wurzelte, die eigentlich ἔξω gehören; sie sollen ja 22, 13 unerbittlich εἰς τὸ ἐξώτερον ausgestossen, oder, wie es hier ausser Gleichniss heisst, „aus der Kirche excommunicirt" werden, wenn sie ἁμαρτωλοί seien. Schon der Gebrauch des Terminus ἡ ἐκκλησία in diesem Stücke v. 17 und der Reflex auf schon geordnete kirchliche Bussdisciplin verriethen von jeher auch diesen Ausläufer bei Mt. als ein sehr spätes Element.

Epistola Barnabae c. 5. Sie ist ein altalexandrinischer Tractat, der nächst vor der Gnosis stehend, 118 u. Z. auf die Wiederherstellung des Tempels blickt, welche damals Adrian und die Juden (bis 119) noch vereint anhoben (vgl. m. Urspr. uns. Evv. S. 144 f. u. Hdb. der Apokr. III, S. 89). Er warnt beim Neuerstehen jüdischen Cultus vor dem Rückfall dazu. Aus dem A. T. selbst sucht er zu erweisen die Erhabenheit Christi und die Selbständigkeit seiner Geistesreligion, durch die der Propheten Ruf „eure Opfer mag ich nicht, eher Barmherzigkeit" sich verwirkliche. Aber auch das Evangelienbuch, das wir κατὰ Ματθ. nennen, hat den judenchristlichen Philosophen sehr angezogen, namentlich diese Partie darin von der Sünder-Annahme. Er sagt überhaupt: Christus ist eigentlich der Geist Gottes selbst, weltschöpfend, gesetzgebend, die Propheten begeistend. Doch, obwol im Geiste bestehend, musste er im Fleische erscheinen, um die Menschenwelt zu Gott zurückzuführen. Cp. 5. „Freilich ward er ein Lehrer für Israël und ein so grosser Wunderthäter dafür; und sie liebten ihn auch über die Massen (Si: καὶ ὑπερηγάπησαν αὐτόν). Als er aber seine Apostel (τοὺς ἰδίους ἀποστόλους), die dazu bestimmt waren, sein Evangelium zu verkündigen (τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐ. αὐτοῦ), auserwählt hatte, obwol sie über alles Sündigen hin Sünder waren (ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους), — damit er zeige, er sei nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder (ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, sic Si Lat), — da offenbarte er, dass er Gottes Sohn sei (τότε — damals und dadurch — ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ), der sich auch ein neues Volk (καινὸν λαόν) zu erlesen gekommen sei". — Hier eine Benutzung und Erklärung unseres Mt.-Textes 1) von Mt.

9, 9—13 selbst, aber 2) auch vom ganzen Anfang dieses Ev. 4, 23 ff. bis dahin. — Zu 1) Er fand einen Text, in welchem ein Zöllner berufen, ja auserwählt war (κλητός und ἐκλεκτός), also ein Mensch, der in Israëls Augen zu den Allerverworfensten gehörte (ὑπέρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτερος); aber speciell einen solchen, in welchem einer der ἴδιοι „ἀπόστολοι" aus dieser Zöllner- und Sünder-Classe erlesen war, wie Ματθαῖος, der auch unter den 12 Aposteln steht. Diesen Einen macht er zum Repräsentanten aller später berufenen Apostel: wie ja das Schluss-Wort ἐκάλεσεν ἁμαρτωλούς den Einen Zöllner als Abbild der ganzen Classe erklärte. Er hat also unsern Mt.-Text nur frei angeeignet, und wenn auch dialektisch übertrieben, doch im Wesentlichen das Richtige erkannt. — Zu 2) Er erkennt auch mit Recht in dieser Sünder-Annahme und Erwählung einen Fortschritt im Ev. Zu Anfang des Wirkens (von Mt. 4, 12 ff. an) erscheint ja J. nur als Lehrer und Wunderthäter für Israël (als Lehrer in der Bergrede 5—7, als Wunderthäter für ganz Palästina Mt. 4, 23—25. 8, 1—9, 1): so hätte man glauben können, er sei nur ein Juden-Messias. Die Juden hätten es selbst gemeint und daher ihm so ausnehmend angehangen (ὑπερηγάπησαν), wie Mt. 4, 25 f. 7, 28 f. 8, 1. 16. 19 f. 9, 8 sich zeige. Aber da er einen für Israël Verworfensten zum Apostel erwählte, um so zu zeigen (ἵνα δείξῃ), er wolle überhaupt nur Sünder berufen (nicht Israël): da offenbarte er seine wahre Natur, sein überjüdisches Wesen, dass er der Geist Gottes sei, der ein neues Volk, die Sünderwelt der Heiden auserwähle. — Der ganze Abschnitt des alexandrinischen Christen, der uns erst durch Cod. Sin. völlig klar geworden ist [1]), ist höchst interessant. 1) Es liegt darin das chronologisch erste Document vom Dasein schon des jüngsten unter den ältern Evv. vor 118 u. Z. (während Barn. vom Logosev. noch Nichts weiss): womit die alttübingischen Späterdatirungen auch der Synoptiker, so auch der Apostelgeschichte dahin fallen. 2) Das Evangelienbuch, das der Alexandriner vor Allem benutzte, weil vielleicht in Alexandrien selbst entstanden, galt noch mehr als Andachtsbuch, das man auf's freieste erneuen könne; die Christus-Worte darin als Aussprüche christlicher Doctrin, die man aneignen dürfe, ohne sie Christo selbst zuzuschreiben. (Urspr. uns. Evv. S. 118. 1866). 3) Der älteste ausserneutestamentliche Benutzer des synopt. Evangeliums ist zugleich ein Zeuge von dem didaktischen Sinn desselben.

Markion recipirte mit grösster Freude Alles bei Lc., was die Erwählung der Heidenwelt aussprach, unter dem Bilde „der Zöllner und Sünder", bis auf Eine, sehr sprechende Ausnahme. a) n° 8 (m. S. 155) bei der alten Zöllner-Berufung (Mc. 2, 18 f. Lc. 5, 27 f.) sah er laut Tert. (c. 11) einen „extraneus legis et Judaismi profanus" und unter den male valentes (κακῶς ἔχοντας) voluit intelligi ethnicos et publicanos, quos adlegebat . . extraneos legis. Und Tert. ist sehr schwach gegen diese Erklärung. b) Auch fast alle Lucas-Erneuerungen desselben Thema's hat er in gleichem Sinne recipirt und

1) Vgl. m. Monumentum ineditum vetustatis Christianae, eine erste Textrecension des Anfangs vom griech. Buch, das uns bis cp. 5 nur in Latein. Verkürzung vorlag. Turici 1865. Si gibt hier durch ὑπερηγάπησαν volles Licht, wo Lat. las οὗπερ ἠγάπησαν, A ὑπερηγάπησεν.

erklärt. Nur Lc. 7, 29—35 mag ihm gefehlt haben, da darin der „Menschensohn" allzusehr auf Einer Linie mit dem Johannes, dem demiurgischen Sendling zu stehen kommt, und als οἰνοπότης erscheint (s. ob.): das war für den Spiritualismus des Menschlichen oder Ungeistigen zu viel. Sicher aber hat er Lc. 15, 11—32 den verlornen Sohn verloren! Merkwürdig! Aber es war darin die Einheit in dem Gotteshaushalt von Anbeginn so hervorgehoben, dass er, so einseitig auf das Neue der Gottesoffenbarung in Christo gerichtet, dieses Bild nicht ertrug (m. Ev. Mk. 1852, Hilgenfeld, Krit. Unters. 1853, Baur, Marcus-Ev. 1851). Alles Übrige aber bei Lc. in demselben Thema wusste er auch für die ultrapaulinische Gnosis trefflich zu benutzen und zu betonen: also die heidnischen Krüppel (Lc. 14, 12 f., Tert. c. 31 no 22 m. S. 161) die alleinigen beim Gastmahl, das die saturitas vitae aeternae bezeichne, und die liebende „Sünderin", die allein gerettet ist (Lc. 7, 36 f. Tert. c. 18. Epiph. Sch. 10. 11, no 17 m. S. 157). Der Zöllner vor dem Pharisäer (Lc. 18, 9 f. Tert. c. 36 no 32 S. 163) war der Heide, qui descendit justificatus, und der Erzzöllner (Lc. 19, 1 f. Tert. c. 37 no 69 S. 164) war nur im Sinne des verblendeten Demiurgen-Volkes „der Verlorne"; es ist der von Christus besonders Heimgesuchte und Errettete, der gläubige Heide. (Den υἱὸς 'Αβραάμ strich er.)

Justin. Martyr (Apol. I, c. 15, p. 62) hat in seinem judenchristlichen Sinne alle diese paulinischen Überschwenglichkeiten bei Lc. todtgeschwiegen, und ist bei dem Thema stehen geblieben οὐ τοὺς δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς! Aber er hat auch des Mt. Ausführung davon einseitig oder hülflos gefunden, und sah bei Lucas' Zusatz „εἰς μετάνοιαν" den nüchternen Sinn: οὐ τοὺς δικαίους, οὐδὲ τοὺς σώφρονας „εἰς μετάνοιαν" ἐκάλεσεν ὁ Χρ., ἀλλὰ τοὺς ἀσεβεῖς. Denn οὐκ ἦλθον καλέσαι δικ., ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς „εἰς μετάνοιαν". Denn der himmlische Vater will lieber τὴν μετάνοιαν des Sünders, als seine Strafe! So ist das Princip auch gebrochen, oder abgeschwächt.

Evang. Nazaraeorum (c. 150) ist dagegen durch die gnostische Betonung der Lukanischen Ausführungen von der paulinischen Sünder-Annahme (bei Mc.) dazu gereizt worden, den Gegensatz, den der universalistische Judenchrist (Mt.) gegen diesen fortgeschrittenen Paulinismus zu erheben begonnen hatte, in starr particularistischem Sinne weiter zu führen, zum vollen Widerspruch sowol gegen die Lukanische Weiterung, als selbst gegen das Marcus-Thêma: ἦλθον καλέσαι τοὺς ἁμαρτωλούς, οὐ τοὺς δικαίους. Nein, sagte dieser eifernde Judaïsmus: Chr. hat nur die δίκαιοι (die ἔννομοι) berufen und von Gott erwählt gefunden; und weit entfernt, dass der „filius perditus" (des Lc.) mit besonderer Freude sogar recipirt worden sei, bei so wohlfeiler Reuebezeugung: ist und bleibt er ein „perditus", ein servus perditus, der härtesten Strafe verfallen! — Diesen höchst interessanten Widerspruch gegen Mc. und Lc., dieses schroffe Verharren auf dem judaïstischen Standpunct noch über Mt. hin, und noch um 150 u. Z., sehen wir aus

zwei erst in neuerer Zeit wieder entdeckten Fragmenten des aramäisch geschriebenen Hebräer-Evangeliums (der Nazaräer), die die Theophania des Eusebius enthält, welche aus einem Cod. Vaticanus von Mai, aus einem Cod. Syrus von Lee edirt ist.

a) Die Theophania Eusebii Syr. (ed. Lee IV, 12) enthält aus dem Hebräer-Ev. das Christuswort:

„Probos seligo mihi: probi sunt, quos mihi dedit pater coelestis".

Nur die ἔννομοι habe Chr. gewählt (keine ἄνομοι oder ἁμαρτωλοί, wie die Pauliner wollten), nur die ἔννομοι, die Gesetzestreuen sind die von Gott zum Messiasreich Auserkornen, die Jesus von ihm erhalten hat als die Bürger seines Reichs. Also selbst κλητοί, gar ἐκλεκτοί sind nur die Gesetzesfreunde (Israëls): hinaus mit allen „ἁμαρτωλοί" ἐθνικοί! Das musste einen Logos-Mann wie nach Joh. um 155 u. Z. zu um so lebhaftern, zum radicalen Widerspruch treiben! Ewald schwebt auch hierbei über den Gewässern, aber auch er sieht noch die Parallele zu Mc. 2, 17.

b) Dieselbe Theophania (lib. IV, ex Codice Vaticano ed. Mai p. 155; vgl. O. Fridol. Fritzsche: Züricher Monatsschrift 1856) enthält das weitere Fragment in Eusebius' Auszug also: In dem mit literis Hebraïcis geschriebenen Evang. wird zwar Ein Knecht zum Gefängniss der Finsterniss verdammt, aber das ist nicht der faule Knecht, der sein Talent verborgen hatte, wie bei unserm Mt. steht (25, 30), sondern diese Drohung wird gerichtet „κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος. τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε [sc. die Mt.-Parabel in diesem Hebräer-Ev.]: 1) τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, 2) τὸν δὲ πολλαπλασίαντα τὴν ἐργασίαν, 3) τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον. εἶτα τὸν μὲν [no 2] ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ [no 3] μεμφθῆναι μόνον, τὸν δέ [no 1] συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ". Also hatte dies Hebräische Ev. die Mt.-Parabel von den drei Knechten des verreiseten Herrn, denen etwas anvertraut ist, zwar auch, aber in Verbindung mit dem Lc.-Gleichniss von dem „ἀσώτως" ἐζηκώς, ὃς „κατέφαγε τὰ ὑπάρχοντα" τοῦ δεσπότου „μετὰ πορνῶν" (Lc. 15, 11—30), und mit der verwandten Lukanischen Ausführung des bei Mc. 13, 34 f. verreisten Herrn, worin einer der Knechte über das andere Hausgesinde und alle ὑπάρχοντα des Herrn gesetzt war, der es aber verprasste (Lc. 12, 45). — Ein so ungetreuer Knecht sei der verlorne Sohn des Lc., der nun nicht angenommen wird, sondern verurtheilt zu der härtesten Strafe, die dem dritten Knecht bei Mt. zu Theil ward! — Also ganz zu widerstehen hat auch dieser Judenchrist nicht vermocht der Lukanischen Perle von dem ἐζηκώς „ἀσώτως" „μετὰ πορνῶν": aber er zertrümmert sie völlig, noch mehr als der judenchristliche Vorgänger. Welche Metamorphosen in der evangelischen Erzählung! D. h. welch lebendige Parteibewegung, die in solcher Form sich aussprach!

Logos-Ev. (von 155 u. Z.) war durch so verstockten Judaïsmus, der die Heidenwelt immer noch ausschliessen wollte, wie in diesem dritten Hebräer-Ev., getrieben, um so mehr mit allem Hebraïsmus aufzuräumen im Namen des Logos-Gottes selbst. Gerade Judäa sei „die Finsterniss", aus der nur das Licht des Christus für alle Welt habe hervorleuchten müssen. Nur die den

Logos annehmenden Christen seien die wahren Gläubigen, wie zuerst auf dem Heidenboden Samariens (Lc. 9, 51 ff.) an der Samaris, dieser ἁμαρτωλός zur Enthüllung komme. Sie eine neue Schwester der Sünderin (des Lc. 7, 36 f.), wie des verlornen Sohnes von Lc! — Aber der Mann des absoluten Geistes hat den Geschmack verloren an dem altisraëlitischen „Zöllner"-Kreis. Eine solche Gesellschaft war für ihn und seine „Gebildeten" etwas zu gemischt, anstössig und anrüchtig, gleichwie die Berührung mit stinkenden Aussätzigen. Beiderlei cassirt er in Einem. Und statt des bei Mc. neu hinzugewählten „Zöllners" Levi, als Gotterlesenen, oder auch des Erzzöllners Zachäus (Lc. 19), der auch „Sohn Abraham's" wird, erwählt er einen andern neu, „Nathanaël", den Gottgegebenen, als Abbild des ἀληθῶς Ἰσραηλίτα, in dem kein Falsch sei, diesen auch alsbald nach den 3 Erstberufenen (Jo. 1, 46)! — Und statt des am Ende nur missverständlichen oxymorons „οὐ δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς" spricht er lieber um so positiver aus: der Vater will, dass Keiner verloren gehe, sondern Alle das Leben haben; wie denn dieser Hirt auch noch ἄλλα πρόβατα hat, die nicht sind ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης (τῶν δικαίων) 10, 16. Wozu auch noch Bilder der Heiden-Annahme, wenn keine besondere Machtthat dabei vorkommt? Οἱ Ἕλληνες sind (um 155) schon so völlig herzugekommen zur Verherrlichung des von Israël verworfenen Christus, dass man dies auch in ev. Form direct aussprechen dürfe (12, 20).

Jesus hat Zöllner und verstossene „Sünder" gerufen und berufen in seine Gemeinschaft, sowol einen Levi Chalphai, als einen Matthäus u. a. Er hat mit ihnen selbst in Tisch-Gemeinschaft gelebt ἐσθίων καὶ πίνων. Er schon hat Vorwürfe darüber erfahren. Und das kostbare Schlusswort bei Mc. könnte aus seinem Munde stammen, wie es aus seinem Herzen, aus dem Innersten des Erlösungs-Gedankens oder der Gotteskindschaft stammt. Aber auch solche Schlagworte konnte sein Geist in noch späterer Zeit eingeben, als die eignen Nachfolger Jesu, echt „pharisäischen Rabbithums", gegen die christlichen Heiden, als Heiden oder „geborne Sünder" und „Verrufene" noch so zäh und abwehrend und „absondernd" verfuhren. Es bleibt, durch Sin. nur noch bestärkt, bei R. J. S. 273 f.: auch dieser, gerade dieser Nicht-Wunder-Abschnitt ist in toto ein Lehrbild, wenn auch mit echt geschichtlichem Grund. Die Prosaïrungs-Versuche der Nachfolger haben Nichts geändert: die ganze Folgezeit ist in immer freierer Erneuerung (Lc., Markion, Jo.: Mt., Barn.) oder auch Entgegensetzung (Nazar.) bei der Einsicht geblieben: hier ist die Heiden-Gemeinde eingeführt!

Zweite Seite des Fortschrittes. Christus überschreitet auch die jüdische Satzung mit Recht 2, 18 — 3, 6.

Die altjüdische Doctrin, die in dem Wahn gipfelt, ein Mensch dürfe nicht Sünde um Glauben vergeben, und Heilige Israëls keiner-

lei Sünder annehmen, ist siegreich überwunden (2, 1—17). Aber auch die altjüdische Religions-Satzung wird von Christus und seiner ganzen Jünger-Gemeinde mit vollem Recht durchbrochen, sowol die rein traditionelle, wie in Betreff des Fastens, als die im Gesetz begründete, wie in Betreff des Ruhetags.

Erstes Lehrstück von der jüdischen Satzung: die Fastenfrage 18—22.

Bei der Frage, ob der Christ mit Unreinen Tischgemeinschaft halten dürfe, waren diese als Hinzugeladene von den erstberufenen Jüngern unterschieden „ἁμαρτωλοί" συνανακείμενοι . τοῖς μαθηταῖς. Nun diese Frage zurückgewiesen, jede Sonderung beseitigt ist (15—17): machen beide Seiten Eine grosse Jünger-Gemeinde des Auferstandenen aus, um ihr Gemeinde-Mahl, trotz aller orthodoxer Einwendung, fortan unzertrennlich vereinigt. Nun kann es sich treffen (καὶ γίνεται), dass die Christen-Gemeinde dies ihr Mahl hält (συνανάκεινται τῷ 'Ι. ἐσθίοντες) an einem Tage, an dem die jüdische Sonderfrömmigkeit den Religionsbrauch des Fastens hielt (ἦσαν τινὲς 'Ιουδ. νηστεύοντες 18). Da erhebt sich die weitere Frage (ἔρχονται καὶ λέγουσιν), von Seite jedes Religiösen, warum wird ein so frommer Brauch, wodurch die frömmern Parteien des Gottesvolkes, die Asceten (οἱ μαθηταί τοῦ 'Ιωάννου) wie die Strengen, die Patrioten (οἱ φαρισαῖοι) sich auszeichnen, nicht von den Christen eingehalten, wenn sie doch besondern Anspruch auf Religiosität machen (δια τί οὐ νηστεύουσιν)? Antwort: Gerade aus Religion hält die christliche Religionsgemeinde solchen Brauch nicht mehr, und Niemand versuche, das altjüdische Satzungswesen ihr noch aufzulasten (19—22). Das ist ein überwundener Standpunkt, der nicht mehr gelten kann (19—20), noch darf (21—22).

I. Es kann das alte Fastenwesen hier nichts mehr gelten; wir brauchen nicht mehr mit den Sonderfrommen Israëls ihre Fasttage zu halten, weil diese alte Übung mit und in Jesu selbst aufgehoben ist. a) So lange der Bräutigam der Gemeinde, um das Bild der Apoc. 19, 7 ff. zu gebrauchen, noch zugegen war, so lange Christus unter den Seinen ass und trank, haben sie natürlich nicht fasten können, und haben es nicht gethan, so wenig als er, ohne sich um einen Baptistischen oder Pharisäischen Vorwurf zu kümmern (19). b) Etwas Anderes wurde es unter den Seinen, seit dem der Bräutigam ihnen entrissen, Jesus gekreuzigt war: da haben sie in ihres Herzens Leid getrauert auch

unter Fasten, nämlich an jenem Tage (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), an dem er ihnen entrissen, an dem er gekreuzigt war, am Freitag (20). Das christliche Fasten an diesem Tage ist ein gerechtes, aus dem Herzen des Christen hervorgegangenes: aber mit diesem specifisch-christlichen Fasten ist nun auch jedes sonstige überholt und abgethan (19—20). — Aber II. es darf auch der alte Brauch unter uns nicht fortdauern, weder das altjüdische Fasten, noch sonstiges altes Satzungswesen (21—22). Es wäre ja schade um das neue Zeug des Christenthumes, wenn es blos zum Flicklappen (ἐπίβλημα) für das alte, längst durchlöcherte Judenkleid dienen sollte; das würde dadurch nicht besser, nicht schöner; vielmehr würde der Ausbesserungslappen (τὸ πλήρωμα) von neuem Zeug dem alten Kleid alles Neue nehmen (αἴρει τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ), oder der alte Judenrock würde so erst recht augenfällig als antiquirt sich zeigen (21). Und Schade wäre es für den neuen Wein der Religion Jesu, wenn er in die alten, verdorrten Schläuche des Judenthums gethan würde; denn der junge Wein müsste diese verrotteten Behälter sprengen, und so zu Grund gehen, wie diese selbst (ὁ οἶνος νέος ἀπόλλυται, καὶ οἱ ἀσκοί). Sondern es gilt, neue Schläuche für den neuen Wein, neue eigne Form für den neuen Geist! (22.) Kurz, die christliche Gemeinschaft muss darauf halten, wie beim Fasten, so bei jedem andern Religionsbrauch, ihren eignen Weg zu gehn, ihre eigne Form zu haben, wenn ihr Wesen nicht Schaden leiden soll: mag auch der Bruch mit dem Alten, dieser Riss, Manchem noch so erschreckend sein.

Das Ganze (18—22) ist abermals möglichst ausdrücklich nicht ein einzelner Vorgang aus Jesu Leben, sondern ein Partei-Lehrvortrag in erzählender Form, auf Grund des Lebens Jesu wie seiner ersten Kirche. Hat auch die erste urchristliche Zeit in ihrer religiösen Innigkeit und Freude keinerlei Trauerbrauch oder Fasten gehalten, so kam nach Jesu Tod die Trauer und das Fasten am Kreuzestag, und das war, will Mc. wie durch Jesu eignen Mund sagen, noch ein berechtigtes. Aber ein kleines Stück alten Sauerteiges war es doch, der bald anfing, um sich zu fressen, so dass die Neigung zum Fasten immer allgemeiner wurde, selbst bei Paulus (2 Cor. 6, 5) und in paulinischen Kreisen (Apg. 13, 3. 14, 23), gar im Judenchristenthum (Mt. 6, 16—18). Die Sonderfrommen in der Kirche mochten wohl auch die Theilnahme an des alten Gottesvolkes Fasten verlangen, im Namen der Frömmigkeit, wenn auch nicht Jesu. Dagegen erhebt sich der

paulinisch christliche Freisinn Es läge darin der Versuch, den altjüdischen Religions-Rock (τὸ ἱμάτιον παλαιόν) durch Annahme einiger Besserungen zu conserviren, wodurch das gute neue Wesen des überjüdischen Christenthums nur vergeudet würde, ohne Hülfe für das Alte. Jede Zumuthung, das alte Ceremonienwesen der Heidengemeinde aufzulasten (18), sei zurückzuweisen im Namen Jesu und seiner ersten Gemeinschaft (19—20), wie nach der Natur der Sache selbst (21—22).

Die Darstellung des Lehrbildes ist so klar und künstlerisch wie möglich. 1) Es ist bis zum Einzelnsten zweigliederig disponirt. a) Wir brauchen das nicht mehr zu halten (19—20) α) weil es Jesus nicht gehalten hat 19, und β) weil wir ein eignes Fasten haben 20. Und b) wir dürfen gar nicht thun, als wäre der alte Religionsbrauch mit einigen Freiheitslappen zu reformiren: α) das würde das Alte nur völlig prostituiren (21) und β) das Neue, unser Bestes, ruiniren (22).

2) Mc. deutet durch das zweite Glied seines Vortrags selbst an (wie auch Lc. noch sah), dass das Fasten hier nur als ein Theil oder Repräsentant des ganzen alten Religions-Brauches verhandelt wird, soweit es nicht vom Gesetz selbst vorgeschrieben sei. Im ἱμάτον παλαιόν und dem οἶνος νέος liegt ein Princip ausgesprochen. Trefflich aber wählte Mc. gerade dieses Beispiel für sein grosses Thema der Emancipation von der alten Religionsform, da die Anhänglichkeit an die alte Frömmigkeit hierbei dem Fortschrittsprincip am wenigsten entgegensein konnte.

3) Auf's gewählteste schliesst dies Beispiel, vom Fasten, an das vorangegangene Lehrbild, das uns die Jünger bei Tisch vereinigt zeigt, ἐσθίοντας καὶ πίνοντας. Freilich galt es dort einer eignen Frage: „ob echte Jünger so mit Sündern oder Heiden zusammen leben dürften"; hier ist ganz Anderes in Frage: ob Christen so frei sich über alten frommen Brauch erheben dürfen? Aber trotz der verschiedenen Gesichtspuncte hat der Künstler für einen Übergang von dem Einen zum Andern sinnvoll gesorgt: vorher ein ἐσθίειν, dann ein νη-εσθίειν.

4) Künstlerisch schön ist auch der Wechsel in der Wahl der Form, in der der alte Religionsstandpunct über den neuen eifert. Im ersten Lehrstück ist's Chr. selbst, über den die Orthodoxie murrt: bei der Sündenvergebung: τί οὗτος οὕτως βλασφημεῖ! (2, 7), wie bei der Sünderannahme: ὅτι μετὰ ἁμαρτωλῶν εσθίει; (2, 17). Im zweiten Lehrstück wird der orthodoxe Vorwurf gegen Christi Jünger gerichtet: διὰ τί οὐ νηστεύουσιν (2, 18) und πῶς τὸ σάββατον οὐ τηροῦσιν, um so kurz zu sagen (2, 23). Beim letzten Lehrbild aber wendet die gesteigerte Spannung des Alten sich auf das Haupt der Gemeinde zurück (3, 2), um zur tödtlichen Spannung gegen ihn zu führen (3, 6).

Parallelen. 1) Schon im A. T. war, bes. von Jerem. und Ezechiel, die Nothwendigkeit erkannt, dass eine gründliche Besserung erfolgen müsse, durch volle Erneuerung des alten Bundes zu einer Religion des Herzens: statt auf steinerner Tafel müsse das Gesetz im Herzen stehen. Und wie alle Pro-

pheten Reformatoren waren und sein wollten, die sittliche Religiosität über die äussern Religionsbräuche erhebend (s. zu Mc. 2, 17, Mt. 9, 13, s. ob.), so hat im Besondern der Erlösungs-Prophet B. Jes. 58, 3—11 das herkömmliche Fasten verworfen, das wahrer, sittlicher Religiosität, dem Gerechtigkeit- und Liebe-Üben nur schade. Aber so gewiss diese grossen Worte und Vorgänge auf Jesus selbst eingewirkt haben, so wenig hat Mc. ein Bild oder eine Farbe daher entlehnt. Er knüpft direct an die Überlieferung aus der ersten Zeit der Christenheit.

2) Paulus stellte das Princip auf, dass mit Christus Tod und Auferstehen ein neues Gesetz erschienen sei, ein neuer Bund (1 Cor. 11, 25), die Religion des Geistes, nicht des Buchstabens (2 Cor. 3, 6), der Form: ja J. Chr. selbst ist der Geist, und wo Geist, da Freiheit (2 Cor. 3, 17). Aber seltsam: gerade das Fasten verwarf P. nicht. Weil es nicht vom „Gesetz" vorgeschrieben war, fehlte ihm ein principieller Gegensatz dagegen. Dabei war er so spiritualistisch angelegt, so im Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα, dass jedes Ertödten oder Erlähmen der σάρξ ihm zusagte, also auch die νηστεῖαι. Gedenkt er ihrer, ja sich rühmend (2 Cor. 11, 27: πολλ. νηστ.): so waren das nicht blos die nothgedrungenen, sondern auch freiwillige Buss- und Abstinenz-Übungen seines Lebens, nach Art der jüdischen Privat-Fasten. Ein Halten jüdischer Fasttage als solcher, war ihm ohne Zweifel so zuwider wie dem Mc.

3) Die Apoc. spricht zwar cp. 21, 5 jubelnd aus: „Alles ist neu geworden; das Alte ist vergangen, das Neue ist herbeigekommen". Aber man versehe sich nicht daran; der Preiss des Neuen gilt nicht dem Paulinismus, und das verwünschte Alte ist nicht die alte Religionsform. Das Alte ist die Herrschaft des Götzendienstes auf Erden, das Neue die Allgewalt des Lammes, die Herrschaft des Gottesvolkes auf Erden: und die Hoffnung hierauf vereinigte sich mit dem Princip des äussersten Conservatismus, der jede Annäherung an Heidenthum (das z. B. auch allgemein nicht fastete) als Verrath stempelte. Gegen dieses Princip des Conservatismus, für das des paulinischen Fortschritts, tritt Mc. hier ein, im Geist des alten Prophetenthums selbst.

18. καὶ ἦσαν .. τινὲς .. νηστεύοντες: „und es bestand ein Fastenbrauch bei Manchem". Das ist keine „archäologische Notiz" (de Wette); 7, 3 f. lautet eine solche ganz anders; mindestens wäre ein „πυκνὰ" νηστ. zu erwarten (Mey.), wie Lc. in solchem Prosasuchen auch zusetzte. Vielmehr ist die Veranlassung zu der Verhandlung in diesem Fastenbrauchhalten zu suchen (Mey.), nur nicht, dass „damals gerade" gefastet worden sei; dann müsste eine „τότε" dastehen, oder die Angabe eines besondern Fastentages. Nein, für Prosa-Erzählung wäre der Satz inhaltlos (Köstlin): um so treffender für einen Lehr-Erzähler, der zu einem neuen Thema übergeht. „Es halten ferner gewisse Fromme Fasten (εἰσίν τινες νηστεύοντες), während die Jünger und Sünder, die Christen, bei ihrem Mahle sind (ἐσθίοντες ἀνακεῖνται): da fragt es sich weiter, warum die Christen diesen Religionsgebrauch nicht einhalten". νηστεύειν: gesetzlich bestimmt war nur Ein Fasttag, der grosse Versöhnungs- oder Busstag 3 Mos. 16, 29 ff. 23, 27 ff. Apg. 27, 9, von Josephus „der" Fasttag genannt. Den aber hielt die ganze Nation. Hier sind νηστεῖαι nur tradi-

tionellen Herkommens gemeint, da besondere Volksclassen genannt werden, die sie hielten. Es gab aber eine Menge von Trauertagen, die so gefeiert wurden, z. B. der Tag der Zerstörung Jerusalems und andere Unglückstage. (Dafür gab es für die späteren Pharisäer ganze Fasten-Kalender: Megillat Taanit.) Ausserdem wurden zwei Tage in der Woche von den Sonderfrommen so gehalten, der zweite (Montag) und fünfte (Donnerstag): wie der „gerechte" Pharisäer δίς in der Woche fastet (Lc. 18, 12. Vgl. den Talmud. Tractat Taanit und Winer, R. E). — οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου: die Religionsgesellschaft, die auf dem Standpunct des Täufers stehen geblieben ist. Mit der Forderung der Busse und Busstaufe gieng sie über den nationalen Orthodoxismus, oder Pharisäismus hinaus, wohl auch mit lebendigerer Erwartung der Gottesherrschaft. Nur hatten sie den Sohn Gottes, so auch den Geist Gottes nicht gefunden (Apg. 19, 4). Noch heute bestehen sie als Secte der Zabier, gnostisch mysteriös geworden (vgl. Herzog's Theol. Encyclop.). — καὶ οἱ φαρισαῖοι: nicht aus privatem Büsser-, sondern mehr aus nationalem Interesse hielt man streng an diesen νηστείαις. — καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν: da kommt und sagt man (Wilke, Weisse): ganz in Mc. Sprachweise (2, 3. 5, 35). Reiner prosaïsch ausgedrückt heisst das: da erhebt sich die Frage, sc. die ganze religiöse Welt erhebt sie. Es bedarf keiner Ergänzung durch „Gewisse", noch einer Weiterführung der (15—17) genannten γραμματεῖς τῶν φαρισαίων ἀκολουθοῦντες τῷ Ἰησοῦ. Die Frager sollen diesmal Jesu nicht angehörig sein: sie fragen den Meister über seiner Jünger Thun. Nicht diese Partei selbst spricht hier: aber ihre Seele ist dabei nicht ausgeschlossen. Das ἔρχονται καὶ λέγουσιν ist allgemein lehrhaft, die Erzählungsform blosse Form [1]).

19. μή c. indic. bildet negative Fragen, d. h. solche, bei denen der Fragende ein Nein zur Antwort erwartet, zu übersetzen mit „etwa". — ὁ νυμφών das Brauthaus: die subst. auf ών zeigen den Ort an, der dem Stammwort eignet; cf. παρθενών der Tempel der παρθένος (Ἀθήνη), νυμφών das Gemach oder Haus der νύμφη. — υἱοὶ τοῦ ν.: in hebräischer Sprachweise solche Leute, die von dem Brautgemach abhängen, Brautführer, Hochzeitsleute, griech. οἱ παρανύμφιοι. Die Freunde des Bräutigams führten die von den Jungfrauen geleitete Braut festlich in das Haus der Schwiegereltern und in's Gemach (Lightfoot). — ὁ νυμφίος nach dem Bild der Apoc. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 17 der Messias,

1) Das Impersonelle in dem Sprachgebrauch des Mc. zeichnet so sehr den Lehr-Erzähler, dass Mey., um bei Mc., auch bei ihm, einen blossen Chronisten zu behalten, diesen Gebrauch des Mc. bei 2, 3 zu verschweigen unternimmt, und hier durch folgende Fabel abhilft: Die Johannesjünger und die Pharisäer, von denen es hiess ἦσαν νηστεύοντες, seien selbst gekommen „beide", mit der Frage: warum fasten „die Johannesjünger und die Pharisäer!" Die schöne Frage wird doppelt schön bei der richtigen Lesart im zweiten Glied „οἱ μαθηταὶ τῶν φαρισαίων" (Si ct.). Also: „die" Pharisäer selbst, die da fasteten, kommen mit der Frage: warum fasten „die Jünger der Pharisäer?" Zum Glück sagte der Pharisäer sonstwo (bei Lc. 18, 11): „ich danke dir Gott, dass ich nicht bin wie andere Leute". Denn andere Leute würde man für nicht bei Trost halten, wenn sie dergestalt fragten.

der im Begriff ist, die Gemeinde als seine Braut zur Hochzeitsfreude zu holen, d. h. der zur Seligkeits-Parusie erwartete Christus [1]). Der Paulus-Nachfolger findet diese Parusie schon in den Anfängen des Lebens Jesu auf Erden anheben. — ὅσον χρόνον . . ἔχουσι ist im Sinne der Zeit Jesu selbst gesagt, und doch von dem Christen, der schon auf den Tod Jesu zurückblickte. Jesus hätte und hat dies nicht selbst sagen können. 1) Keiner konnte ohne Weiteres den „Bräutigam" verstehen, geschweige denn ohne Weiteres und jetzt schon den Messias in Jesu finden. 2) An seinen Tod aber war in dieser Zeit oder in diesem Theil des Ev. noch gar kein Gedanke. Beides verschweigt sich Mey. Das christliche Bewusstsein des evangelischen Lehrers in Erzählungsform spricht sich nur hier etwas stark aus, wie 8, 34, wo vom Kreuz-Tragen (Jesu nach) geredet wird, während vom Kreuze Jesu selbst noch nicht einmal die Rede war. — Der Verf. weist jedoch im Munde Jesu auf die geschichtliche Thatsache hin, dass die Jüngergemeinde in Jesu Zeit mit ihm kein jüdisches Fasten gehalten hat. So weit war sie über die traditionelle Judensitte hinausgegangen: erst nach Jesu Tode wurden die Jünger wieder geneigt, zu dem jüdischen Fasten zurückzukehren, und darin eine gottgefällige Ascese zu sehen. — ὅσον χρόνον ct. ist kein „feierlicher Überfluss", wozu der Prosaïst den Mc. verurtheilen müsste (Mey.): sondern die feierliche Erinnerung an die Thatsache, dass „in der ganzen Zeit", in welcher J. vor seinem Kreuz mit den Seinen gelebt hat, kein Fasten von ihnen gehalten ist. — 20. „Es kommen ἡμέραι, wann er hinweggenommen ist, und τότε werden sie fasten ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ." Prosaïsten halten dies für inhaltsleer (de Wette: Nachlässigkeit, Fritzsche: Unmöglichkeit des Ausdrucks, Meyer: „deiktische Emphase", mit welchen Bannworten der Pharisäismus jedesmal Teufel auszutreiben pflegt). Doch wenn nur mit besonderer Feierlichkeit „jene" Unglückszeit ausgesprochen werden sollte, die durch ἡμέραι ἐλεύσονται angegeben ist, dann war zu sagen ἐν ἐκείναις „ταῖς ἡμέραις" (atris illis diebus). Der „bestimmte einzelne Tag" hat seine Ergänzung durch „ἐν ᾗ ἀπήρθῃ", d. h. es ist der Tag der Kreuzigung, der Freitag, ἡ παρασκευὴ τοῦ σαββάτου Mc. 15, 43. Also verweist der Christ in Jesu, des Auferstandenen, Munde auf die nach seinem Tod, wahrscheinlich sehr frühzeitig aufgekommene kirchliche Sitte hin, wonach der sechste Wochentag, der Kreuzestag, der Fasttag wurde, dem sich später das Fasten auch am vierten Tag (als Eingang der Passion) anschloss. Vgl. Rel. Jes. S. 125.223. Auch hierbei hätte Mey. von dem Fortschritt über Baur hin, gerade auch exegetisch lernen sollen, freilich dann auch diese Art „Commentiren" für immer beschliessen müssen. Mc. sagt in diesem Abschnitte nahezu mit jedem Worte, dass er Parteifragen seiner Zeit behandelt im Abbilde der Urzeit Jesu. Mc. entgegnet dem Begehren, durch Erhalten des jüdischen Fastens besondere Frömmigkeit zu bezeugen: wir haben ja am Freitag des Kreuzes unser Fasten. So gewiss dies sein volles religiöses Recht

1) Apoc. 19, 7: „Freuen wir uns und frohlocken: das Hochzeitsfest des Lammes ist gekommen" [wird nun unzweifelhaft bald kommen], ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, also τοῦ νυμφίου.

hat, so gewiss auch nur dieses; jedes Mehr solcher Übung ist nicht pflichtig für uns nach Jesu und der Urzeit eignem Vorgang.

II. 21—22. Asyndetisch (Οὐδείς ..) spricht Mc. die Erfüllung seiner Thesis aus: braucht man nicht mehr mit Altisraël zu fasten: so darf man es auch nicht, noch überhaupt dessen aussergesetzliche Religionsgebräuche ferner halten, soll nicht das Christenthum Gefahr leiden. Er sagt das auf's genialste durch zwei Gleichnisse. a) Wollte man einen alten Rock mit etwas neuem Zeug flicken, so ihn conserviren: so würde man ihn nur völlig destituiren (21). Und b) wollte man neuen Wein in alte morsche Schläuche einthun, so würde man ihn nur vergeuden (22). Durch die Vermengung des Alten mit Neuem oder des Neuen mit Altem ist dort das Alte bedroht, hier das Neue. Beides zusammen spricht den Einen Sinn aus: die Natur der Sache selbst erfordert, dass die neue Christus-Religion ihre eigne Form habe; nicht dürfen wir wähnen, den Judaïsmus, mit einigen Fetzen Liberalismus reformirt, conserviren zu können oder zu sollen.

21. ἐπίβλημα = ἐπίῤῥαμα, das Aufgenähete (LXX Jes. 3, 20) assumentum, additamentum (It: plagula, Fleck, Flicken). — ἄγναφος (attisch ἄκναφος von κναφεύς der Walker, Bleicher) ungewalkt, also für uns „ungewaschen“, noch völlig neu. — ῥάκος (von ῥήγνυμι) ein abgerissenes Zeugstück. — πλήρωμα die Ausfüllung, Ergänzung (lt. supplementum), hier Ausbesserung. — αἴρειν heben, a) erheben (die Stimme Lc. 17, 13), aufheben (einen Leichnam Mc. 6, 28. Apg. 20, 9. Körbe Mc. 6, 43); b) wegnehmen Mc. 4, 15. 25 so hier und so meist; c) nehmen Mc. 15, 24. 2, 11 f. 6, 41; d) auf sich nehmen, tragen Mc. 8, 34. Niemals hat αἴρει die intransitive Bedeutung „es reisst etwas los“, oder „macht eine Losreissung“, die Mey. (Mt.) auch durch Apoc. 22, 18 (ἐπιθέσθαι) nicht begründen kann. Die ursprüngliche Lesart αἴρει τὸ πλήρωμα „ἀπ' αὐτοῦ“ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ (Si B L Ti 8) heisst also einzig und ganz richtig dies: die Ausbesserung (τὸ πλ., nom.) nimmt hinweg von ihm (sc. dem ἱμάτιον παλαιόν) das Neue (τὸ καινόν, accus.) des Alten. Ein geistvolles oxymoron des Sinnes: Das alte Kleid hat ungeflickt immer noch ein erträgliches Ansehn, es ist noch eine Art Neusein (καινόν) an dem Alten (τοῦ παλαιοῦ): sobald man aber einen Flicklappen von neuem Zeug darauf setzt, wird das alte Kleid nun erst recht geschändet; der neue Zusatz nimmt ihm alles gute Ansehn (τὸ καινόν); das Alte wird nun völlig alt, oder als antiquirt gezeigt. — Die nächststehende Lesart der Itala Syr. und Copt.: αἴρει τὸ πλ. (nomin.) τὸ καινὸν (accus.) „ἀπὸ“ τοῦ παλαιοῦ: der Flicken nimmt das Neue vom Alten hinweg, ist also ganz richtige Erklärung der ursprünglichen Lesart, büsst aber das Salz des Echten ein. — Die dritte Lesart (AΔ) αἴρ. „ἀπ' αὐτοῦ“ τὸ πλήρωμα τὸ καιν. τοῦ παλ. (Ti 7. Mey.) ist wesentlich gleich der echten, versetzt nur „ἀπ' αὐτοῦ“, aber schon im Anschluss an Mt., wahrscheinlich in dem (falschen) Sinn, den Mey. zu Mt. aus-

spricht: der neue Flicken (τὸ πλ. τὸ κ. nomin.) des alten (sc. Kleides) reisst von demselben los (intransit., oder reisst etwas? los). Die recepta endlich: αἴρει τὸ πλ. „αὐτοῦ" τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ (von allen ältern Zeugen verlassen) ist aus der echten, durch Einbüssen von „ἀπ'" vor αὐτοῦ, aber nach Mt. gestaltet, und soll heissen: es reisst ab (αἴρ. intrans.) sein neuer Flicken (nomin. sc. der von dem Menschen aufgenähte Lappen) vom alten (sc. Kleide): was ebenso sprach- als sinnwidrig ist (s. zu Mt.). Die beiden ältesten Zeugen führen hier, auch hier erst zum vollen Licht. — καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται: der Riss im alten Gewande, den man durch den Lappen verdecken wollte, wird nun ärger, d. h. nicht grösser, sondern hässlicher, das Ganze entstellender; die garstige Stelle wird nun erst ärgerlich! (Lc. hat das σχίσμα neu, aber abführend gedeutet.)

b) 22. Nach der Gefahr für das Alte, das man durch Flickwerk conserviren wollte, folgt die für das Neue, so man es in alte löcherige Formen zwängen wollte. οἱ ἀσκοί: in ledernen Schläuchen, gewöhnlich Ziegenfellen, hob man (wie bei Homer, Il. 3, 247, so im Orient noch jetzt, wie in Süd-Europa) den Wein auf (Jes. 9, 5). — Der Schlusssatz „ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς!" (Si B 102) ist in dieser körnigen Kürze ein ebenso köstlicher positiver Abschluss des ganzen Streitbildes, als er als die Nachfolger (zunächst Lc.) zur gänzung einlud!

Lc. 5, 33—39 :: 12, 36—48; 18, 12: Apg. 10, 30. 13, 2. 14, 23.

Mc.' evangelische Predigt, man dürfe und solle es beim Charfreitags-Fasten, bei dieser Trauerbezeugung (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ sc. τοῦ σταυροῦ) belassen, scheint in judenchristlichen Kreisen nicht viel geholfen zu haben. Galten auch die jüdischen Volksfasttage nicht mehr, so glaubte man in einer solchen Enthaltung von Sinnlich-Irdischem so sehr eine Annäherung an das Übersinnliche zu sehen, einen Ausdruck wahrer Religiosität, dass man einen Neu-Fasten-Brauch einführte, und dadurch den alten Religions-Rock (τὸ παλαιὸν ἱμάτιον) conservirte. Wie der strenge Jude zweimal in der Woche Fasten hielt („δὶς" τῆς ἑβδομάδος), am zweiten und fünften Tage: so mochte der Judenchrist schon seit Ende des 1. Jahrh. solche Frömmigkeit dahin ausführen, dass man nicht blos am Freitag (am sechsten Tage des Kreuzes selbst), sondern auch am Eingang der Passion (am vierten Tage) die heilige Übung halte. (Der Montanismus hat seit 150 u. Z. notorisch diese zweite, oder erste „statio" jejunii der ganzen Kirche aufzulasten gesucht.) Es war der alte Pharisäismus in neuer Form, besonders wenn man sich solch orthodoxer Übung rühmte (Lc. 18, 2). Auch die Handauflegung der Ordination glaubte man heiliger zu machen durch vorangehende νηστεία (Apg. 13, 3, 14, 23). Und das scheint so wichtig erachtet zu sein, dass der Pauliner so fromme Übung aufführte,

wo es ihm galt, das Judenchristenthum mit paulinischer Freiheit zu versöhnen (Apg. 10, 30). — In der evangelischen, der bewusst nur abbildenden Lehrform durfte der Pauliner um so nachdrücklicher, „im Namen Jesu" selbst warnen vor solchem Synkretismus von Altem und Neuem (Lc. 5, 35—38), und den Seufzer zusetzen, wie lieb der Masse das Altgewohnte sei, der „gute alte Wein", wogegen man den jungen, herber einschneidenden Wein paulinischen Christenthums, oder voller Emancipation vom alten Judenbrauch nicht möge (Lc, 5, 39). — Wie gegen das Fortschleppen der alten Frömmigkeitsform, so mundgerecht sie vielen sei (Lc. 5, 33—39), reagirt Lc. auch gegen die Vorstellung (der Apoc. 19, 7), von einem künftigen γάμος τοῦ νυμφίου, der zu ungemessenem Genuss auch von Speise und Trank führe. Gegen solch judaïstische Apokalyptik richtet der Pauliner eine besondere Ausführung 12, 36 f. (nach Mc. 2, 19: 13, 35 f.).

A) Das alte Lehrbild vom Fasten und Bräutigam: 5, 33—39 (mit Mc. 2, 18—22) an gleicher Stelle, also wesentlich gleich, nur prosaïsirt und paulinisch verschärft. 33. Lc. merkte, dass es in dem Lehrstück um das traditionelle Satzungswesen überhaupt sich handle; er fügt also zu dem νηστεύειν des Mc. auch das Gebetehalten (καὶ ποιοῦνται δεήσεις, wie Mt. 6, 1 f. auch noch das dritte hinzufügte, das ἐλεομοσύνας δοῦναι). An dieser Stelle besser gedacht als gethan, denn es bleibt in der Hauptantwort (nach Mc. auch Lc. 34—35) lediglich bei den Fasten, als der species pro genere. — Für Geschichts-Erzählung befremdend schien, dass Jünger der Pharisäer neben denen des Johannes dem Kreise Jesu entgegengestellt werden, als wenn ihm jene ebenso nahe ständen als diese; Lc. lässt daher fragen: οἱ μαθηταὶ „Ἰωάννου" νηστεύουσιν . . „ὁμοίως" καὶ οἱ τῶν φαρισ. Den Pharisäer fasst Lc. auch hier zu einseitig als blossen Christus-Feind, oder rein Fremden. (Vgl. m. Ev. Mk. S. 219 f.) — Ebenso war für eine Chronik ungehörig der lehrhafte neue Anfang „καὶ ἦσαν νηστεύοντες", wozu überhaupt eine zweite Scene? Die vorher erwachsenen Christusfeinde, „Schriftgel. und Pharisäer" (statt die γραμμ. τῶν φαρισ.) können ebenso gut die Jünger direct tadeln διατὶ ἐσθίετε καὶ πίνετε μετὰ ἁμαρτωλῶν (wie es bei Lc. 30 wird), als bei Jesus die Anklage erheben, dass sie überhaupt ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν (33), während die verwandten Johannesjünger so viel Fasten hielten. So hat man doch auch ein bestimmtes Subject zum ἔρχονται καὶ λέγουσιν, das freilich eine Prosa-Erzählung nicht entbehren kann. Ein besonderes neues „Kommen" ist so unnöthig: man fährt einfach fort mit οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν mit der recht hübschen Folge: nachdem J. seine Jünger darüber vertheidigt hat, dass sie „mit Sündern" essen, wollen die Ankläger nicht sofort das Feld räumen, sondern erheben die weitere Anklage, dass sie überhaupt „essen", wo die Frommen des Johannes πυκνὰ νηστεύουσιν. Aber so glatt das ist, so verräth es sich als gemacht. Im Hause des Zöllners (Lc. 29) erscheinen die Feinde Christi und der Zöllner? Sie tadeln doch blos

die Jünger (30. 33), nicht Jesus? Und wenn die φαρισαῖοι zu dem λέγουσιν (Mc. 2, 18) oder εἶπαν (Lc. 33) gezogen werden, was hiesse in ihrem Munde: die Baptisten fasten viel, wie auch der Pharisäer Jünger statt: „unsere" Jünger? Vergeblich übertüncht der Prosaïker den Mc.-Lehrgrund mit so viel Geschick: die Tünche fällt ab. — Die 1. Antwort Christi Lc. 34—35 war trefflich; nur die Erinnerung an „jenen Tag", an dem die Jünger Jesu fasten würden, verstand der Chroniker nicht mehr. Sollte Geschichte aus Jesu erster Zeit erzählt sein, so musste es nach den ἡμέραι zu Anfang (Mc. v. 20 Lc. 34), in denen Jesus entrissen werde, wieder heissen ἐν „ταῖς ἡμεραῖς ἐκείναις", was der Prosaïst auch einführte. Aber halbes Prosaïsiren hilft a) zu keiner Geschichte: denn unmöglich wäre doch solche Todesankündigung an diesem Puncte der Erz., und in dieser Form, und b) verdirbt nur die Sache: so wäre ja rein Überflüssiges gesagt.

Die 2. Antwort Lc. 36—38 war bei Mc. asyndetisch angefügt; Lc. glättet ab, indem er sie als ein Zweites hervorhebt „ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολήν" ganz in seiner Weise (Lc. 6, 39). Den Hauptsinn bei Mc. hat der Pauliner noch trefflich verstanden: man solle nicht daran denken, dem Judaïsmus mit einigen Fetzen Liberalismus aufzuhelfen, oder das Neue in alte Formen einzuzwängen. Aber der paulinische Eifer will noch ausdrücklicher vor solchem Synkretismus warnen (Köstlin, Syn. p. 174). Daher stellt er dem alten Juden-Rock direct gegenüber ein καινὸν „ἱμάτιον", von dem das ῥάκος oder ἐπίβλημα καινόν des Mc. stamme; und neben dem οἶνος „νέος" des Mc. hat er nicht blos die alten ἀσκοί, sondern auch einen παλαιὸς οἶνος (39): kurz es treten sich zwei Religionen völlig gegenüber. a) v. 36. Wer die alte Religion (τὸ ἱμάτιον παλ.) dergestalt reformiren wolle, dass er sein neues ἱμάτιον zerrisse (σχίσας), um daraus einen Flicklappen für das alte zu gewinnen: der werde nur doppelten Schaden anrichten: α) theils (καὶ) wird er sein gutes Kleid zerrissen haben (σχίσει), β) theils (καὶ) passt dann doch nicht der neue Fetzen zum alten Kleid (οὐ συμφωνήσει τὸ καινὸν τῷ παλαιῷ)! So hat Lc. das oxymoron bei Mc. (τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ) wohl verstanden, aber matt erklärt. Auch das χεῖρον σχίςμα γίνεται deutet er zwar neu, aber ablenkend: „Wer ein σχίςμα zwischen den Parteien durch solches Vermengen zu verhüten gedenke, der richte erst ein recht nachtheiliges σχίςμα an, da der Riss dann das eigne gute Kleid betreffe, ohne Hülfe für das alte". So kommt Lc. zu dem hier fremden Schluss: die Judaïsten sollten ihr altes Zeug nicht auf Kosten des Paulinischen reformiren. Es ist ja hier für die Freiern die Pflicht abzuweisen, das alte zu conserviren. Wie matt folgt auch das οὐ συμφωνήσει, nach dem schon eingetretenen Riss (σχίσει)! Wie viel klarer ist Mc. bei aller Härte! Und wie abhängig ist Lc. bei aller Lebendigkeit seines Erneuerns von diesem, und nur von diesem! (Gegen Mey.)

b) 37—39. Auch die Warnung vor den alten Schläuchen erweitert der Eifer. Mc. wollte in diesem 2. Gliede die Hauptgefahr für das Neue zeigen, wollte man es in verrottete Formen zwängen; der neue Wein geht so zu Grunde (ἀπόλλυται): das Verderben für die Schläuche ist nur nebenbei, anhangsweis ausgesprochen. Lc. gleicht, ablenkend, Beides aus: „sowol" der Wein wird ausgeschüttet werden (ἐκχυθήσεται), „als auch" die Schläuche zu Grund gehn werden (ἀπολοῦνται). Was aber liegt nur so viel an dem doch Verlornen? Den

Schlussruf des Mc.: οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς ergänzt Lc. in doppelter Weise: α) zunächst grammatisch abschleifend durch ein βλητέον (ἐστίν, was auch bei Alt-Griechen fehlt): muss man thuen! Ein Mehr hat Lc. hiebei noch nicht, laut SiBL. Copt. (Ti 8), während man später aus Mt. Zusätze machte. β) Was wird die Folge sein, wenn wir, wie neben dem alten Kleid des Mc. ein neues Kleid, so auch οἶνον παλαιόν neben dem jungen Wein setzen? „Niemand, der solchen getrunken hat, begehrt neuen: man sagt: ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν: der alte ist der gute, schmackhafte, den Meisten am besten mundende, gegenüber dem Herben und Scharfen des neuen! (Der positiv „χρηστός", von SiBL. cpt. Ti 8 verbürgt, trägt den comparativ in sich, χρηστότερος, was ך einfügte). Die an das „gute Alte" gewöhnten Zungen wollen nichts vom harten Neuen wissen, und man begreift den lebhaften Widerstand der Menge gegen Neues leicht. — Natürlich liegt diese Conclusion soweit ab vom Hauptthema, das ja nur vor Vermengung mit dem Alten warnen will, dass Itala pl. (a b c d e D) den Zusatz abthat, wie auch schon Mt. gethan hatte. Da er auch bei Marcion nicht zu finden ist (sowol Tert. als Epiph. schweigen darüber): wollte ihn die Urlucas-Hypothese (Baur, Ritschl), so noch Hilgenfeld (Evv. Justin's 1853) als nachmarcionitisch betrachten. Wer aber könnte gegen Marcion mit einem solchen Gemeinplatz kämpfen wollen? Eine secundäre Zuthat zum Ev. überhaupt ist's freilich, aber Lc. selbst ist dieser secundäre Redactor. 1) Der Ausläufer hängt zusammen mit der Änderung zu Anfang, wonach nur die Johannes-Sitte in Frage kommen sollte (33). Nun stand der Täufer dem Christenthum so nahe, dass man fragen konnte, warum hat der den Wein des Christenthums nicht angenommen? Weil das Neue dem an's Alte Gewöhnten nicht mundete. (Vgl. m. Ev. Mk. S. 219 f., danach Mey. zu Lc.). 2) Der „παλαιός" οἶνος ist von derselben Hand zu dem νέος eingeführt, die auch das „ἱμάτιον" καινόν zu dem παλαιόν erdacht hat. 3) Er hat seinen vollen Sinn für den Pauliner, so er den geringen Anklang entschuldigt, den der neue paulinische Wein beim judaïstischen vulgus fand: ein sehr denkwürdiger Wink für die Parteilage noch um 100 u. Z.! — Das Ganze bei Lc. 33—39 ist eine Nachschrift des Mc.-Grundes von einer und derselben Hand, die ebenso prosairte, als übereifrig paulinisirte.

II. Erweiterung: a) des Bildes vom Bräutigam Lc. 12, 35—48. Das Kommen von der messianischen Hochzeit stellt Lc. dar nach Mc. 2, 19, in Verbindung mit Mc. 13, 33—37, der Mahnung an die Knechte, die der dahin gegangene Herr hinterlassen hatte, zu wachen, dass er bei seiner Rückkehr Keinen ungerüstet finde. Gegen die Hoffnung der Apoc., dass Chr. bei der Parusie wie ein Hochzeiter erscheinen werde, fand Mc. die messianische Hochzeit schon im ersten Leben Jesu auf Erden, seine Lebensgenossen als die glückseligen Hochzeitsgenossen. Lc. geht den Schritt weiter, gänzlich die Zukunft solcher Hochzeit zu beseitigen. Christus komme zwar zur Parusie der Vergeltung (12, 37—44 zur Belohnung, 45—48 zum Gericht), aber die Hochzeitsfreude (οἱ γάμοι) liege dann schon hinter ihm. Er wird aufbrechen „von" der Hochzeit (ἀναλύσει „ἐκ" τῶν γάμων) zu den auf ihn harrenden Knechten (des Mc. 13, 35 f.). Also seine Hochzeits-Seligkeit habe Christus lediglich im Himmel Gottes (sc. wo man nicht freit, noch gefreit wird), sie sei eine rein gei-

stige![1]) Zwar bildet auch der Pauliner die christliche Gemeinschaft (in der schon hienieden das Reich Gottes liege) ab als ein δεῖπνον (Lc. 14, 16 ff) im Hause Christi: aber das Bild des γάμος scheint ihm ausgelassenes ἐσθίειν καὶ πίνειν einzuschliessen (das vielmehr vom Übel sei Lc. 12, 45). Eine solche Verfleischlichung des Gottesreiches wehrt er ab durch die Verlegung des γάμος-Bildes in das rein überirdische Gebiet. „Dort oben sei das Braut-Gemach Christi", das uns verschlossene, von dem Chr. kommt zu seiner Macht-Beseugung auf Erden, zur vollen Bewältigung aller Gottesfeindschaft (1 Cor. 15, 24 f.).

b) Was das Fasten betrifft, so spottet Lc. 18, 12 über pharisäisches Gerecht- oder Frommthun, das sich rühmt „δὶς νηστεύω": wir sahen: der Jude am 2. und 5. Tage, der Christ am 6. und 4. Tage. Vgl. S. 181. Aber war auch das Halten jüdischer Fasten abgekommen: so hat man es in christlichen Kreisen immer mehr erneuert. Dies zeigt schon Lc. Apg. 10, 30. 13, 2. 14, 23, noch mehr der Nachfolger.

Mt. 9, 14—17: 6, 16—18; 22, 2—14, 25, 1—13.

Der judenchristliche Schriftgelehrte von c. 110 u. Z. sah auch in seinem Kreis ein altjüdisches Fasten abgethan, und erhielt das ursprüngliche Lehrstück wie in seinem Wesen, so an seiner Stelle (Mt. 9, 14—17). Dagegen sei ein freies Fasten ebenso ganz in der Ordnung, als Gebetehalten und Almosengeben, diese drei bona opera der judenchristlichen Frömmigkeit seit der Zerstörung des Tempels; nur solle auch dabei jedes Scheinwesen vermieden werden, wozu Mt. gleich in seiner grossen Enthüllungspredigt mahnt (Mt. 6, 1 f.: Almosengeben; Gebetehalten; 16, 5 f. Fastenhalten). In Betreff des messianischen Hochzeitsfestes kehrte er gegen den Pauliner zur ursprünglichen Anschauung der Apoc. (19, 7) zurück, unter angelegentlicher Ausführung des Lucanischen Mahnbildes (nach Lc. 12, 36 ff. und 13, 25: Mt. 22, 2 ff. 25, 1 ff.).

A) Das alte Lehrstück vom Fasten Mt. 9, 14—17. Er sah, wie unabtrennlich diese Verhandlung, die sich gegen Pharisäer richtet, zur vorigen antipharisäischen Scene vom Mahl mit Sündern gehört. Er bewahrt das Lehrstück an derselben Stelle, wesentlich nach Mc., doch nicht ohne Rücksicht auf Lc. — v. 14. Lc. habe mit Recht gesehen, dass hier nur die μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου

1) Mit Unrecht will man ἐκ τῶν γάμ. allgemein deuten „von einer Hochzeit" (Mey.), der Artikel lässt keinen Zweifel, dass die Hochzeit des Herrn selbst verstanden ist, also eine andere Vorstellung waltet als bei Mt. 22, 2. Noch verkehrter ist die ältere Auskunft „γάμοι" allgemein als „ein Festmahl" zu bezeichnen. LXX Esth. ist nur frei מִשְׁתֶּה (συμπόσιον) durch γάμος wiedergegeben: und nirgends im N. T. wird γάμος für δεῖπνον oder ἄριστον überhaupt gesagt (Mey. Lc. p. 367).

in Betracht kommen, den Jüngern Jesu entgegenstehen könnten: die φαρισαῖοι könnten nur vergleichungsweis in Betracht kommen. — Auch das anfängliche „καὶ ἦσαν νηστεύοντες“ οἱ μαθ. Ἰω. hatte schon Lc. als doctrinär beseitigt. — Wenn es aber danach bei Mc. hiess: καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν. διατὶ οἱ μαθ. Ἰω. καὶ οἱ μαθ. τῶν φαρ. νηστεύομεν; so fragte sich: Wer kommt da und spricht? Lc. hatte geantwortet: οἱ δὲ (sc. die vorhergekommenen Pharisäer) εἶπαν: aber wie hülflos, wenn doch vor Allem die Johannes-Jünger in Betracht kommen! Mt. lässt daher einfacher diese zuerst genannten, auch von Lc. Bevorzugten μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου selbst kommen mit der Frage: natürlich nun mit dieser: διατί „ἡμεῖς“ νηστεύομεν, wie auch οἱ φαρισαῖοι; Das war beim Nichtverstehen des ἔρχονται, als „man kommt“, ebenso consequent als einfach, aber zu einfach oder gedankenlos. Wie? Es fragen Welche: „warum fasten wir?“ Das wissen sie ja wohl selbst am besten. Ein laut rufendes Zeugniss, dass Mt. nicht blos im Ganzen, sondern bis auf die einzelnsten Worte von dem (unverstandenen) Mc.-Text abhängt, was auch hier schon Wilcke sah. — 15. „Es kommen Tage, wenn der Bräutigam hinweggenommen ist, sodann werden sie fasten“ (καὶ τότε νηστεύουσιν). Das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ des Mc. war von Lc. nicht verstanden, also nach den ἡμέραι zu Anfang in gleichen Plural gesetzt. Aber, findet der Dritte, wozu dann noch ein so überflüssiger Appendix? Es genüge τότε völlig. Also haben wir eine recht greifliche Fortentwicklung von der Poësie des Mc., der des Freitags gedachte oder der Gemeinde-Sitte des Fastens an ihm, zu dem ersten, dann zu dem noch consequenteren zweiten Prosaïsten-Versuch! Mc. Lc. Mt.! Das ruft der Textverhalt auch hier laut aus. (Vgl. die kritischen Miscellen in den Reformblättern 1867.) — 18. „αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου“. So die älteste Lesart bei Mt. (Ti 8. Mey.). Was heisst das? Findet Mt. das πλήρωμα im ἐπίβλημα καινόν, die Ausfüllung im neuen Flick-Lappen: dann hat er πλήρωμα als nomin., αἴρει als intransitiv verstanden „es reisst davon ab“. Dies möchte auch Mey. (zu Mt.). Aber das ist eine doppelte Verkehrtheit: 1) heisst αἴρει niemals „reisst ab“ intransitiv, sondern „nimmt weg“ (s. S. 188). 2) wie in aller Welt ist es herkömmlich, dass gut aufgenähte Flicken von selbst abreissen? Durch Nässe? Eine neue Kleider-Theorie. Oder findet Mt. in πλήρωμα „Ausfüllung“ so viel als „Verbesserung“? Dann hiesse es: er [sc. der Flicklappen, τὸ ἐπίβλημα] nimmt hinweg die „Verbesserung“ [τὸ πλήρωμα als accus.] von dem Kleide. Das wäre eine Art Erklärung von Mc. Aber hat er dann nicht πλήρωμα falsch verstanden? — Erasmus verwarf beide Nothhelfer als nichtig, und rieth muthiger: der Mensch selbst risse endlich aus Ärger den Flicken (wieder) ab![1]) 17. Die Exposition des Lc.: der Wein wird „verschüttet“ werden (ἐκχυθήσεται) recipirte Mt. durch „ἐκχεῖται“ (was auch in Mc. drang). Zu zweit sagt er: Und die Schläuche ἀπόλλυνται, theils nach Lc. ἀπολοῦνται (οἱ ἀσκοί), theils nach Mc. ἀπόλλυται (ὁ οἶνος): zusammen ein Zwitter zwischen Mc's. einem, körnigem Praesens und Lc's. consequent doppeltem Futurum. — Auch des Lc. Ergänzung „βλητέον“ zu Mc. Schlussruf zog ihn an: nur bleibt Mt. lieber bei dem sonstigen praesens des Grundtextes, das er in

1) Weitere curiosa bei Mey. (Mt.) Nicht mit Unrecht fand Geiger bei Mt. einigen Widersinn; mit grossem Unrecht schreibt er diesen Jesu zu.

ἀπόλλυνται conservirte, und sagt „βάλλουσι" (Ti 8). — Die clausula des Lc. aber verwarf der Judenchrist natürlich, nicht blos als hier ganz abgelegen, sondern auch als einen Spott auf die Liebhaber des Alten, wie Mt. selbst einer war. Dafür denkt er vielmehr an's Conserviren, und fügt hinzu καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται! Wein und Schläuche! Ein Charakteristicum für den conservativen Nachfolger. So wachsen die Texte bei den Spätern:

Mc. ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς! (Si B. 102).

Lc. ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον! (BCΔ vg. Ti 8).

Mt. ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται (ALΔ. Ti 8). Ähnlich ist auch das, bei Lc. noch so einfache Christusgebet (11, 2) vom Nachfolger (Mt. 6, 9 ff.) greiflich erweitert! — Offenbar ist hier zugleich eine μετάβασις von der Hauptsache. Es handelte sich ja lediglich darum, das neue Wesen (des Weins) zu bewahren: was gelten denn dabei die Formen (die Schläuche)? Auf deren Bewahrung konnte wohl ein Judenchrist ausgehn, doch nur einseitig.

B) Die Erweiterung bei Mt. betrifft 1) das Fasten selbst. Mt. lehrt 6, 16—18 die rechte Weise des Fastens. Lc. verspottete 18, 12 ein öfteres Fasten (δὶς in der Woche) als pharisäisch: Mt. findet es ganz in der Ordnung, sich Privatfasten aufzulegen; nur solle es nicht in pharisäischer Weise geschehn, sondern es solle jeder Schein dabei gemieden werden. Auch hatte schon Lc. 5, 33 gesehn, dass der Unterricht Christi Mc. 2, 18—20 ein Mehr von Religionsübung betrifft, als das Fasten, indem Lc. hinzufügte καὶ δεήσεις ποιοῦνται. Doch einen Unterricht über das Beten selbst hatte auch Lc. erst an anderer Stelle (11, 1 ff.) möglich gefunden. So bringt der Judenchrist, auch an eigner Stelle (in der Eröffnungspredigt 6, 1—18) den Unterricht über die rechte Weise bei allen 3 Religions-Übungen (S. 185). 2) Das Hochzeitsmahl Christi, von Mc. 2, 19 f. angedeutet, war von Lc. 12, 36 f. als künftiges beseitigt: der Judenchrist eignet die Lukanische Mahnung zum Wachen für die bevorstehende Rückkehr Christi (diese Erneuerung von Mc. 2, 19; 13, 35 ff) an, und erweitert sie zu zwei Gleichnissen a) vom grossen Hochzeitsmahle, zu dem Christus komme Mt. 22, 1 ff. b) von den Brautjungfern, die den Hochzeiter erwarten müssen Mt. 25, 1 ff. Gewöhnlich wurde die Hochzeit im Hause des Bräutigams (oder dessen Vaters) gehalten, die Braut dahin eingeführt durch die νύμφιοι und die Jungfrauen. Hier (bei Mt.) wird die Hochzeit des Messias im Hause der Braut gehalten; denn dies ist die Gemeinde auf Erden, zu der Christus vom Himmel kommt (Mey.). Mt. also streitet gegen Lc. 12, 36 f., wenn dieser die γάμοι des Messias in den Himmel verlegte, von dannen er (ἐκ τῶν γάμων) zur Weltbezwingung komme. Nein, Apoc. behalte Recht, sagt Mt., wenn sie die volle Hochzeitsfreude noch in der Zukunft sehe. Um so mehr zieme es sich, jetzt zu wachen, auch hierum so mehr zu fasten!

Markion (no 9 m. S. 155) gab das Lc. Gefüge (bis auf die clausula) unverändert, und mit Freude wieder. Es ward eine classische Stelle für ihn, dass der Christus des Geistes-Gottes völlige Trennung von der andern, ihm fremden, demiurgischen Religionsform verlange (Tert. c. 11. Dial p. 831. Epiph. 42. Prol. c. 2). Nur der Schluss mag oder wird ihm gefehlt haben. Keiner seiner Widerleger bestreitet den Gnostiker damit. Und wie wohlfeil liess sich

dieser Preis des Alten (οἶνος παλαιὸς χρηστότερος) gegen ihn kehren: es sei also ganz naturgemäss und in der Ordnung, wenn man den neuen (ultra-)paulinischen Wein seiner Gnosis verschmähe und das ältere Christliche vorziehe. Freilich, hat Mk. wirklich diesen Schluss weggelassen, so hatte er eine schwache Stunde: denn er konnte ihn zur Entschuldigung des geringen Anklanges, den die Gnosis fand, ebenso gut gebrauchen, als Lc. ihn zur Entschuldigung in seiner Sache einführen. — Das Fasten hatte für eine so tiefernste und sittliche Gnosis, wie die des Markion, als blosser „Brauch" an einzelnen Tagen, der doch immer zu blosser Ceremonie herabsinken werde, keine Bedeutung; die ganze Lebensweise sollte eine streng geistige sein, und alles Fleischliche sei zu meiden (die Fleischspeisen und fleischliche Vermischung). Das erst das wahre νηστεύειν, das der Chr. des Geistesgottes bei Lc. von seinen Jüngern erwarte. — Und vortrefflich entsprach ihm der aus Mc. von Lc. recipirte Gedanke, gleich das erste Dasein Christi auf Erden sei als das Hochzeitsfest zu betrachten, und nicht in judaistischer Weise in eine Sinnenzukunft zu verlegen. — Zwar gab Markion (no 15, m. A. S. 160) die grosse Lucanische Mahnung (Lc. 12, 35—48) unverkürzt (Tert. c. 29. Epiph. 36 f. Dial. p. 811. 883), so auch das „Aufbrechen ἐκ τῶν γάμων": aber er deutete das ganze Stück auf den Juden oder Demiurgen-Messias, der ebenso fleischlich als furchtbar auftreten werde (Tert. c. 29. m. S. 27).

Justin Martyr wollte von der grossen Entgegensetzung einer alten und einer neuen Religion Christi Nichts wissen. Was Markion betonte, verschwieg er. Der λόγος-Christus hatte nur neu gelehrt das Alte. Das Fasten aber war zu Justin's Zeit schon fester Ritus geworden zur Vorbereitung auf den Act der Taufe, Ap. I, 64 (vgl. Ursprung unserer Evv. S. 98).

Logos-Ev. Die Hochzeit Christi: Jo. 2, 1 ff. Der Logoslehrer in evangelisch-erzählender Form hat den Lucas- oder Marcion-Text um so freudiger ausgeführt. Der γάμος des Messias ist, wie Lc. 12, 36 f. sagte, nichts blos Jenseitiges, sondern schon ein Diesseitiges. Joh. in Apoc. sagte ja selbst schon „ἦλθεν" ὁ γάμος τοῦ νυμφίου: Johannes im Ev. τοῦ λόγου führt das nur aus, in erzählender Form lehrend, im Anschluss an den Zusammenhang, der sich bei Lc. (nach Mc. 2, 17. 18) findet. „Am dritten Tage der Erscheinung Christi, die der Wassertäufer Johannes eingeführt hatte, war ein γάμος in Kana; wozu Jesus geladen war mit seinen Jüngern, und mit seiner Mutter. Aber bei diesem Juden-γάμος war nur „Wasser" (das Wasser des Täufers): es fehlte am Besten für ein richtiges Hochzeitsmahl: οἶνον οὐκ ἔχουσιν. Da gibt dies Höhere J. Chr. in unendlicher Fülle. Aus dem Wasser der Johannestaufe (Mc. 2, 18: Lc. 5, 33), diesem παλαιόν, ist ja der Wein der neuen Religion hervorgegangen, dies νέον oder καινόν = dem οἶνος νέος (Mc. 2, 20: Lc. 5, 37 f.). Das, und das allein ist die exact geschichtliche Erklärung des wirklich „grössesten Wunders" in dem Ev., der Sinn der Verwandlung des (Johannes-)Wassers in den (Logos-Christus-)Wein, der ebendamit in überreichster Fülle geboten ist! (Vgl. Baur, Krit. Unters. Rel. Jes. S. 450. 460). Der νυμφίος des ursprünglichen Ev., der οἶνος νέος desselben, und die Jünger des Johannes oder „Wassers" sind hier zu Einem, neuen Ganzen zusammengefasst, nicht weniger kühn, als schon der Lc.-Vorgänger so vielfach gethan hatte. — Ein Fasten aber wollte

der Geistes-Christ durchaus nicht von Jesu Mund geheiligt sehen. Er beseitigte solchen Heiligenschein selbst für den Täufer; um so mehr strich er selbst das Trauer-Fasten über Christi Tod, das Mc. noch zugegeben hatte. Diese Trauer solle sich ganz anders zeigen (cp. 12, 16)*).

Was resultirt geschichtlich aus dieser ganzen Entwicklung? Das Weltgeschichtliche spricht der letzte Lehrbildner am klarsten aus: J. vom Nazareth Galiläa's hat die, in Johannes culminirende alte Gottesvolk-Religion aufgehoben in die Geistes-Religion des Gottes-Wesens oder des Logos: das Jüdische Wasser des Täufers in den Geistes-Wein der Vernunft! Für die Zeit aber vor dem Kreuz verdanken wir dem ersten Lehrbild (nach Mc.) die Kunde, dass J. selbst und sein erster Jüngerkreis von der alten Frömmigkeitsform so weit abgegangen ist, um die Religion im ganzen Leben, nicht in besondern Formen und Ascesen zu suchen (S. 18). Was aber die Christusworte betrifft, mit denen altjüdisches Fasten abgewehrt, und eine neue Form für das neue christliche Wesen gefordert wird, so stammen sie zwar aus Jesu Herzen, liegen im Princip seines ganzen grossen Denkens und Lebens: aber das 1. (Mc. v. 19—20) ist sicher nicht von J. Mund gesprochen (s. S. 131 f.). Das 2. wahrscheinlich auch nicht: denn je köstlicher es ist, um so unvergesslicher hätte es sein müssen; aber sind nicht seine ersten Jünger noch so tief in die altjüdische Form versteift gewesen, dass man in Paulus' Hinausgang darüber lediglich eine Revolution, einen Frevel sah? Der Pauliner sagte Beides: Jesu Geist gab Beides ein.

*) Die kathol. Kirche recipirte zwar das Geistes-Ev., constituirte sich aber dem Cultus nach mehr auf judenchristlicher Basis. So wurde auch das Fasten immer mehr cultivirt, wie im Montanismus (vgl. Tertull. de jejunio), dann durch das Mönchsthum. In diesem Sinne interpolirte man auch das N. T. 1) Wenn Paulus 1 Cor. 7, 5 sagte: ἵνα σχολάσητε τῇ προςευχῇ, so setzte Cyrill. Alexandr. mit mehreren Handschr. (auch Syr. pe) dafür τῇ „νηστείᾳ καὶ" προςευχῇ. 2) Mahnte Mc. 9, 29 die Jünger, die Glaubenskraft zu mehren durch Gebet: nur dadurch könne der schlimmste böse Geist gebannt werden oder ausfahren: ἐν προςευχῇ (so Si B. k. Ti 8): so setzte sogar die Mehrzahl hinzu „καὶ νηςτείᾳ": LΔA omnes unc. u. min., It (ausser k) Vg. Syr. Copt; Manche (Arm. Aeth. Pers.) betonten sogar ἐν νηστείᾳ καὶ προςευχῇ. 3) Mt. 17, 20 (bei Mc. 9, 28 f) hatte diese Mc.-Mahnung ersetzt durch Mc. 11, 23. Aber man fügte auch das parallele Wort hinzu (Mt. v. 21): „dieses Geschlecht (schlimmster Dämonen) fährt nur aus ἐν προςευχῇ", und dann überall mit dem katholischen Zusatz καὶ νηστείᾳ. So schon Orig. (Athanas. Hil. Ambr. und fast alle codd., u. It pl. Vg. Syr. pe). — Doch zeigt sich durch Si B 33. e ff. auch den Syr. Cur. u. Copt. cd., dass auch dies lediglich kathol. Zuthat ist (Ti 8 p. 103).

Also wird auch dies erst im Ringen der nachpaulinischen Zeit ausgesprochen sein.

Zweites Lehrstück von der Satzung: Die Sabbaths-Frage 2, 23 — 3, 6.

Fasten und Anderes ist blos traditionelle Satzung des Judenthums. Andere Satzung aber wurzelt im Mosegesetz selbst, wie das Sabbathswesen. Der Sabbath wird von der neuen Gemeinde geehrt und gewahrt, wie das Mosegesetz selbst nicht verworfen wird. Aber bei der Auslegung des Gottesgebotes, „du sollst den Sabbath heiligen, und kein Geschäft thun", ist die Liberalität und Humanität der paulinischen Kreise (mit der schon die Schule R. Hillel's vorangegangen ist), völlig berechtigt: A) sowol beim Thun des Unvermeidlichen, wenn es gilt, sich selbst im Nothfall zu helfen, was ein Gang der Jünger durch das Ährenfeld zeigen kann: 2, 23—28, B) als in Betreff des Wohlthuns gegen Andere, das sich in der Synagoge Alt-Israëls zu zeigen hat, abermals sie überwindend: 3, 1—6.

Erste Sabbaths-Scene: das Thun des Bedurften am Sabbath oder der Gang durch das Ährenfeld 2, 23—28.

Eigentliche Wochengeschäfte am Sabbath zu verrichten, verbietet nicht blos das Gesetz, sondern auch die christliche Vernunft (28). Aber es gibt manches Thun, was nicht ein gewöhnliches Geschäft ist. Ist dies *an sich* sittlich erlaubt, so darf der Sabbath nicht hindern, sich damit zu helfen, so es die Noth verlangt. B. Schamaï's pharisäisch strenge Schule stritt gegen die liberalere des R. Hillel. Jener wollte das Sabbath-Verbot, kein „Geschäft" zu thun, auf die kleinsten und harmlosesten Thätigkeiten bei sinnlich Bedurftem beziehen, und ein pharisäisch-strenger Theil der Christusgemeinde selbst scheint nach Allem solchen Rigorismus als Religionspflicht für die Gemeinde aufgestellt zu haben. Eine milde, humane Auffassung verträgt sich jedoch mit der vollsten Frömmigkeit, wie 1) am Beispiel Jesu selbst und seines ersten Jüngerkreises zu *sehen* (23), wie 2) auch das Beispiel einer von euch berufenen grössten Grössen des A. T.'s, des David, *beweist* (24—26), und wie 3) endlich das Princip des Sabbathgesetzes oder das Wesen des Sabbaths selbst *verlangt* (27—28).

1) v. 23. Das Gesetz hinderte einen nothwendigen Weg innerhalb einer bestimmten Grenze nicht. Nun führte ein solcher Sabbaths-Weg durch ein Kornfeld, dessen Ähren über den Weg hingen und ihn ver-

sperrten; die Jünger gingen voran und bahnten den Weg (ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν), indem sie dazu die hindernden Ähren ausrissen (τίλλοντες τοὺς στάχυας). Das war nun selbst wohl erlaubt: 5 Mos. 23, 25 „Wenn du in die Saat deines Nächsten gehst; so magst du mit der Hand Ähren abrupfen, nur mit der Sichel sollst du nicht darin herfahren". Aber dies an sich erlaubte Thun geschah ja an einem Sabbath; war das nicht ein Vergehn gegen das Gesetz? Ja für den Rigorismus, aber nicht für das Haupt der Gemeinde, das seinen Jüngern gestattet, ruhig mit solchem Thun einem Bedarf abzuhelfen.

2) v. 24—26. Kommen nun „die Pharisäer", die Rabbis aus der Eiferer-Schule Schamaïs, wie die Eiferer im christlichen Gewande selbst, mit der Beschwerde: „Siehe, diese [freieren Jünger, auch der Gegenwart] thun am Sabbath, was gegen das Gesetz ist": so sollten sie doch schon aus ihrem A. T., gerade von einer ihrer gefeiertsten Autoritäten, einem David, es längst gelernt haben, dass auch für die Heiligsten „Noth kein Gebot kennt". Oder hat er nicht gethan, was sein sinnliches Bedürfen verlangte (ἐποίησεν, ὅτε χρείαν ἔσχε), wenn das auch irgend einem speciellen Verbot zuwider ward (ὃ οὐκ ἐξῆν)? „Leset doch 1 Sam. 21 nach": er war auf der Flucht vor Saul, in der Verfolgung hungrig, auf jener Verfolgung, wo Abiathar zu ihm stiess 1 Sam. 22, 21, der spätere Hohepriester 2 Sam. 8, 17. — In dieser Noth hungerte den Knecht Gottes und die Seinen: da ging er in die Stiftshütte seines Gottes und nahm die Brode vom Tische des Herrn und ass davon; und gab auch den Seinen davon; und doch war dies im Gesetz verboten. Nur Priester durften davon essen! Hier also von euren eignen höchsten Autoritäten der Beweis, dass auch der Frömmste unter Umständen einem Ritual-Gebot entgegen handeln kann, ohne aufzuhören, der Fromme zu sein; und wie viel heiliger war das Schaubrode-Verbot gegen eure rigoristischen Verbote der geringsten Kleinigkeit!

Doch endlich 3tens (v. 27—28): Wozu ist denn eigentlich der Sabbath da? Er ist und soll ein Ruhetag sein, er ist des Menschen wegen da (τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο)! Oder wäre umgekehrt der Mensch des Sabbaths wegen da? Nein, zu des Menschen Erquickung und Erholung und Erbauung ist der Ruhetag eingesetzt; und nicht dazu da, den Menschen zu knechten und zu quälen. Ist aber dies principiell die Wahrheit, so ist fragelos des Menschen Sohn — der Mensch Jesus, der Christus und König des Gottesreiches — der Herr auch des Sabbathes (ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ

τοῦ σαββάτου). J. Chr. hat allein darüber zu entscheiden, was am Ruhetag geschehen darf und nicht darf: und dabei ist bestimmend das von Jesus selbst ausgegangene Princip, dass aller äussere Cultus nicht einen Zweck für sich hat, sondern für des Menschen Erbauung.

Der Schlusssatz ist wiederum kostbar und unübertrefflich: er enthält das christliche Princip überhaupt mit aller Klarheit und antithetischen Schärfe ausgesprochen. Auf des Menschen Seele, auf den innern Menschen kommt es an, nicht auf heilige Äusserlichkeit. Zugleich liegt darin noch das ursprüngliche Bewusstsein rein ausgesprochen: Jesus ist der Gottessohn im Geist, und obwol König des Gottesreiches, „der Menschensohn" in Daniel's Gesicht, ist er Mensch, ganz und voller Mensch.

Anm. Im ganzen ersten Jahrhundert scheint die Christusgemeinde, auch die Pauliner in ihr, den Sabbath als Ruhetag vor dem Freudentag im Herrn, dem Mosegesetz gemäss gewahrt zu haben. Davon haben wir ein charakteristisches Denkmal an Clemens von Rom. Flavius Clemens aus dem Hause Domitian's und Mitconsul des Jahres 96, wurde von Domitian, im Anfang des Jahres 97 hingerichtet ὡς ἄθεος καὶ εἰς τὰ Ἰουδαϊκὰ ἔθη ἐξοκέλλων, „als Gottesleugner und zu den jüdischen Sitten abirrend". Das heisst: er war Christ, und so ein Verleugner der Nationalgötter, aber ein Christ, der noch ganz den Schein eines Juden hatte, weil er (mit den andern Christen der römischen Gemeinde) die jüdischen Specifica übte, den Sabbath hielt und die Speiseverbote. Ja er war so sehr mit jüdischem Schein angethan, dass die spätern Juden den kaiserlichen Prinzen, unter dem Namen Kleomenes zu einem ihrer Leute haben machen wollen. Und doch war er zweifellos 1) Christ: denn nur die sind von Heiden als ἄθεοι gebrandmarkt worden, weil sie mit Gott dem Vater, dem Vater aller Menschen, jeden besondern Gott für ein einzelnes Volk verwarfen, während der Jude doch noch seinen Gott hatte, somit für die heidnische Anschauung kein ἄθεος war. (Rel. Jes. S. 8. 24). Aber 2) Clemens war ebenso unzweifelhaft auch ein directer Jünger des Paulus, zu Rom von ihm bekehrt, wie schon Ep. Philipp. IV, 2 zeigt in Verbindung mit IV, 22. (Vgl. m. Abhdl. über Clemens von Rom Theol. Jahrb. 1856. Dazu die neue Bearbeitung und neue Bewährung durch H. Stap, Etudes Historiques et critiques sur les Origines de Christianisme. Paris 1866. 2me edit. p. 209 sq.) Also selbst Pauliner hatten noch am Ende des 1. Jahrh. mit heidnischen Augen betrachtet so viel Schein von Judenthum durch das Halten des Sabbathes mit der Synagoge. Um wie viel mehr ist dies von der gesammten Christusgemeinde, so viel früher (um 73 u. Z.) vorauszusetzen! Ebenso gewiss aber ist auf den Wegen Jesu selbst und seiner ersten Jünger eine immer freiere Haltung eingetreten; die Grundlehre wie das Beispiel Jesu trieb zu diesem Fortschritt immer allgemeiner, mochten auch antipaulinische Eiferer, gerade durch Paulus' „Umsturz des Gesetzes überhaupt" zur Reaction gegen solch' überjüdisches Christlichsein gereizt, selbst zu dem Rigorismus der pharisäischsten Rabbinen zurücktreiben. Daher dieses Lehrstück.

sperrten; die Jünger gingen voran und bahnten d…
ὁδὸν ποιεῖν), indem sie dazu die hindernden Ähren …
τοὺς στάχυας). Das war nun selbst wohl erlaubt: …
du in die Saat deines Nächsten gehst; so mags…
abrupfen, nur mit der Sichel sollst du nich…
dies an sich erlaubte Thun geschah ja…
nicht ein Vergehn gegen das Gesetz? J…
für das Haupt der Gemeinde, das se…
solchem Thun einem Bedarf abzu…

2) v. 24—26. Kommen …
Eiferer-Schule Schamaïs, wie …
mit der Beschwerde: „Sie…
wart] thun am Sabbath …
schon aus ihrem A. T…
einem David, es läs…
kein Gebot kenn…
dürfen verlan…
nem speciel…
21 nach"…
auf jer…
spät…
K…

…dent ist,

…Ammenord-
…af einen sol-
…ποιεῖν, jetzt
…zu s. zu 1, 21
…nebenher, vor-
also der durch
…n Kornfeldern her
…affen, also bahnen,
…stellen", iter facere
…ie (im Wege stehenden)
…rgewachsenen Ähren bahnen
…g; und diese Thätigkeit ist's, die
…erauften Ähren ist bei Mc. keine Rede
…e ganze Pharisäer-Partei. Woher kommt die
…en einzelnen Vorgang, sondern gibt ein Beispiel
…Freiheit, gegen die sich vor seinem Geist die ganze ortho-
…erhebt, im Bilde der Erzählung vom Leben Jesu selbst, die Or-
…des Judenthums, die Schamaïsche Rabbinenschule im Besondern. Der
…aber hat dabei die Orthodoxie des Judenchristenthums mit im
…für den ganzen Fortschrittstheil, sagt dies 2, 15—16 ausdrücklich. — κα-
…τοῖς σάββασιν, ὃ οὐκ ἔξεστι, sc. τοῖς σάββασιν ποιεῖν. Die Erwähnung des
…„Sabbathe" ist mit Emphase vorausgestellt. Mc. denkt nicht daran, ὃ οὐκ ἔξεστι
…zu verstehen, als wenn die Gegner die Handlung an sich für unerlaubt
erklärten. Nach 5 Mos. 23, 25 war solches Raufen auch auf fremden Acker
erlaubt; gleichviel ob man von den ausgerauften Ähren ass oder nicht;
und wo wäre das 5 Mos. 23, 25 allgemein Gesagte beschränkt worden? Und
sollte ein an sich Unerlaubtes vertheidigt werden, wie konnte dann so be-
sonders betont werden τοῖς σάββ., wie schon zu Anfang (23) so hier? Eine Cumu-
lation des Vergehens ist nicht indicirt und verlangte mindestens καὶ τοῖς σάββ.
(Gegen Meyer). Damit fällt auch die weitere Erklärung (Mey.) dahin, v. 25—
26 bezöge sich blos auf das οὐκ ἐξόν, und v. 27—28 blos auf τοῖς σάββασι. Das
würde zu dem gröbsten Verstoss führen: als gestatte das Herrsein über den
Sabbath Alles, auch das an sich Unerlaubte, gerade am Sabbath! Das an
sich Erlaubte soll, so es Nothsache ist, nicht durch den Sabbath verhindert
werden: das allein ist der Inhalt im ursprünglichen Lehrbild, den freilich
schon Lc. alterirt hat, noch mehr Mt.

25. Ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν: er hatte Noth, nämlich ihn hungerte.
Dies καί hat veranlasst, das Vorhergehende χρείαν ἔσχεν als müssig anzusehen,
also dem Mc. es abzustreiten (Htzm.), oder darin einen gedankenlosen Zusatz
zu finden (Baur). Es enthält die Hauptsache: das sinnlich Nöthige,
wenn es sittlich erlaubt ist, soll nicht durch den Sabbath verhindert werden.
Von einem verbotenen „Essen" der Jünger war und ist bei Mc. keine Rede.
Er parallelisirt dies: es mag unerlaubt sein, am Sabbath einen Weg zu bahnen;
aber auch David hat Unerlaubtes gethan, — indem er rituell Verbotenes ass —

ein Heiliger für euch. Beide thaten etwas Nothwendiges,
'ich ist an sich, wenn es auch gegen das Ritual-Gesetz, wie
bath verstiess.
ἀρχιερέως: zur Zeit des Hochpriesters Abiathar: sagt Mc.
·Mc. Citirte 1 Sam. 21, 1 ff. geschah, war nicht Abiathar,
'ater Abiathars, der Hochpriester. Die bequeme Aus-
beide Namen gehabt (Victor. Theophyl. Kuinoel),
ist für alle Leser des A. T. so offenbar, dass
haben, It. (*abcDe*) gleichfalls, und selbst
'n gewittert wird, wie von Saunier p. 57,
.zen nicht erst recht unbegreiflich? Nur der
.em Kopfe redend, sich so verirren! Mc. hat der
.ı Zusammenhang 1 Sam. 22, 20 ff. gedacht, wie Abia-
.melechs, zu David kam (mit einer Meldung über Sauls Thun
.), wobei er von David aufgenommen ward. Und derselbe Abia-
später wirklich Hochpriester (2 Sam. 8, 17) 1 Chron. 18, 16. 24, 6. 31.
ist einfache gedächtnissmässige Combination oder Collusion: oder ein
Schnitzer, der auch dem Belesensten begegnen kann. — οἶκον τοῦ θεοῦ: auch
die Stiftshütte (damals zu Nobe) ist ein בֵּית יהֹ׳. — ἄρτοι τῆς προςθέσεως: Brode
der „Aufstellung", bei LXX der gewöhnliche Ausdruck (1 Chron. 23, 29. 2 Mos.
40, 23), wofür auch gesagt wird ἄρτοι τοῦ προςώπου (Neh. 10, 33. 1 Sam. 21, 7)
oder ἐνώπιοι (2 Mos. 25, 30), τῆς προςφορᾶς (1 Kön. 7, 48), oder „das beständig
daliegende Brod" (4 Mos. 4, 7). Zwölf Waizen-Kuchen wurden in zwei Reihen
„aufgeordnet", auf dem Altar im Heiligen aufgelegt, alle Sabbathe neu, — ein
Schauopfer für den Nationalgott, ein wirkliches für die Priester, und nur für
sie, 3 Mos. 24, 1—9. — 27. ἐγένετο: von min. und Syr. gut erklärt: ἐκτίσθη.
28. ὥστε . . ἐστιν: also . . ist (ὥςτε c. indic.: daher, ὥςτε c. infin.: so dass). —
κύριος . . mit Betonung vorangestellt. Ist der Sabbath des Menschen wegen da:
so ist folgerichtig der Mensch es, der über dessen Haltung und Form zu be-
stimmen hat . . καὶ τοῦ σαββάτου . . ausser andern Gebieten der Herrschaft des
Menschensohnes ist auch der Sabbath ein solches.

Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου steht Mc. 2, 10. 28 zuerst, und dergestalt
auch im ganzen N. T. — „Menschensohn" υἱὸς ἀνθρώπου oder υ. τοῦ ἀνθρ.,
בן אנוש oder בר ־ ist ein Synonymum von „Mensch" ἄνθρωπος. Ps. 8, 1:
„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und eines Menschen oder
des Menschen Sohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), dass du dich seiner annimmst"?
Aber es ist bei aller Synonymität auch ein Unterschied, schon im Hebräi-
schen. „Sohn" von Etwas sein heisst durch Etwas dasein, vorhanden,
bestimmt sein. Sohn eines Menschen bezeichnet also mehr das Mensch-
lichsein des Verstandenen, gleichsam den Menschlichen, und dies

1) Mey. Vgl. jedoch denselben Harmonisten-Weg bei Mc. 6, 17 par., den
auch Mey. noch einhält.

je nach dem Gegensatz in verschiedenem Sinne: a) Gott gegenüber ist der „Menschensohn" so klein, wie bei Ps. 8, 1, b) der übrigen Schöpfung gegenüber das Grösseste, c) der Thierwelt gegenüber das Vernünftige, Gottähnliche, d) der Bestienwelt gegenüber das Humane, Sittliche. In letzterem Sinne oder Gegensatz hatte das Buch Daniel (in den Maccabäer-Kämpfen gegen den Unterdrücker des Gottesvolkes 167 v. Chr. geschrieben) in seiner berühmten Vision cp. 7 gesprochen von „Einem, wie eines Menschen Sohn". Vorgestellt wird Gott über der Menschen Welt thronend, wie auf der lichten Wolke, des Welt-Richters Stuhl. Vor diesen werden vier Bestien gebracht und zur Vernichtung verurtheilt; dagegen wird „Einer wie eines Menschen Sohn" zu der Wolke dieses Weltgerichts-Sitzes gebracht und dem wird sein Recht, die Herrschaft über die ganze Erdenwelt übergeben! Die vier Bestien waren die vier götzendienerischen Reiche, welche von Nebukadnezar an bis zu Antiochus Epiphanes das Gottesvolk beherrscht hatten. Sie alle sind „Bestien" zu vergleichen; denn im Götzendienerstaat herrscht die Bestialität, die Brutalität, die Schamlosigkeit und Unzucht: der Götzendienst ist der Boden für das Unmenschliche und Unsittliche und Unvernünftige überhaupt. Dagegen ist das den Einen Gott verehrende Volk dem Menschen zu vergleichen, wie ja wirklich der Monotheismus der Boden ist, auf dem Humanität, menschliche Cultur und Gesittung allein gedeihen kann [1]). Der Seher sagte es sogar ausdrücklich am Schluss seiner Vision (7, 27), dass der „Eine, wie des Menschen Sohn", das h. Volk sei, dem die Macht auf Erden gegeben werde bis an's Ende der Tage!

Die grosse Hoffnung ward erst erfüllt, als in Jesu Gottes-Verehrung zugleich die Gotteskindschaft so überwindend offenbar geworden war, dass er, vom Kreuzestode auferstanden, den Jünger erschien zur Rechten der Allmacht thronend, um so in alle Zeit die ganze Menschenwelt zu beherrschen. Da war der „Eine" gefunden, durch den Daniel's Hoffnung von „Einem wie eines Menschen Sohn" sich vollzog: der König des Gottesreiches in geistiger Allgewalt, der Messias. Aus dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — einem Menschlichen — wird nun „ὁ" υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Eine Mensch, der Erfüller der Daniel-Hoffnung ist, der zur Herrschaft bestimmte Menschliche, der auferstandene Jesus als Welt-Herrscher im Sinne Daniels. Das geschichtliche Verständniss des Ausdruckes ist nur vom B. Daniel, von dieser dem Christen wich-

1) Vgl. Rel. S. 54 Commentar zu Apoc. Joh. S. 191 wie zur Prophetie Esra (Hdb. Apoc. II).

tigst gewordenen h. Schrift aus zu gewinnen. Aber doch ist er ein eignes christliches Gewächs, sogar erst das Erzeugniss weiterer christlicher Entwicklung. Der M. S. fehlt ganz bei Paulus, und fehlt noch in der Apocalypse 1, 13, die vielmehr bei ihrer christlichen Erneuerung der Daniel-Weissagung noch fast ganz wie diese sagt „ähnlich eines Menschen Sohn" (ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου): was schwerlich der Fall wäre, wenn der Terminus schon ausgebildet und herkömmlich war[1]). Er scheint vielmehr erst von dem Nachbildner der Apocalypse, dem Darsteller der diesseitigen Herrschafts-Erscheinung Jesu Christi, erst von Marcus gebildet. Ebenso merkwürdig bringt Mc. den M. S. gerade in seinem Lehrtheil vom christlichen Fortschritt über das alte Religions-Wesen hin, zuerst und wiederholt (2, 10. 28), und beidesmal unter Betonung des Rechtes oder der Macht, die der Mensch überhaupt hat. Auch sonst ist er ihm, „der zur Gottesherrschaft auf Erden bestimmte Menschliche in Israël". Das Menschliche des Gottesherrschers auf Erden ist dadurch hervorgehoben, zugleich so, dass die Messiasschaft Jesu damit nur angedeutet, nur mit eingeschlossen ist, noch nicht exclusiv ausgesprochen, was bei Mc. erst 8, 28 geschieht. Es ist noch mehr ein bildlicher, zum Nachdenken oder Errathen auffordernder Ausdruck. Merkwürdig, dass Mc. im gleichen Lehrtheil den Ausdruck ὁ νυμφίος gleich bildlich, gleich verhüllt, gleicherweise nach und gegen Apoc. Joh. gebraucht (2, 19).

Für die nachfolgenden Leser und Benutzer des Mc.-Buches, Lc. u. Mt. ist der Ausdruck nahezu ein nomen proprium für Jesus als Christus überhaupt geworden. Durch die Jungfrauengeburt war eine specifische Gottessohnschaft von vornan gegeben, noch ohne Ausschluss des Menschseins. — Seit der Gnosis wuchs die Vergötterung des Gottessohnes: „der Menschensohn" wird vermieden, im Log.-Evang., überwunden (Jo. 1, 52; 6, 27—53), da hier der Logos-Gott-Mensch übermenschlich geworden ist. Nur in judenchristl. Kreisen, aber auch da nur bei apokalyptischem Schwunge, wie in dem christlichen Theile des Buches Henoch (ed. Dillmann cp. 37—71), kehrt er mit Betonung wieder. — Der katholischen Trinitätslehre wurde der Ausdruck ein Zeichen der Demuth des Gottes auf Erden, oder dass er nur „so zu sagen" sich so nenne. — Philosophische Bestrebungen konnten darin gleich verkehrt suchen „die Frucht der Gattung", den „Urmensch", den „Ideal-Mensch", die Neuern endlos darüber streiten, so lange sie keine Quellenkritik geübt hatten, a) von dem Mt. als „ersten", somit auch als Ohrenzeugen ausgingen, dabei also sofort vom eigensten Bewusstsein Jesu conjecturirten, — b) auch die Apocalypse noch weniger in ihrer Bedeutung für die doch nachfolgende Evangelienliteratur beach-

1) Vgl. m. Comm. zur Offenbar. S. 68. Lang, Zeitstimmen 1866.

teten, bei Voraussstellung „des Matth.“, als eines ihr vorangegangenen Urchristen auch gar noch nicht beachten konnten, und c) endlich auch das Buch Henoch noch weniger kritisch erforscht hatten, also auch die greiflichste Interpolation cp. 37—71 als „vorchristlich“ oder doch höchst alt hinnahmen, über deren Christlichkeit nun kein Streit mehr ist[1]). Eine klare Erkenntniss ist auch hier erst durch Quellen-Kritik möglich geworden.

Mc. ganzes Lehrbild 2, 23—28 streitet gegen christliche Eiferer: Was schon Jesu eignes Leben euch lehren, wozu das A. T. euch mahnen sollte, das erweist sich vollends aus der Natur der Sache. So gewiss der Sabbath des Menschen wegen (διὰ τὸν ἄνθρωπον) da ist, nicht umgekehrt die Religionssatzung ein Bann für den Menschen sein soll, und principiell nicht sein darf: so gewiss, und um so mehr ist „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ der zur Herrschaft über Alles bestimmte Menschliche, den Daniel erwartete, auch der Herr über jede Institution dieser Erde, und wäre sie die allerheiligste!

Lc. 6, 1—5

an derselben Stelle, also dasselbe, nur im Einzelnen „verbessert“. Es war für sein Nachdenken auch hier nicht Weniges anstössig. 1) Die A. T.liche Parallele, die Berufung auf David, sprach von einem „Essen“, das verboten war; also würden auch die Jünger durch ein „Essen“, das verboten schien, durch das Zerreiben (ψώχειν, ἀπ. N. T.) und derart Essen der ausgerauften Ähren den Vorwurf erregt haben. Lc. setzt also zu dem sonst wörtlichst bewahrbaren Anfang ἔτιλλον τοὺς στάχυας hinzu καὶ ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν. 2) Er findet höchst unprosaïsch, dass „οἱ“ Φαρ., also die ganze Partei, sich hier versammelt habe, und sagt mildernd „τινὲς τῶν Φαρ. (nach Mc. 2, 6). Und 3) die Berufung auf „ein Bedürfniss“ war freilich für David ganz am Platz, da ihn hungerte; aber seitdem die Jünger der Parallele wegen auch haben „Verbotenes essen“ müssen, nämlich die Körner aus den „Ähren“: durfte von einem „Bedürfen“ auch für David nicht mehr die Rede sein: denn zum Hungerstillen genügt solches Essen nicht. Er streicht also „ὅτε χρείαν ἔσχε“: verliert aber so den Nerv der Sache. 4) Mc. fordert zum „Lesen“ von 1 Sam. 21 auf: und jeder Leser findet sofort den Irrthum: ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιε. Lc. tilgte den Schnitzer alsbald. Endlich 5) war es für seine Anschauung von der Jungfrauengeburt-, und somit von specifischer Gottessohnschaft des Christus unerträglich, dass bei Mc. ὁ ἄνθρωπος und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach identificirt war, dass auf ein Recht für „den Menschensohn“, das heisse doch für Christus, geschlossen wird vom „Menschen“-Recht überhaupt. Lc. streicht also v. 27 ganz:

1) Vgl. die Uebereinstimmung von Hilgenfeld, Jüd. Apokal. 1857, und m. Unters. über das äthiop. Buch Henoch Zeitschr. Morgenl. Gesellsch. 1860. Gegen den Versuch des Katholiken Langen (das Judenthum zur Zeit Jesu 1866) dies zu leugnen s. schon Weizsäcker, Jahrb. deutscher Theol. 1866.

der arme Mann, der durch sein Dogmatisiren das ursprünglich Menschliche an Christus, das wahrhaft Menschliche am Christenthum verlieren oder verstecken muss! Er behält nur die einfache Thesis „κύριός ἐστι τοῦ σαββ. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.“ Das soll heissen einfach „der Messias“. Aber das wäre ein blosses Machtwort. Hat Jesus zu solchem ein Recht, dann bedurfte es keines weitern Appelles: aber woher wissen denn die Pharisäer, dass Jesus der Messias sei, oder nur sein wolle? Das Ganze bei Lc. ist eine Verschlimmbesserung des poëtischen Originals auf den Wegen spätern Nachdenkens.

Anmerk. Seit Anfang des 5. Jahrh. liest man fast allgemein 6, 1 ἐν σαββάτῳ „δευτεροπρώτῳ“: zuerst Epiph. p. 452 und Chrysost. Hom. 40 in Mtth. mit den codd. CΔ A Byzantin. pler., It p. Vg. Go. Arm. Dagegen bietet Si BL 7 minuskel codd., It. pl. (b c e l q), Copt. Syr. pl. Ae. Pers. blos „ἐν σαββάτῳ“. Einige (RΓ 5 min.) haben dafür δευτέρῳ πρώτῳ, andere (Ar r. Erp. Ae. pl.) blos δευτέρῳ. Nun kommt ein δευτερόπρωτος nirgends sonst in der griech. Welt vor. Weil also das Wort so seltsam, ein unicum ist, könnte man die Auslassung davon ignoratione rei (Bengel) zu erklären geneigt sein. Das Wort ist auch nicht ganz unsinnig (wie Wilke wollte); wie man δευτερόγαμος sagt, könnte auch δ. πρ. heissen „zum zweitenmal ein erster“ (Mey.); und dies kann bei Rubricirung einen Sinn haben, so dass der erste einer ersten Classe ὁ πρῶτος κατ' ἐξοχήν, der erste einer zweiten Classe „δεύτερον“, oder auch δευτέρου στίχου oder κλήρου ct. πρῶτος hiesse, und τριτόπρωτος ct. folgen könnte. Aber 1) dann müsste auch eine solche Classification bei demselben Schriftsteller vorgenannt und ausgearbeitet vorliegen, oder doch etwas Weltbekanntes sein. Da aber beides nicht der Fall, im Gegentheil der Ausdruck in dem ganzen hebr. und christlichen Alterthum absolut nicht vorkommt: so ist er in concreto sinnlos; schon desshalb muss man eher eine Schreiber-Confusion supponiren. 2) Dazu kommt, dass die Lesart nicht etwa höchst alt ist, und von Spätern „ignoratione rei“ beseitigt sei; sondern umgekehrt gerade die ältesten Zeugen (Si BL) haben sie nicht, noch nicht: später ist der Ausdruck gerade als eine „Rarität“, hinter dem ein besonderes Geheimniss stecken müsse, fast allgemein festgehalten (von den Orientalen nur als unübersetzbar aufgegeben). Man hat also völlig Recht dazu, in dem Ausdruck eine Schreiber-Arbeit vom Ende des 4. Jahrh. anzuerkennen. 3) Als solche, aus Verbindung zweier Glosseme erklärt er sich auch auf's einfachste. Bei Lc. 6, 6 folgt sofort ἐν σαββάτῳ ἑτέρῳ: nahe lag es also bei 6, 1 voranzustellen am Rand zum einfachen ἐν σαββάτῳ „πρώτῳ“. Bei solchem Numeriren der Sabbathe dachte man aber gleich richtig zurück an die erste Sabbathshandlung bei Lc. (u. Mc.) 4, 31: numerirte also vielmehr „δευτέρῳ“: und nun wurde combinirt, um nichts auszulassen „δευτερο-πρώτῳ“. (Wilke. Mey. p. 289). Endlich 4) ist Lc. hier — wenigstens — absolut abhängig vom Marcus-Original und nur von diesem: und da fehlt es an jedem Anlass zum Errathen einer speciellen Zeitbestimmung. Vielmehr kann der Zusatz nur vom Boden des Lucas-Textes selbst aus entstanden sein, d. h. nur durch nachrechnende Abschreiber desselben. — Schon D. Schulz hat den Terminus verurtheilt, Lachmann ihn enclavirt, Tisch. 7 ihn ausgeworfen, Mey. ihn als unecht erklärt, und dies wird nun wohl bewiesen sein. Es hat also keinen

Werth mehr, die früheren — schon durch ihre grosse Zahl sich gegenseitig charakterisirenden — Versuche, das antiquarische miraculum unterzubringen, näher zu beleuchten [1]).

Mtth. 12, 1—8

ist auf den Wegen des Lc., das Marcus-Buch zu verbessern, auch hier noch einen Schritt weiter gegangen. 1) v. 1—3. Lc. habe mit Recht erkannt, dass gegenüber dem David, der Verbotenes gegessen hatte, auch die Jünger irgend etwas verbotener Weise essen sollten, also die bei Mc. genannten στάχυας, die sie blos dazu ausraufen mussten. Aber Lc. war noch nicht consequent genug. Den David hatte doch gehungert, also haben auch die Jünger aus „Hunger" „so Verbotenes" gethan. Das giebt οἱ μαθηταὶ „ἐπείνασαν" καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυας (Mc.) „καὶ ἐσθίειν" (Lc.). Dabei fiel natürlich auch das „παρα" πορεύεσθαι καὶ „ὁδὸν ποιεῖν" des Mc. dahin, als der „Parallele" ganz fremd. Und war diese durch ἐπείνασαν schon völlig gemacht, bedurfte es auch des χρείαν ἔσχε bei Mc. für David nicht ferner. 2) v. 4. Das Übrige konnte der Hauptquelle um so wörtlicher nachgeschrieben werden: nur das von Lc. noch bewahrte harte ἔξῆν . . εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς wurde flüssiger τοῖς ἱερεῦσι μόνοις. Dagegen hatte schon Lc. den „Verstoss" mit dem Abiathar richtig beseitigt. 3) v. 5—7. Endlich hatte Lc. sehr Recht, den Schluss des Mc. (27), der jeden „Menschen" mit „dem Menschensohne" (oder Messias) ganz gleich setzt, also der gebornen Göttlichkeit desselben (Mt. 1—2) völlig widerspricht, zu unterdrücken. Nur durfte dies nicht so nackt geschehn, wie es Lc. gethan hatte; wie grob hinkt bei ihm der Schlusssatz vom Recht des Menschensohnes der David Parallele nach! Nicht blos zu streichen war hier, sondern ein Ersatz geboten; ein alttestamentlicher legte sich am nächsten, ein solcher, der eine Rechtfertigung des Sabbaths-Vergehns directer geben mochte. Also:

„Oder habt ihr nicht gelesen in dem Gesetzbuch (4 Mos. 28, 9), dass an den Sabbathen die Priester in dem Heiligthum den Sabbath entweihen, und [doch] ohne Schuld sind?" (τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν ἀναίτιοι;) Das Gebot also, „du sollst am Sabbath kein Geschäft thun" (also auch kein priesterliches), wird vom Gesetz selbst nicht beachtet: directes Verfehlen dagegen wird von

1) Chrys. dachte sich einen Sabbath dicht vor einem Festtag: so dass dieser ein δεύτερον σάββατον und zugleich ein πρῶτον (?) wäre. Theophyl umgekehrt an ein σάββ., dem als παρασκευή ein Fest voranging. Epiphan. (30, 32) Petav. Scaliger, Ewald: der erste Sabbath nach dem zweiten „Passah"-Tage, da man von diesem bis Pfingsten sieben Sabbathe zählte. Wetst., Storr: der erste Sabbath des zweiten „Monates". Wieseler: der erste Sabbath des zweiten „Jahres" in einer Jahrwoche. (Vgl. dessen „Chronolog. Synopse" p. 231 ff. über die gesammte Literatur.) Seitdem v. Gumpach („Altjüd. Kal." 1848): ein Sabbath zweiten „Ranges". — Tischendorf hat sich nicht gescheut, in einem seiner zahlreichen, möglichst jedes Jahr variirenden Testament-Drucke „Synops. Evv." p. 29. 54 das in seiner Edit. VII. selbst verworfene δευτεροπρώτῳ wieder in den Text zu nehmen, aber blos aus „harmonistischen" Interessen, um nicht den von Wieseler darauf gestützten künstlichen Evv.-Harmonie-Bau zu stürzen! Auch in Ed. 8 verspottet er nur desshalb Lachm's Text-Princip.

ihm zu einer unschuldigen Sache gemacht, indem es den Priestern erlaubt, auch am Sabbath ihre Geschäfte zu verrichten. Wende man aber ein, die Priester seien, im Tempel beschäftigt, durch denselben entschuldigt; so höret weiter: „ich sage euch aber, dass, mit dem Heiligthum verglichen, ein Grösseres hier ist“ (ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζον ὧδέ ἐστιν). Waren die Priester durch das Sein in dem Heiligthum (ἐν τῷ ἱερῷ) schuldlos, ob sie auch dem Ruhegebot zuwider amtirten; wie viel mehr sind Christi Jünger schuldlos, wenn sie etwas im Angesicht des Heiligen (τοῦ ἁγίου) thun, wenn sie bei ihm, ja vor seinen Augen die That vollführen! Wie viel schuldloser, als die alten Priester sind diese von euch verklagten Christen, die Priester Christi: denn „hier Etwas, das grösser ist, als das Heiligthum“ *). Der Heilige (Gottes, Mc. 1, 24) ist Mehr und Höheres (μεῖζον) als das Heiligthum (Gottes).

So wäre die Sabbaths-Verletzung durch die Jesus-Jünger, welche der der David-Parallele nicht berührt war, nun mittels des A. T. selbst entschuldigt. Doch der gute Freund des A. T. hat selbst gespürt: hier habe er zu viel, oder noch zu wenig bewiesen! Also fügt er noch einen Grund, oder ein Schlagwort aus demselben A. T. hinzu. „Wenn ihr aber verstanden hättet, was das Wort enthält: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Hos. 6, 6 f.), so würdet ihr nicht verurtheilt haben, die [doch] unschuldig sind.“ Also schon dieser herrliche Spruch des A. T. (den der Judenchrist Mc. 9, 13 schon zu Mt. 2, 17 als Aushülfe erkoren hatte) kann euch jüdische Ankläger unserer (um 110 n. Chr.), schon so viel freier gewordenen Sabbath-Sitte zurückschlagen. „Liebe will ich, und nicht Opfer!“ Sittlichkeit verlangt der alte Gott, kein Ceremonienthum! Was sollen nun eure Anklagen gegen uns, wenn wir nicht das Ceremonial-Gesetz völlig durchmachen? Es genügt, dass wir ἔλεος, Barmherzigkeit, Liebe, Rechtschaffenheit üben.

So tapfer der Judenchrist das christliche Princip, das auf die sittliche Religiosität den Nachdruck legt, mit dem von ihm schon vorher (bei Mc. 2, 17) also zugeschärften Hosea-Wort vertheidigt: so beweist er doch wieder viel zu viel. Denn 1) damit schlösse Christus am Ende allen Religionscultus aus, was sowol für Jesu Zeit unwahr ist, da dieser ja die θυσία des Passah gehalten hat, als auch für die Zeit, da der Tempel zerstört war; auch da erneute der Christ den alten Cultus. Und 2) wären die Jünger mit solchem Wort alsbald entschuldigt (ἀναίτιοι erklärt), wenn sie das Gesetz verletzten, das sie ja nach Mt. (5, 16) bis auf's Geringste erfüllen sollten? Nein, fühlt Mt. selbst, sie sind immer noch nicht genügend entschuldigt: also nun den Endbeweis, dass sie ἀναίτιοι sind. Den gab Mc. schliesslich (28) selbst mit den Worten: ὥστε κύριος καὶ τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Hier hatte schon Lc. das ὥστε gestrichen, weil dies den M. S. mit jedem Menschen (27) identificirte, und gesagt „ὅτι“ κύριος καὶ τοῦ σαββάτου. Mt. sagt danach κύριος „γάρ“ τοῦ σαββ. ὁ υἱὸς τ. ἀ. Weil der M. S., der Messias über alles Gesetz erhaben ist, also sind auch seine Jünger dem Sabbathsgebot nicht mehr unterworfen. — Aber wenn das genügte, wozu dann noch ein weiteres Wort verlieren? Alles Frühere war dann müssig. Doch es ist wiederum zu viel gesagt. Kennen denn die Pharisäer

*) μεῖζον ℵB maj. pl. It p. Ti 8: später μείζων LΔA et Vg.

J. als den Menschensohn? Und giebt es Mt. selbst zu, dass der Messias über alles Gesetz hinaus sei? Im Gegentheil: er sei gekommen, es bis zum Kleinsten zu erfüllen. Mt. ist hier durchaus im Widerstreit mit sich. Mit so Viel er der Jünger Recht begründen will: Nichts trifft zum Ziel, Alles zu weit!

Verführerisch war es wohl, die der Jungfrauengeburt wegen nothwendige Lücke (Mc. 2, 27) dergestalt auszufüllen. Aber 1) gleich die erste Ergänzung ist unglücklich, von dem Thun der Tempelpriester „am Sabbath" hergenommen. a) Die Priester thun ja ihr pflichtiges Geschäft im Tempel: ist es ein Geschäft, gar Pflicht, Aehren zu essen? Ferner b) handelt es sich doch lediglich darum, ob zu entschuldigen, dass Jemand gleichviel mehr oder weniger direct gegen das Gesetz frevele: aber Mt. citirt Etwas, wo das Gesetz selbst gegen sich streitet! Ist das kein Abgehn vom eigentlichen Sinn des Ganzen? c) Wie gar ist der Zug bei Mt. „hier ist noch μεῖζον τοῦ ἱεροῦ" bei ihm selbst nur irgend unter zu bringen? J. sollte jemals so einherstolzirt sein, sich als Etwas Heiligeres zu erklären, als das Heiligthum? Und wenn doch: so ist ja (auch) bei Mt. durch Nichts vorher angedeutet, wie die „Gegner" dergleichen nur hätten verstehen, geschweige denn glauben sollen! Mt. spricht in seinem Eifer „ein grosses Wort gelassen aus": aber in diesem seinem Eifer des noch Bessermachen-Wollens hat er nur seine späte Zeit verrathen. Allerdings trat das (70 u. Z.) gestürzte Heiligthum gegen den lebendigen Auferstandenen völlig zurück. Dieser war nun als τὸ μεῖζον τοῦ ἱεροῦ bewiesen, dieses als τὸ μεῖον. Aber auch erst mit dem. d) Es geht viel zu weit, dass die Jünger vor Christus, als ihrem Heiligthum, alles Mögliche wider das Gesetz thun dürften, weil die Priester in dem Tempel, ihrem Heiligthum, „gegen das Gesetz" handeln dürfen! 2) Der Eifer des Ergänzens hat selbst gefühlt: qui nimium probat, nibil. Nur daher die zweite Instanz (v. 7) aus Hos. 6, 6. Doch so sehr dies Princip des Prophetismus, „auf Sittlichkeit, Liebe kommt es an, nicht auf Ceremonien", allezeit das christliche Gemüth anspricht: hier (Mc. 2, 27) ist das grosse Wort so wenig am Platz als vorher (Mc. 2, 17). War es denn Barmherzigkeit, oder auch nur Liebe überhaupt, dass die Jünger die „Aehren assen"? Und ist das Sabbathalten mit „θυσία" zu bezeichnen? Wie die Faust auf das Auge, passt dies Schlagwort zu dem Stück. Wir danken es dem erhaltenen Text des Mc., dass wir noch verstehn, woher nur so viel wirkliche Verkehrtheit bei dem Nachfolger stammt! Er hat die spätern Gedanken des Luc. wirklich consequent weitergeführt, sowol die Meinung, die Jünger müssten gleich David „Verbotenes gegessen" haben, als die Anschauung, J. Chr. sei von Geburt aus Mehr als ἄνθρωπος. Von dem ersten Missverstand ist er in ein immer grösseres Labyrinth geführt, und hat so nur seine und des Vorgängers Secundarität in jedem Vers documentirt. Bei Mc. ist volle Klarheit: je später sein Nachfolger, desto grösser die Unklarheit.

Mc.: die Jünger schaffen dem am Sabbath durch das Feld gehenden Meister „Weg" unter Ausreissen der Aehren, die ihn hindern; sie thun etwas an sich Erlaubtes, nur am Sabbath rabbinisch Verbotenes, aber sie thun es im Dienst des Herrn, der das gerade bedurfte,

und thun es nur gegen ein Ritual-Gesetz. Gerade so hat schon David Bedurftes gethan, da es nicht unsittlich schlechthin, sondern nur rituell verboten war: indem er vor Hunger von den Priester-Broden nahm. Die Endbestimmung aber giebt das Menschenrecht gegenüber jeder äussern Satzung! Wie der Menschensohn Jesus, so ist jeder Mensch über jeden seiner Seele fremden Bann hinaus; und der zur Herrschaft über Alles bestimmte Menschensohn (Daniels) ist doch wohl auch der Herr über den Sabbath! — Lc.: David hat Unerlaubtes gegessen, und war doch unanfechtbar: so haben auch die Jünger damals, bei einem (zufälligen) Gang durch's Aehrenfeld „gegessen", was, wenn auch an sich erlaubt, doch am Sabbath unerlaubt war: so sind sie gleich David unanfechtbar. Aber es bedarf solcher Appellation gar nicht: Ich bin der Messias, der M. S. Daniels, und darf Alles, auch den Sabbath übertreten lassen. — Mt.: Die Jünger haben aus Hunger gegessen, was zwar an sich erlaubt, aber am Sabbath unerlaubt war; aber David und die Seinen haben gleicherweise aus Hunger „Unerlaubtes gegessen!" Auch ist ein Thun von Solchem, das blos „am Sabbath" unerlaubt ist, durch die weitere Parallele gerechtfertigt, dass die Priester „am Sabbath" im Tempel Geschäfte zu thun hatten. Warum dürfen nicht um so viel mehr die Jünger Dessen am Sabbath essen, der doch über allen Tempel hinaus ist! Ausserdem gedenke des Prophetenwortes: „Sittlichkeit will ich, nicht Opfer." Endlich des Schlusses bei Mc. und Lc.: „Der Messias hat Recht über den Sabbath!"

Marcion (No. 10 m. S. 155) hatte seine grösste Freude an seinem Lucas-Text. Da stand ja die Institution des alttestamentlichen Nieder-Gottes factisch aufgehoben, Jesus als „destructor sabbathi — alterius Dei". Wie trefflich auch, dass das A. T. sich selbst schlug: der Knecht des Demiurgen, David schon das Gesetz zerbrach! Doch gegen solche Auslegung streitet schon Tert. (cp. 12) erheblich: das Gesetz selbst hat der „Chr. des guten Gottes" auch bei Lc. nicht aufgehoben. Johannes cp. 5, 1 ff. hat die Frage über das Sabbathalten mit der nachfolgenden Sabbaths-Handlung in Eine Erörterung zusammengefasst. Und Christus war ihm wie Marcion über „das Gesetz", „euer Gesetz" völlig hinaus.

Zweite Sabbathscene: Christus gestattet das Wohlthun am Sabbath, oder heilt die verdorrte Hand. 3, 1—6.

Die erste Ueberschreitung des jüdischen Sabbathwesens betraf die Frage, darf ich mir helfen in der Noth mit sonst Erlaubtem am Sab-

bath? Darauf folgt die Frage, darf ich Andern helfen in ihrer Noth? Desshalb geht es in die Synagoge, deren Schranke schon anfangs mit dem Worte überschritten war (1, 21). Er geht jetzt wiederum (πάλιν) in dieselbe ein, um auch thatsächlich das Jüdische darin zu überflügeln, im Besondern am Sabbath (σάββασιν). In ihr, ja durch sie ist ein „Mensch" mit „verdorrter Hand"; eine Hand zum Schaffen des Guten ist da, und doch wie keine! Sie ist gelähmt durch die Sabbathsgebote, die jedes „Geschäft" verbieten am Gottestag, selbst jede ärztliche Hülfe, die zugleich jeden freiern Gottesverehrer, die ganze Gemeinde Jesu anklagen, wenn sie Gutesthun, Heilen und Helfen auch am Sabbath erlaubte und übte (2). Also trete herzu der leidende, an der Hand gelähmte Juden-Mensch (3), sammt den Widersachern der paulinischen Freiheit, die bei Gutes-Thun nach keinem Sabbath fragt! (4). Wir fragen einfach: ist's erlaubt, am Sabbath Gutes zu thun, oder Böses, (christlich) zu retten oder (unchristlich) zu verderben? (4b). Natürlich verstummen sie (οἱ δὲ ἐσιώπων) auf diese Suggestiv-Frage. Sobald einmal ernstlich das Thun als sittliches, gleichviel zu welcher Zeit dies geschehen mag, in Frage kommt, — was der Jude in seiner Aeusserlichkeit gar nicht in Betracht zog —: so ist der Christ unwidersprechlich im Recht, dass nur, aber ebendamit allezeit das Gutesthun das Gestattete ist. Man kann über sie zürnen (μετ' ὀργῆς) ob ihrer Herzlosigkeit, mit der sie nur das Aeussere an jeder Handlung in's Auge fassen; dass sie jede verbieten wollen, als gegen die Gottes-Ruhe streitend. Aber man muss auch Mitleid haben mit solcher Gesinnung (συλλυπούμενος), die ihnen ja selbst so viel Leid unnöthigerweise bringt (5).

Der Menschensohn (2, 28), der Gottes Sohn ist, ruft dem am Sabbath gelähmten Menschen erlösend zu, was wir schon 1 Kön. 13, 6 bei einem Gottesmanne gewahren, als des Götzendieners, Jerobeams Hand gelähmt war, und wodurch Jes. 35, 4. 6 vom Gelähmten (χωλός) sich weiter erfüllt: „recke deine Hand aus!" in Gottes Namen. Und die Juden-Hand, die am Sabbath so wie verdorrt war, ist in Christi Namen fähig geworden (ἀπεκατεστάθη), allzeit Gutes- und wohlzuthun! (v. 5). Der jüdische Bann ist so thatsächlich durchbrochen.

Diese, von R. J. S. 224 ausgesprochene Erklärung des so sinnigen Lehrbildes hat, wie ich weiter finde, schon Hieron. in Mtth. Lib. II. (ed. Maffei p. 77) erschlossen: „Usque ad adventum Salvatoris arida manus in Synagoga fuit Judaeorum, et dei opera non fiebant in ea;

postquam ille venit in terras, reddita est Judaeis in apostolos credentibus dextera et operi restituta." Selbst die Mythologen und Mt.-Verehrer haben dieser Auffassung des Mc. als eines christlichen Lehrers in plastisch-erzählender Form nicht widerstehen können. Auch Strauss' ed. V. acceptirte sie: obwol nur aus Paulinischem Geiste, nicht von einem Gesetzerfüller wie Mt. das Lehrbild stammen konnte.

Uebrigens scheint schon die gelähmte Rechte des Jerobeam, die ein „Gottesmann" herstellt, dass sie war „wie vorher" (ἐπέστρεψε τὴν χεῖρα.. καὶ ἐγένετο ὡς τὸ πρότερον 1 Kön. 13, 6: i. e. καὶ ἀποκατεστάθη) geistig zu verstehn. Der Götzendienst hat eigentlich seine Hand unfähig gemacht zu irgend einem Werk, zum Nutzen Israëls: und doch hat Gott die Hand hergestellt, längere Zeit noch zu wirken, sofern er zu einem Manne Gottes schrie. Im Ev. aber ist des Gottverehrers Hand, die vor lauter Gesetzesdienst gelähmt war, zum Schaffen von Gutem hergestellt.

Was die Plastik anbelangt, so lässt es Mc. einfach bewenden beim zu zweit Stellen einer Sabbathscene nach der ersten, ohne eine Frage, ob an demselben oder einem andern Sabbathtage: für den erzählenden Lehrer gilt der Sabbath in beiden Fällen, und es kam nur darauf an, am Schlusse des überjüdischen Lehrtheils (3, 1) noch einmal (wie 2, 1) recht nachdrücklich zu erinnern: hier ein zweiter Theil des Synagogen-Wirkens Jesu, nach dem ersten (1, 21—39). — Anderseits ist die gelähmte Hand unfähig zum Schaffen des Guten, nur das Gegenstück zu dem Gelähmten beim Introïtus des zweiten Lehrtheils. Der die χεὶρ ἐξηραμένη hat ist ein παραλυτικός oder χωλὸς τῇ χειρί. Aber der παραλυτικὸς κατ' ἐξοχὴν war der Heide, der ausser der Synagoge, in der eignen Kapelle Christi aufgerichtet wurde; die gelähmte Hand am Sabbath war in der Synagoge. Mit Beidem ist Christus über die jüdische Schranke hinausgeschritten. Prachtvoll macht Mc. mit Beidem Anfang und Schluss des überjüdischen Theils.

Lc. 6, 6—10. 13, 10—17. 14, 1—6.

Der eifrige Pauliner hatte seine grösseste Erbauung an dieser Grossthat Christi, die so triumphirend des Paulus Hinausgehn über das alte Gesetz bekräftigt. Er giebt das Stück nicht blos wieder, sondern erneut es doppelt, jedesmal nach einem besondern Gesichtspunkt. Das ursprüngliche Bild wird ihm zunächst fester, gewinnt chronikartige Bedeutung (6, 6 f.), aber die zu Grund liegende Idee soll noch durch besondere Abbilder zum Ausdruck kommen, ganz wie beim Gelähmten, auch in Verbindung mit diesem, und dazu bedarf es auch diesmal einer Parallele: 13, 10 f. und 14, 1 ff.

A) **Die alte Sabbathsheilung** Lc. 6, 6—10, an gleicher Stelle mit Mc. 3, 1, also gerade so im Ganzen, wie Mc., mit prosaïsirenden Verbesserungen im Kleinen. 6. „Am Sabbath“ konnte ein Lehrer sagen wie Mc. „An einem andern Sabbath“ folgerte der Chronist, nach dem 6, 1 (Mc. 2, 23) vorangegangenen, in Lc. Sprache: ἐν „ἑτέρῳ“ σαββ. Recht einfach, nur unter Vergessen, dass so die Zeitfolge, welche Lc. ausdrücklich (1, 3) überall geben und herstellen will, durchbrochen ist: eine ganze Woche Ruhe für Christus? Das „πάλιν“ war abermals zu doctrinär; der Chronist blickt mit Mc. auf den Anfang (Lc. 4, 31) und sagt: er gieng in die Synagoge zum „Lehren“. Und doch kam nur das erste Mal (im 1. Theil) das christliche Lehren, nämlich das Neue davon, in Betracht, hier dagegen das Thun. — Die verdorrete „Hand“ (ἡ χεὶρ ἐξηραμένη), sagt Mc. treffend; das Organ des Schaffens war durch die Satzung lahm geworden. Der Chronist zieht das Resultat: also seine rechte Hand war dürr. — 8. Das Auflauern der Gegner, ob sie bei diesem Gelähmten keine Anklagen fänden, erneuert die Erinnerung an die „Gedanken“ (διαλογισμούς) derselben bei der Sündenvergebung des 1. Gelähmten Mc. 2, 5 (Lc. 5, 21), „Jesus kannte ihre Gedanken“. — Das einfache „auf (ἔγειρε) in die Mitte“ wird ausgedehnt zu „auf, und stelle dich (καὶ στῆθι) in die Mitte“; und dann auch die Befolgung betont „καὶ ἀναστὰς ἔστη“. Aber das dem Lc. so beliebte „ἀναστάς“ passte nur hier am wenigsten: es kam ja hier nicht auf das Aufrichten (auf die Füsse) an.

9. sagte Mc.: λέγει· ἔξεστιν; so fügt Lc. ausdrücklich hinzu, „ich frage euch (ἐπερωτῶ Si B: ἐπερωτήσω), ob „es erlaubt ist („εἰ“ ἔξεστιν Si L It.: ἢ „τί“ ἔξεστιν). — Seele retten oder „tödten“ (ἢ ἀποκτεῖναι) sagte die originale Schärfe; Lc. verdeutlicht „oder verderben“ (ἢ ἀπολέσαι Si A Lch.: ἢ nach Mc.). 10. Der Ausdruck des Zornes und zugleich der Trauer (μετ' ὀργῆς . . συλλυπούμενος) war zu wenig chronikmässig, schien für den rohern Sinn selbst ein Widerspruch. Lc. lässt es beim Sehbaren, was Mc. hat: „er blickte sie ringsum an“ (περιβλεψάμενος αὐτούς), mit der Epexegese des „ringsum“ in „Alle“ (πάντας). So war das Lehrbild durchgängig mehr Legende geworden.

B. **Die erneute Sabbaths-Heilung** Lc. 13, 10—17. 14, 1—6. Der Pauliner verstand völlig, dass diese Sabbaths-Heilung das Hinausgehn über die jüdische Hinderung des Gutesthuns am Sabbath überhaupt darstellt, dass also der Mann mit lahmer Hand (Mc. 3, 1) nur die andere Seite ist zu dem Gelähmten, der nicht gehen kann (Mc. 2, 1). Er hat auch verstanden, dass der Gelähmte, ὁ παραλυτικός überhaupt den Heiden abbildet, der durch Christus aufgerichtet ward (ἠγέρθη) zum Staunen für Israël, was wir oben (S. 132—143) durchgreifend sahen; wogegen der an der Hand Gelähmte den jüdischen Menschen darstellt, dem solche Neuerweckung zum Wirken gegeben wurde. So erneuert der Pauliner das, für die paulinische Freiheit vom Gesetz so wichtige Lehrstück doppelt. Die Sabbaths-Wohlthat

(Mc. 3) zeige sich auf beiden Seiten a) an dem Judenthum (13, 10—17), b) an dem Heidenthum (14, 1—6). Beides erfolgt in der zweiten grossen Einschaltung (zwischen cp. 10 und 18), die den Paulinismus specifisch rechtfertigen sollte S. 156. 162).

I. Die Heilung der contracten Frau am Sabbath. 13, 10—17. Chr. lehrte in irgend einer Synagoge (ἐν μιᾷ συναγ.) am Sabbath. Da war ein Weib mit einem Geist der Schwachheit (πνεῦμα ἀσθενείας, einem Dämon, der sie lahm legte) behaftet seit 18 Jahren; sie war zusammengebeugt (συγκύπτουσα), gekrümmt und gelähmt, durchaus ausser Stand, sich aufzurichten (εἰς τὸ παντελές, „bis zum Gänzlichen", nach Lc. Weise, Hltz. S. 305) 10—11. Jesus rief sie zu sich (προςεφώνησε), sprechend: du bist entbunden (ἀπολέλυσαι) von deiner Schwachheit (wie er Mc. 2 den Gelähmten herbeirief und ihm sagte: dir seien vergeben deine Sünden). Die Aufrichtung aber erfolgte erst, da er ihr seine Hände auflegte (ἐπέθηκε τὰς χεῖρας, wie bei der Frau in Simon's Haus, Mc. 1, 20 (wo Lc. den Zug dem Jünger, Paulus Apg. 28, 8 zuschrieb). Damit war sie sofort (παραχρῆμα, Lc. Sprache) aufgerichtet (ἀνωρθώθη) mit dem Erfolg, dass sie Gott priess 12—13 (ἐδόξασε: wie es der Gelähmte im Kerygma that, der ein Αἰνέας wurde Apg. 9, und Lc. es seine Gelähmten durchweg thun lässt: Lc. 5, Apg. 3).

Nun folgt das Zanken der Gegner (wie bei Mc. 2 nach der ausgesprochenen Sündenvergebung), aber diesmal laut, also auch mit deutlichen Worten: 2 Mos. 20, 9 sage: „sechs Tage sollst du arbeiten", also an ihnen mögt ihr (Christen) zum Heilen schreiten (ἐρχόμενοι θεραπεύεσθαι), „nicht am Ruhetage". Einen lauten Vorwurf muss Einer aussprechen, also der „Vorsteher" der Synagoge bei dieser Scene, der ἀρχισυνάγωγος. Ein solcher ἀρχισυνάγωγος war es ja, bei dem vom Tod erweckt wurde, Mc. 5, 21 ff., Lc. 8, 41. Und danach hatte Lc. schon bei der Sündererwählung sowol einen „Erz-Pharisäer" (14, 1), als einen „Erz-Zöllner" (19, 1 f), den ἄρχων φαρισαίων und den ἀρχιτελώνης (S. 159).

Die Zurückweisung, die Mc. 3 gab, hat Lc. hier erweitert, verdeutlicht und verschärft. „Der Herr" (ὁ κύριος, nach Lc. Weise, wo er selbstthätig ist) spricht: ihr Heuchler! (ὑποκριταί Si, ּ ὑποκριτά): Ihr pflegt ja doch selbst Leben zu erhalten, warum nicht am Sabbath? So viel gab Mc. (3, 4) als Thema. Aber hier ist eine Frau, ja eine Tochter Abrahams, die nun seit langen Zeiten vom Satan gebannt ist (ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς): Sie sollte nicht von ihrem Bann gelöst werden (λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεςμοῦ τούτου), gleichviel an welchem Tage, wenn auch am Tage der Ruhe (τῇ ἡμ. τοῦ σαββ.)? Man erbarmt sich doch seines Haus-Viehes (des Rindes oder Esels), das man von der Krippe lässt (λύει), um es zur Tränke zu führen (ἀπαγαγὼν ποτίζει), gleichviel an welchem Tage, wenn auch am Sabbath (τῷ σαββάτῳ: von Si fälschlich übergangen): 15—16. Der Gegensatz bei Mc. war: ist es erlaubt, Leben zu erhalten oder zu verderben? Sicher nicht das Letztere, also das Erstere ist erlaubt. Hier ist daraus geworden: scheint ein so Kleines und zugleich Niedriges (wie das Lösen des vorstehenden Viehs) klein genug, um es erlaubt zu finden: warum haltet ihr nicht das so viel Grössere und zugleich Höhere, wie

die Lösung einer Tochter Abrahams von den Banden ihres Schmachtens, für gross genug, um es gleich erlaubt zu finden! Eine echt lucanische Erneuerung, wie die ganz ähnliche bei der Beelzebub-Beschuldigung Lc. 11, 19 ff. (Mc. 3, 30 f.): auch durchgängig in Lc. Sprache. — Nach solchem Vorhalt folgt jetzt das Verstummen der Gegner (Mc. 3, 4 ἐσιώπων), ihre Beschämung (κατῃσχύνοντο), wogegen das Volk um so mehr über seine herrlichen Thaten sich freute (ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ, ganz in Lc. Sprache und Weise Lc. 9, 7: πάντα τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ) 17. Dies die Kehrseite von dem Erfolg bei Mc. 3, 6; da tödtlicher Groll der Gegner, hier die Freude des Volkes.

Lc. selbst sagt, wer die Frau ist: eine Tochter Abrahams (16)! Ja, es ist die Tochter Abrahams, Judäa selbst als gealterte Mutter dargestellt. Ist sie nicht so lange Zeit gebeugt und gelähmt (συγκύπτουσα), so arbeitsunfähig und kläglich, wie vom Qualgeist gebannt, wie vom Feinde Gottes gebunden (ἐδέθη) gewesen? Ist es nicht Zeit geworden, dass das Haupt der Gemeinde sie herbeirufe (προςεφώνησε), dass sie ihrer Bande (δεςμοῦ) ledig werde, und endlich aufathme (ἀνακύψαι)? Das wird der Abraham's Tochter durch Chr. am Sabbath zu Theil, durch Ueberschreiten des Sabbath-Verbotes, durch die ernste Durchführung dessen, was der Jude selbst in kleinsten Dingen (wie im Viehtränken) für geboten hielt. Das Ganze ist schön. Die „18" Jahre aber können einfach ein Ausdruck sein von so langer Zeit (12 + 6 oder 3 × 6); oder es ist an die bei Lc. (13, 7) vorangegangenen „3 Jahre" angeknüpft, welche für Israël als Frist gesetzt sind (Holtzm.); oder es ist an den „8" Jahr Gelähmten (Apg. 9 S. 133) gedacht; oder hätte Lc. von Abraham bis zu Christi Zeit mit Andern gerade 18 Hundert Jahre gezählt?[1]) Jedenfalls wird die Tochter Abrahams, die so lange gesetzlich gebundene, und unter diesem Banne schmachtende Israël abgebildet sein. Ueber die Gewohnheit, die Nation als Frau abzubilden, vgl. die Propheten (Jerem. cp. 2—3, B. Jes. „Tochter Zions"), und die Jehudith-Judäa, wie man mir allgemein zugibt (Hdb. Apokr. I), auch die h. Israël als Weib und Mutter (Apoc. 11, 1 f.)[2]).

II. Die Heilung des durch Wassersucht gelähmten Mannes am Sabbath. Lc. 14, 1—6. Bald nachher ist Jesus in das Haus eines Erz-Pharisäers (εἰς οἶκον ἄρχοντος Φαρισαίων) zu Tisch geladen. Es war an einem Sabbath; so lauerten sie auf ihn (wie Mc. 3, 2, Lc. 6, 7 in der Synagoge). Vor ihm fand sich ein Wassersüchtiger (ὑδρωπικός), also ein Gelähmter wie der Frühere, nur in eigener Species. Hülflos und machtlos liegt oder auch sitzt er auf seinem Krankenlager 1—2. Den Wunsch seiner Heilung hatte wohl Jeder; aber es fragt sich vor den Gesetzesmännern und Eiferern (πρὸς νομικοὺς καὶ φαρισαίους): ist's auch erlaubt, am Sabbath zu heilen (θεραπεύειν), oder nicht (ἔξ-

1) Die Zählung von 20 Jahrhunderten von Abraham bis Chr. ruht auf späterer Berechnung der Richterzeiten zu 5 bis 6 Jahrhunderten, aber B. der Richter erlaubt auch, blos 3 bis 4 Richter-Jahrh. zu rechnen (vgl. Richt. 11, 26), also 18 H. Jahre von Abraham bis Chr.

2) Aehnlich ist die Prophetin Anna, Lc. 2, 36, die jüdische Tempelfrau. Sie war „Wittwe", ohne männlichen königlichen Schutz, seit 84 Jahren, d. h. seit 12mal 7, nämlich Jahr-Siebenden, nach der Reichszerstörung von 588 v. Chr.

εστιν ἢ οὔ)? wie es früher beim Hand-Gelähmten hiess: „ist es erlaubt, Gutes zu thun oder Böses?“ ἔξεστιν.. ἢ... (Mc. 3). Diese Frage beschämt sie wiederum. Sie verhielten sich still (ἡσύχασαν, wie es bei Mc. 3 heisst ἐσιώπων, bei Lc. 13 κατῃσχύνοντο). Wer möchte laut wagen, die Macht zu heilen und Seele zu retten (Mc. 3) durch den Tag der Gottesruhe zu begrenzen? Christus hat auch die Macht, jeden Gelähmten, dessen er sich annimmt (ἐπιλαβόμενος), von seiner Ohnmacht zu befreien: er erlöst und entlässt ihn (ἀπέλυσε), wie der Paralytische (Mc. 2, Lc. 5) geheilt entlassen, die gelähmte Frau entlastet und gelöst wurde (ἐλύθη 13, 16): 3—4. Sie selbst müssen Zeugniss geben, dass der Sabbath sie nicht verhindern würde, einen Hausgenossen, sei es der Sohn oder ein Thier des Hauses (υἱὸν ἢ βοῦν), der in eine Cisterne (εἰς φρέαρ) gefallen wäre, alsbald daraus zu ziehen (ἀνασπάσαι): 5. So waren sie unfähig, sich dagegen zu vertheidigen (wie Lc. 13, 17). Wenn man Hausgenossen, sei es ein Kind des Hauses (υἱὸς), sei es ein Hausthier (βοῦς), erretten darf vor dem Untergang, dem Verlorensein in der „Tiefe“ (gleich dem Höllen-φρέαρ der Apoc 9, 1 f): dann darf man wohl auch einen presshaften Nicht-Hausgenossen „aus der Tiefe herausziehen“, erretten aus dem Verderben.

Die Parallele zwischen diesem durch Wassersucht gelähmten Mann (diesem neuen παραλυτικός 14, 1) und der durch Verkrümmung machtlos gewordenen Frau (13, 10) ist durchgreifend, im Gleichen wie im Ungleichen. Beide werden aufgerichtet (ἀνωρθώθη) und gelöst (ἀπελύθη, ἐλύθη) an einem Sabbath; die Judäa, filia Abraham in der Synagoge, der Mann (wohl zu merken) ausser der Synagoge, im Haus eines Gesetzmannes, wie der Gelähmte (Heide, Mc. 2, Lc. 5) im Hause des Gesetzmannes Petrus. Beidesmal Auflauern; bei der Frau offener Vorwurf mit schliesslicher Beschämung, bei dem Mann der stille Vorwurf, unter dem Schweigen der Beschämung (wie bei Mc. 3). Beidesmal wird die dem Juden erlaubte Barmherzigkeit gegen das liebe Vieh entgegengehalten, dort bei der von ihrem Bann zu lösenden Frau ὁ βοῦς αὐτοῦ ἢ ὁ ὄνος, wie sie von der Krippe gelöst werden, um zur Tränke zu kommen (ποτίζεσθαι), hier bei dem von seiner Paralyse zu entlastenden Mann ein βοῦς, der zum Brunnen geführt, darein gestürzt war und nun daraus erlöst wird. Beidesmal dasselbe Thier, aber in merkwürdig neuer Verbindung. Beidesmal derselbe Brunnen nebst einer Lösung; dort geht sie voran, hier folgt sie *). Zufällig wird auch bei der Frau, die so gekrümmt und gebückt ist, dass sie verschmachten möchte (μὴ δυναμένη παντελῶς ἀνακύψαι), an die Erquickung, das Tränken (ποτίζειν) gedacht; hier bei dem ὑδρωπικός daran, dass Einer in's Wasser, in die Tiefe des Brunnens (φρέαρ) gefallen, und daraus zu entlassen war.

*) Lc. 13, 15 f. ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης, καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; ταύτην δὲ θυγατέρα ... οὐκ ἔδει λυθῆναι τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

Lc. 14, 5: τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ [τοῦ ὕδατος] πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

Wie gewählt der Wechsel des Ausdruckes bei aller Gleichheit im Wesen: dort ἕκαστος ὑμῶν, hier τίς ὑμῶν; und am Schlusse: τῇ ἡμ. τοῦ σαββ., hier ἐν ἡμ.

Das ist überlegende Kunst, die Kunst einer und derselben Hand, die ganz dasselbe wunderbare Wohlthun, das Christus am Sabbath übt unter Durchbrechen der Sabbath-Satzung, nach zwei Seiten hin darstellen wollte. Es kann also gegenüber der Tochter Abrahams, der am Sabbath entlasteten Judäa (13, 10 ff.), hier nur ein Nicht-Kind Abrahams, der heidnische Mann gezeichnet sein. Was bei der Judaea contracta von selbst einleuchtete, soll bei dem Andern, als dem Gegenstück dazu, von diesem aus errathen werden.

Aber der Contrast ist bei aller Aehnlichkeit noch grösser, laut der ältesten Lesart (14, 5)' „υἱὸς" ἢ βοῦς! Freilich brachte man baldig die volle Parallele herein, die Lc. 13, 15 enthält, „ὄνος" ἢ βοῦς (Si L It pl. Vg.). Aber so gewiss υἱός hier das Ursprüngliche ist (laut B Δ A, maj. pl. e f Syr cur Ti 8): so treffend gestaltet sich die Parallele weiter. Bei der Judaea contracta, der filia Abraham, wurde das Haus-Thier (Ochs und Esel) entgegen gestellt der Tochter des Hauses, der Jüdin! Bei dem Gelähmten werden die Haus-Genossen entgegen gestellt („Kind und Rind") Wem? — Dem Nicht-Hausgenossen, also dem Menschen ausserhalb des jüdischen Hauses.

Dazu kommt ein weiterer merkwürdiger Umstand. Was geht der Lösung oder Erlösung der gepressten filia Abrahami voran? Es ist die Judaea, oder Israël unter einem andern Bilde; unter dem des Feigenbaumes war ja (von Mc. 11, 12 f.) Judaea sehr vernehmlich gezeichnet (Lc. 13, 6—9). Und in welchem Zusammenhang erscheint das Gegenstück (14, 1—6), der durch den Sabbathsbruch ge- und erlösete gelähmte Mann? Das alsbald nachfolgende Gleichniss sagt es so vernehmlich als möglich: die Heiden als ἀναπήρους καὶ χωλούς καὶ πτωχούς habe Chr. zur Erlösung berufen (11, 13—24)! Der durch Wassersucht Gepresste ist also einerseits der Gelähmte (Mc. 2, 1. 3, 1), anderseits einer derer, die nicht zum Tische im Hause Simon's zu gehören scheinen (Mc. 2, 16), aber die doch von Chr. dazu gerufen sind, gerade durch den Bruch des alten Gesetzes- oder Sabbath-Bannes! Als so Gelähmter und Kranker konnte er nicht zum Mahle mit Jesu kommen: geheilt von ihm vor dem Mahle (Mey.) ist er nun zu demselben zu kommen fähig geworden, ein Erster jener ganzen Classe von Krüppeln, die herzugerufen werden. So weithin reicht die künstliche Gruppirung und Gestaltung, so vernehmlich ist durch diese Parallelisirung ein Räthsel gegeben und nahegelegt; ist der Sinn davon auch diesmal erst jetzt wiedergefunden. Ein so bewusstes und mit poëtischer Wärme gepflegtes Lehrbild gibt Lc. auch hier, als der Erneuerer oder Erklärer der ursprünglichen Lehrschrift!

Mt. 12, 9—14

hat die bei Luc. sich findende treffliche neue Begründung des Rechts, am Sabbath Heil zu bringen, um so anziehender gefunden, als ja dabei von dem, bei Juden nicht verwehrten Mitleid mit dem armen Vieh,

τοῦ σαββ Beidesmal dieselbe Frageform: οὐ λύει καὶ ποτίζει; hier οὐκ ἀνασπάσει; Schon Schleiermacher p. 196 merkte den Rückblick von Lc. 14, 5 auf Lc. 13, 15: aber Meyer p. 388 erstickt auch hier Alles, oder merkt das Originale bei Lc. vor lauter Mtth.-Brille gar nicht, wie ja herkömmlich.

also vom Judenthum selbst aus argumentirt wurde. Nur „Ochs und Esel“ war ihm zu trivial (gerade desshalb hatte es der ursprüngliche Bildner gewählt); das fromme „Schaf“ (πρόβατον) ist oder sei eine würdigere Vergleichung mit dem auch am Sabbath zu errettenden Gottverehrer (Mt. 10, 5.). Auch schien das Ablösen von der Krippe zur Tränke (Lc. 13) zu gering; kräftiger zu erretten war das in die Grube (εἰς φρέαρ Lc. 14, hier εἰς βόθυνον) gefallene, wohlgefällige Thier (v. 11). So viel bot die Neuerung des Lc. zur Verbesserung des Hauptstückes; denn die beiden neuen Stücke des Lc. (13. 14) waren doch allzu offen nur eine Metamorphose des ursprünglichen (Mc. 3. Lc. 5), die für Chronik Suchende bedenklich wurde. Ohnehin konnte ja Mt. den Grundleitfaden nicht so weit verlassen, um die ganze Einschaltung des Pauliners dergestalt wieder zugeben, sondern nur das Anziehendste daraus in den alten Erzählungsgang einfügen, hier wie überall. Also blieb es bei Mc.' gelähmter Hand, die aus Lc.' Neuerungen nur im Einzelnen zu erweitern oder zu verbessern war.

9. „Und er gieng hinweg von dort“ (ἐκεῖθεν, Mt.' Lieblingswort), nämlich vom Aehren-Feld in die Stadt, „in die Synagoge“, scilicet an demselben Sabbath. So erst kämen die Vorgänger chronistisch zum Verständniss. Gab Mc. ein τοῖς σάββασιν vorher wie nachher, so konnte dies nicht bleiben, aber Lc. ἑτέρῳ σαββάτῳ verschlimmerte das Uebel, als wäre eine ganze Woche übersprungen. Nein, denkt der zweite Verbesserer, warum denn nicht an demselben Tag? So weit, als vom Feld in die Stadt, darf man ja am Sabbath gehen!

10. Lc. war mit der Erinnerung vorangegangen, dass die eine, die „rechte“ Hand gelähmt (ξηρά) war. Mt. (SiBCKCopt.) sagt danach: ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα (d. h. eine Hand) ἔχων ξηράν. Am Schlusse heisst es daher bei Mt. (13) „er reckte seine Hand aus, und sie ward hergestellt wie die andere“ (ὡς ἡ ἄλλη). — Folgte nun bei Mc.: „sie lauerten bei Seite auf ihn (παρετήρουν), ob er am Sabbath heilen werde (εἰ . . θεραπεύσει)“, so behielt das zwar auch Lc. (6, 7): aber, fragt der noch Bedächtigere: woran sah man das denn? Es müsste dann von „ihren Gedanken“ die Rede sein, die Lc. 13 einführte, Mc. aber hier nicht bot. Also direct und offen „fragten sie ihn, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen“ (εἰ . . ἔξεστιν θεραπεύειν), also das, was bei Mc. und bei Lc. Christus selbst spricht. Vergebens suchte Mt. den stummen Vorwurf durch solche Abkürzung der Vorgänger laut zu machen: denn woher wissen nur die Gegner, dass er jetzt heilen werde?

11. Nun folgt die Demonstration aus Lc. (13. 14) oder der Hinblick auf das liebe Vieh, oder vielmehr liebe Thier (πρόβατον), das am Ertrinken ist in der Grube, aber doch aus ihr aufgerichtet wird, auch am Sabbath. So anziehend dies für jeden Judenchristen sein mochte, aus jüdischem Brauche selbst deducirt zu sehen, dass der christliche Israëlit nichts Unerhörtes thue, wenn er auch am Sabbath wohlthut: so ist doch das kostbare Mc.-Wort: „ist's

erlaubt, Gutes zu thun oder Böses, zu retten oder zu tödten", dadurch zu Grunde gegangen, also gerade die principielle Begründung, die ratio rei, die auch in Form einer Suggestivfrage so durchschlagend ist! Wie ohnmächtig ist nun der Schluss: „also darf man am Sabbath Gutes thun". Weil es die Juden selbst thun (am Vieh), dürfen auch wir es (am Menschen)! Das Grosse und Scharfe bei Mc. ist durchweg verflacht von dem judenchristlichen Combinator der beiden Vorgänger.

Markion 11° · 19° (m. S. 155, 161) hat in beiden ersten Sabbathsheilungen des Lc. (6, 6 f. 13, 10 f.) mit Freude gesehn, wie hier der Christus des höhern Gottes den Sabbath des Sinnengottes zerstöre (Tert. c. 12), das alttestamentliche Gesetz, wie seine judenchristlichen Anhänger beschäme (Tert. c. 30). Von dem dritten Lc.-Stück 14, 1—6 schweigt Tert. wie auch von 7—11 (c. 31): möglich wäre es, dass Tertullian dies übersprungen habe, weil dieselben Gegenstände (6, 1—13. 10—5, 34. 6, 35. 22, 36) schon sonst erörtert werden (m. S. 161); möglich aber bleibt, dass Mk. in der dritten Sabbathsheilung (Lc. 14) des Guten zu Viel gesehen und sie beseitigt, Tert. also sie bei ihm gar nicht vorgefunden hat. Zwei Geschichten zur „destructio sabbathi et synagogae" genügten dem Gnostiker völlig.

Evang. Nazaraeorum (bei Hieronym. Comment. in Mt. XII, 13. Lib. II. Vol. VII. p. 77) folgte dem Zug der Spätern, die alten Lehrbilder zu prosaïsiren oder chronikmässig zu gestalten, um so mehr, als es dem steifen Judaïsmus daran lag, eine principielle destructio sabbathi abzuwehren. J. habe nicht so freiwillig, und wie von selbst, die Heilung (am Sabbath) vorgenommen, das Sabbathgesetz Israëls überschritten, sondern in einem ganz speciellen Nothfall, und auf's dringendste angefleht, von einem Manne, der sein Leben mit Handarbeit erhalten musste, wie z. B. ein Maurer. Hieron. berichtet aus jenem aramäisch geschriebenen Ev. der Nazaräer: „Jener Mann, der die dürre Hand hatte (aridam: ξηρόν Lc. Mt.), bat um Hülfe (auxilium petens) mit folgenden Worten: ich war ein Maurer (caementarius), der sich mit den Händen den Unterhalt suchte (manibus victum quaeritans); ich bitte dich, dass du mir sie herstellest (hier: ut mihi restituas „sanitatem"), damit ich nicht meine Speise elend erbetteln muss." Echt katholisch war es von Hieron., diesen geistlosesten Ausläufer des ursprünglichen Lehrbildes für höchstbedeutend zu halten, und daneben doch auch das Lehrbildliche, den geistigen Gehalt darin gut zu verstehen (S. oben)!

Just. Martyr fand das Aufrichten „der Gelähmten" im Ev. als Erfüllung von Jes. 35 sehr wichtig, aber die Specialität der Lähmung in der gelähmten Hand zu wenig vom A. T. vorgeschrieben, um daran Interesse zu haben. — Logos-Ev. 5, 1—11. Der Lahme am Teiche Bethesda. Aehnlich wie Justin verschmähte auch der Logos-Lehrer nach Jo. sowol diese Specialität, als die andern von Lc. (cp. 13. 14) eingeführten. Zur Hauptquelle zurückkehrend, erkennt er sofort die Bedeutung dieser Heilung (Mc. 3, 1 f.), wie des ganzen Lehrtheils bei ihm (2, 1—3, 5), der mit dem Gelähmten beginnt, mit der Heilung eines Gelähmten am Sabbath schliesst, auch durchgängig das altjüdische Wesen überschritten und überwunden zeigt. Daher

die Zusammenfassung beider Geschichten in die Eine. Der Jahre lang Gelähmte (Mc. 2. Lc. 5. Apg. 3. 8. 9. 14) suchte vergeblich an dem „Gnaden-Ort“*) (d. h. bei Jerusalem selbst) Hülfe, gleich andern Blinden, Lahmen (Lc. 14) und „Verdorrten“ (ξηρῶν! Lc. 6. Mc. 3), fand sie aber erst durch Christus' Wort: „stehe auf, nimm dein Bett und gehe hin“ (Mc. 2)! Da das aber am Sabbath war (Mc. 3. Joh. 5, 9): so erhob sich darüber die Discussion zwischen dem Christus der Gemeinde und dem Judaïsmus (Jo. 5, 10 ff.). Eine sprechende Bestätigung davon, dass Geistvollere noch in Mitte des zweiten Jahrhunderts das klare Bewusstsein über den Lehr-Sinn des ursprünglichen Evangelien-Buches hatten, liegt in dieser, selbst bis auf's Wort (ἆρον τὸν κράβακτόν σου) zutreffenden Zusammenfassung vom Anfang und vom Schluss des überjüdischen Lehrtheils bei Mc. in Ein Bild, also neues Bild (s. ob. S. 127. 143).

Schluss des zweiten Theiles.

3, 6.

Der natürliche Erfolg von Christus' Heilwirken am Sabbath, von dieser Zerstörung des alten Satzungswesens ist der tödtliche Hass der Gegner solcher Freiheit! Die Orthodoxen (Pharisäer) wie die Römlinge (die Herodianer) waren gleich ergrimmt über den und jeden Lehrer in Israël, der alle Autorität zerstöre. Die beiden entgegengesetzten Parteien des Judenthums, die National-Radicalen (οἱ φαρισαῖοι) und die Kaiserlich-Servilen (οἱ ἡρωδιανοί) sind einig darüber, den Christus der freien, oder Geistes-Gemeinde in den Tod zu bringen; „sie machten Anschlag, ihn zu vernichten (ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν)“. Treffend steht dies am Schluss des Lehrtheils, der den Fortschritt des Christenthums oder Christi über das jüdische Lehr- und Satzungswesen enthält. Es will sagen oder lehren, dass und warum das Christenthum, ob seines Hinausgehens über die alte Autorität, von jeher auf den Tod verfolgt worden ist. Die fanatischen, geistig geschlagenen Juden waren die Triebfedern, die Römer und Römlinge (die Herodianer im evangelischen Rahmen) waren die verbündeten Todtschläger. So ist es in der alten Zeit immer gewesen. Die Judaïsten (auch die christlicher Form, diese Pharisäer von Mc. 2, 16) haben den kühnen Mann, der im Namen Jesu den alten Synagogen- und Gesetzesbann durchbrach, auch auf den Tod gefasst und verfolgt (Apg. 14, 19 ff), und die Römer thaten das Ihrige dazu. Selbst noch so viel später, wie 167 u. Z., war es so beim Martyrium Polycarp's, wo die Juden die aufhetzenden Ankläger machten, die Römer (wie hier οἱ ἡρωδιανοί) von ihnen aufgesta-

*) Βηθεσδά i. e. בֵּית־חֶסְדָּא i. e. Haus der Gnade.

chelt, den Mord begingen (Rel. Jes. S. 18). Mc. denkt nicht daran, auch hier nicht, eine einzelne Geschichte zu erzählen. Er spricht am rechten Orte den animus der beiden Todfeinde aus, der erst schliesslich, in der Passion (Mc. cp. 14—15) seine Erfüllung findet.

Lc. 6, 11 findet so allgemeine Bemerkung für eine Chronik unerträglich. Sie verlangt das Specielle, dass die wüthend gewordenen Gegner sich besprechen, was sie ihm wohl anthun sollten (τί ἂν ποιήσειαν τῷ 'I.). Ein Todesanschlag aber sei viel später erst gefolgt (Lc. 23, 1 Mc. 14, 1), und was haben für Prosaïker hier schon „Herodianer" zu thun? Mit Recht strich er Beides, da er Das prosaïsch fasste, was Mc' Bild vom ganzen Leben sagte. Weiterhin lässt es Lc. in seiner Parallelen einfach beim „Beschämtwerden", oder Nichts zu sagen wissen (Lc. 13, 17. 14, 6). — Mt. 12, 14 bleibt bei Mc., beim Rathschlag, den Unerträglichen zu vernichten (ὅπως ἀπολέσωσιν αὐτόν). Aber wie Lc. auf Chronik ausgehend, lässt Mt. gleich ihm „die Herodianer" weg, da sie vorher nicht speciell angegriffen seien. — Log.-Ev. 5, 10 ff. führt den tödtlichen Grimm des alten Judenthums (der Finsterniss) gegen das Leben gebende Licht-Princip (Mc. 2. 3) ob seiner That am Sabbath zu einer längern Disputation aus, wie die Mose-Prophetie den Widerstreit des Satan gegen Michaël (Apoc. 11, 5 ff.) zu längerer Disputation ausgeführt hat (Hdb. Apokr. III).

Dritter Theil des Wirkens.

Die Stiftung einer neuen Gottesgemeinde.

3, 7—4, 34.

Indem Christus in jeder Beziehung, durch That und Wort, über die jüdische Schranke hinausgegangen ist (2, 1—3, 6), begründet er eine neue Gottesgemeinde an der Stelle der alten in drei Stufen. 1) Dem immer mehr und störender angewachsenen Anhang aus Israël und dem Heidengebiet (3, 7—12) gibt er innere Ordnung durch Auserlesen eines engern Kreises, aus dem er 12 Gehülfen aussondert zur Leitung des ganzen Anhanges, auf dem Auferstehungsberg, an der Stelle des h. Berges des alten Bundes (13—19). 2) Die grosse Gemeinde, die sich zur Erfüllung von Gottes Willen um ihn schaart, scheidet er von der Fleischesverwandtschaft aus, die so wahnvoll über sein Wirken ist, wie die jüdische Volksgenossenschaft war, diese nur noch feindlicher (19—35). Und 3) führt er die Menge der um ihn Geschaarten, die noch sinnenbefangen ist, in der entsprechenden sinnbildlichen Lehrform ein in das Geheimniss des Reiches Gottes, dass es ein Geistes-Reich Gottes sei (4, 1—34).

Erster Act.

Die Aussonderung der Zwölf für die ganze zuströmende Anhänger-Menge 3, 7—19.

Und Jesus mit seinen Jüngern zog sich zurück an das Meer, und nachfolgte ihm eine zahlreiche Menge von Galiläa und von Judäa, auch von Jerusalem, und von Idumäa und Peräa. Auch um Tyrus und Sidon, eine zahlreiche Menge, hörend, was Alles er wirkte, kamen zu ihm. Und er sprach zu seinen Jüngern, es solle ein Schifflein für ihn bereit stehen des Haufens wegen, dass sie ihn nicht drängten. 7 8 9

(Denn Viele hat er geheilt, also, dass sie ihn überfielen, um ihn zu berühren, so Viele nur Plage hatten; und die unsaubern Geister, sobald sie ihn erblickten, fielen ihn an und schrieen sprechend: du bist der Sohn Gottes! Und viel bedrohete er sie, dass sie ihn nicht offenbar machten.) 10 11 12

Und er steigt auf Den Berg (τὸ ὄρος), und ruft die herbei, welche er selbst gewollt hat; und sie gingen hin zu ihm. Und er stiftete Zwölf, damit sie seine Gehülfen seien und damit er sie aussende, Herolde zu sein und Macht zu haben, auszutreiben die Götzengeister. 13 14 15

Und er stiftete d i e *Zwölf:* 16

— nämlich er gab dem Simon einen Zunamen — den Petrus,
Und den Jakobus, des Zebedäus Sohn, 17
und den Johannes, des Jacobus Bruder
— und er gab ihnen Zunamen, Boanē R'ges, d. h. Donnersöhne —
Und den Andreas und den Philippus, 18
und den Bar-Tolomäus und den Matthäus,
und den Thomas und den Jakobus, des Alphäus Sohn,
und den Thaddäus und den Simon den Kananäus,
Und den Judas Iskarioth, der ihn auch überliefert hat. 19

Zweiter Act.

Die Ausscheidung der Gottesgemeinde Jesu von der wahnvollen Bluts-Verwandtschaft 3, 19—35.

Und er kommt nach Haus, und zusammenkommt abermals (πάλιν) ein Haufe, dass sie nicht im Stande waren, auch nur Mahlzeit zu halten. Und da es gehört hatten seine Haus-Angehörigen, 20 f 21

(οἱ παρ' αὐτοι) gingen sie aus, ihn zu greifen: denn sie sagten: er ist von Sinnen gekommen:

22 *(Auch die Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabkamen, sagten: „einen Haus-Götzen hat er", und „in dem Oberhaupt der* 23 *Götzengeister vertreibt er die Götzengeister!" Und da er sie herbeigerufen hatte, sprach er in Sinnbildern zu ihnen: „Wie* 24 *ist Satanas im Stande, den Satan auszutreiben? Und so ein Königreich in sich getheilt ist, vermag nicht zu bestehen ein* 25 *solches Königreich: und so ein Haus in sich zertheilt ist, wird* 26 *nicht im Stande sein ein solches Haus zu bestehen. Und wenn Satanas sich erhoben hat gegen sich und zertheilt ist, vermag* 27 *er nicht zu bestehen, sondern ist am Letzten. Dahingegen vermag Keiner in das Haus des Starken einbrechend seine Habe zu plündern, hat er nicht zuerst den Starken gefesselt: so-* 28 *dann wird er dessen Haus plündern. — Wahrlich ich sage euch: es werden nachgelassen werden den Söhnen der Menschen alle Vergehungen, auch die Schmähungen, so viel sie schmähen* 29 *mögen: wer aber den heiligen Geist schmäht, der hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern ist schuldig ewiger Vergehung!" —* 30 *Das, weil sie sagten: er hat einen unreinen Geist!*

31 *Und es kommt seine Mutter, und seine Brüder, und aussen* 32 *stehen bleibend entsendeten sie zu ihm, und riefen ihn. Und es sass der Haufe nach ihm zu. Und man spricht zu ihm: Siehe,* 33 *deine Mutter, und deine Brüder suchen dich draussen! Und ihnen antwortend spricht er: Wer ist meine Mutter und meine Brü-* 34 *der? Und umschauend auf die um ihn im Kreise sich Lagernden* 35 *spricht er: Sieh' meine Mutter und meine Brüder! Denn Wer immer thut den Willen Gottes, Der ist mein Bruder, und eine Schwester und eine Mutter!*

Dritter Act.

Die Einführung der noch sinnenbefangenen Anhängermenge in das Geheimniss des Geistes-Reiches Gottes 4, 1—34.

1 *Und wiederum (πάλιν) hob er an zu lehren am Meere, und es versammelt sich zu ihm ein Haufe grösster Zahl, daher er in ein Schiff eintrat und sich niedersetzte im Meere; und der ganze* 2 *Haufe war nach dem Meere zu, auf dem Lande. Und er lehrte sie Vieles in Sinnbildern, und sprach zu ihnen in seiner Lehre:*

Höret! Siehe! Es ging der Säemann aus zu säen. Und indem 3 f
er säete fiel das Eine dem Weg entlang, und es kamen die Vögel
und frassen es. Und ein Anderes fiel auf das Steinigte, wo es 5
nicht viel Land hatte: und sofort ging es auf, weil ihm Tiefe des
Landes fehlte; und als die Sonne aufgegangen war, brannte es und 6
weil es nicht Wurzel hatte, verdorrte es. Und ein Anderes fiel in 7
die Disteln, und es stiegen auf die Disteln und erstickten es, und
es gab nicht Frucht. Und andere fielen in das gute Land, und 8
sie gaben Frucht, die aufstieg und zunahm; und brachten je 30,
und je 60 *und je* 100. *Und er sprach: Wer Ohr hat zu hören,* 9
der höre!

(Und als er gekommen war allein zu sein: fragten ihn 10
seine Genossen (οἱ περὶ αὐτόν) sammt den Zwölfen um die Sinn-
bilder. Und er sprach zu ihnen: Euch ist verliehen das Ge- 11
heimniss vom Reiche Gottes; Jenen aber, die draussen sind, 12
kommt Alles in Sinnbildern: „auf dass sie wohl blicken, doch nicht
sehen, und wohl hören, doch nicht verstehen, damit sie nicht um-
kehren und Vergebung erhalten.“ —

Und er spricht zu ihnen: ihr wisset nicht dies Sinnbild? 13
Wie wollt ihr denn alle die Sinnbilder verstehen?

„Der Säemann“: das Wort säet er! — Das aber sind 14
die „an dem Wege!“ Wo irgend das Wort gesäet wird und 15
wann sie es gesäet haben: sofort kommt der Satan und nimmt
hinweg das Wort, das in ihnen gesäet war. — Und das glei- 16
cherweise sind die „auf das Steinigte“ Gesäeten: welche, so-
bald sie das Wort gehört haben, es sofort mit Freuden auf-
nehmen; doch sie haben keine Wurzeln in sich, sondern sind 17
wetterwendisch; wenn weiterhin eine Bedrängniss oder eine
Verfolgung kommt des Wortes wegen, nehmen sie sofort An-
stoss. — Und andere sind die „auf die Dornen“ Gesäeten. 18
Dieses sind, Die gehört haben das Wort: und die Sorgen der 19
Welt und der Betrug des Reichthums erstickt das Wort, und
die sonstigen Begierden, die eingehn; und ohne Frucht bleibt
es. — Und jenes sind die „auf das gute Land“ Gesäeten: 20
welche das Wort h ö r e n u n d a u f n e h m e n! Und sie
bringen Frucht je 30, *je* 60, *je* 100. —

Und er spricht zu ihnen: Ist etwa die Kerze dazu da, unter 21

den Scheffel oder unter die Schlafbank gesetzt zu werden?
22 *Nicht dazu, dass sie auf den Leuchter gesetzt werde? Es gibt ja nichts Verborgenes als dazu, dass es offenbar werde; und nichts Verstecktes gab es, ausser dazu, dass es an's*
23 *Offene komme. Wer Ohr hat zu hören, der höre!*

24 *Und er sprach zu ihnen: Blicket, was ihr höret! Mit welchem Mass ihr messet, mit dem wird man auch messen, und*
25 *euch noch zugeben. Denn wer hat, dem gibt man, und wer nicht hat, von dem nimmt man, was er hat!)*

26 *Und er sprach: So verhält es sich mit dem Reiche Gottes!*
27 *Wie ein Mensch den Samen auf das Land brachte; und er schläft und wacht Nacht und Tag, und der Schoss wächst und nimmt*
28 *zu, ohne dass er selbst es weiss. Von selbst bringt das Land Frucht,*
29 *zuerst einen Halm, dann eine Ähre, dann? Voller Weizen in der Ähre! Wann es aber gestattet die Frucht: sofort sendet er die Sichel aus; denn die Ernte hat sich eingestellt.*

30 *Und er sprach: Wie sollen wir das Reich Gottes vergleichen,*
31 *oder in welchem Sinnbild es vorlegen? Wie einem Senfkorn, welches, wann gesät auf's Land, ein kleineres als alle Samen für das*
32 *Land, dann, sobald es gesät ist, aufgeht und ein grösseres wird als alle Gewächse, und grosse Zweige bringt, so dass unter seinem Schatten vermögen die Vögel des* H i m m e l s *Hütte zu haben.*

S c h l u s s.

33 *Und in solchen Sinnbildern in Menge redete er ihnen das*
34 *Wort, sowie sie es zu hören vermochten: ausser Sinnbild aber redete er nicht zu ihnen; im Stillen aber lösete er seinen Jüngern Alles.*

7 „πρὸς“ τὴν θάλασσαν Si B: ┐ „εἰς“ τ. θ. H. P (D nach It „ad“) Ti 8. — 6 καὶ περὶ Τύρον Si B It p: ┐ κ. „οἱ“ περὶ Τύ. A Byz. Itp vg. — ἀκούοντες Si BΔ It pl. ┐ ἀκούσαντες CLA pl. — ἐποίει Si CΔ It. ┐: ποιεῖ BL. — 9 πλοιάριον ┐: . . άρια B. — 11 ἐθεώρουν . . . προςέπιπτον . . ἔκραζον Si BC: ┐ ἐθεώρει . . πτεν . . ζεν ABz. — λέγοντα BCLΔ ┐: λέγοντες Si pc. — 12 μὴ αὐτὸν φανερόν Si BCΔ It p: ┐ μὴ φαν. αὐτόν LA pl. (nach Mt. 12, 16): + Sciebant enim eum Christum esse C It pl aus Mc. 1, 34 Lc. 4, 41. — 13 καὶ ἀπῆλθον BL It ┐: „οἱ δὲ“ ἀπῆλ. Si CA. — 14 δώδεκα LA It vg. ┐: + οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (aus Lc. 6, 31) Si BΔC. — 15 καὶ ἔχειν ἐξουσίαν, ἐκβάλλειν Si BCLΔ cop: ┐ κ. ἔχ. ἐξουσίαν „θεραπεύειν τὰς νόσους, καὶ“ ἐκβάλλειν It AByz. Der Zusatz ist aus Mt, 10, 1 nach Mc. 6, 12: + et circumeuntes praedicarent evangelium, It pl: nach Mc. 6, 12. — 16 Καὶ ἐποίησεν τοὺς ιβ′ καὶ ἐπέθηκεν Si BCΔ: ┐ „καὶ ἐπέθ. (om. καὶ

ἔκοι. τοὺς ιβ') It Vg LA:: „πρῶτον Σίμωνα“ καὶ ἐπεθ. 4 min. aus Mt. — τῷ Σίμωνι „ὄνομα“ Πέτρον Si B It p: ˥ „ὄνομα“ τῷ Σίμ. Πέτρον ABy. It pl. — 17 ὀνόματα Si ˥: ὄνομα B pc. — Βοανηργές (richtiger abgetheilt: Βοανη-Ργές) Si BCLΔ: ˥ Βοανεργ. — 18 Ματθαῖον Si CLΔ: ˥ Μαθθ. B (Si bei Mt. 9, 9. 10, 2) Ti 8 — Θαδδαῖον Si B ˥: It p Λεββαῖον (nach Mt.), — Καναναῖον Si CLΔ It: ˥ Κανανίτην Byz. (nach Mt.). — 19 Ἰςκαριώθ Si B It pl (Scarioth): ˥ Ἰςκαριώτην AByz. vg ed.

20 ἔρχεται Si B It. p cop: ˥ ἔρχονται CLΔ It pl. — 21 ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν ˥ Si B mit allen griechischen Handschriften (ausser D, d. h. mit allen Handschriften der griechischen Kirche) und Syr. Aeth. Cop., auch It p. (l δ) und vg codd. u. ed. Dabei übersetzen οἱ παρ' αὐτοῦ l δ vg cop „sui“, a bei 2, 28 „qui ab eo“, Syr. Aeth „cognati eius“, nur mm. gat: „discipuli sui“, Engl. „his friends“: κρατῆσαι mit detinere, Engl. lay hold on him. Dagegen It pl (mit D, dem Übersetzer der Itala in's Griechische) und Goth. „cum audissent de eo (περὶ αὐτοῦ) scribae et ceteri (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποί) exierunt detinere eum“. So D f g. 1. 2. ff. 2. i. q, desgl. a (bei 3, 21) b und e c mit geringer Variation. Der „Verwandten“ Wahn sollte beseitigt werden. — ἔλεγον γὰρ, ὅτι ἐξέστη: ˥ Si B mit allen Griechen (ausser D und 13. 69. 346) Syr. Cop. Aeth. It p Vg. Dabei übersetzen ὅτι ἐξέστη vg f g 2 „in furorem versus est“ g 1 „demens factus est“ a bei 2, 28 (oben) „extitit mente“ Engl: he is beside himself. Dagegen c d ff 2 i q und a (bei 3, 21): dicebant enim, quoniam exentiat (exsentiat) eos: er bringt sie um die Sinne! Danach D und die 3 min.: ὅτι ἐξέσταται oder ἐξίσταται αὐτούς! Ferner gibt a zwar „extitit mente“ aber bei 2, 28, abgetrennt von den Verwandten, om. c endlich das Ganze von ὅτι ἐξέστη bis v. 22 .. καταβάντες ἔλεγον, lassen also die Verwandten und den Vorwurf weg, und einfach „die Schriftgelehrten und Andere ihn greifen, da sie sagten: er hat den Beelzebul“! Lauter Versuche lateinischer Mönche, das Scandalon für die Jungfrau-Mutter zu beseitigen. — 22 Βεελζεβοὺλ bei Mc. Si CLΔA mit allen Griechen und Übersetzern (B mit dem Schreibfehler Βεεζεβοὺλ, It p. belz. oder behelz.) ˥: g 2 beelzebup. Bei Lc. 11, 15. 18. 19 einstimmig ... βοὺλ (Si B mit dem Schreibf. Βεεζεβ-, L: Βελζ.). Bei Mt. 10, 24. 12, 24. 27 alle Griechen ... βοὺλ. (Si B mit ihrem Βεεζ. L. Βελζ.). Dagegen vg (nebst c. m. Sax.) Syr. u. Pers Βεελζεβού„β“. — 26 δυνήσεται Si B: ˥ δύναται. — σταθῆναι Si CΔ ˥: στῆναι BL. — ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι Si BL: ˥ στ. ἡ οἰ. ἐκ. 26 ἐμερίσθη „καὶ“ οὐ δύναται Si BCL: ˥ „καὶ“ ἐμερ. (oder μεμέρισται) οὐ δύν. — στῆναι Si BCL: ˥ σταθῆναι — 27 ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς Si BCL (It p: nemo „autem“ potest): ˥ οὐδεὶς δύναται AByz It pl. — „εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ“ εἰςελθὼν τὰ σκεύη „αὐτοῦ“ διαρπάσαι Si BCΔ: ˥ τὰ σκεύη „τοῦ ἰσχυροῦ“ εἰςελθ. „εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ“ διαρπ. — 28 τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων „τὰ ἁμαρτήματα“ Si BCL It p: ˥ „τὰ ἁμαρτ.“ τοῖς υἱ. τ. ἀ. — ὅσα Si BΔ It p (quaecunque): ˥ ὅσας. — 29 ἔσται Si LΔ It pl: ˥ ἐστίν BC It p. — αἰωνίου „ἁμαρτήματος“ Si BLΔ It (delicti, peccati) cop: ˥ αἰω. „κρίσεως“ A Byz. vg tol. — 31 καὶ ἔρχ. Si BCLΔ It: ˥ ἔρχ. „οὖν“ (gute Exegese) A Byz. — ἔρχεται Si It pl: ˥ ἔρχονται BCLΔ vg. — στήκοντες BCΔ: ˥ ἑστῶτες: στάντες Si (D ἑστηκότες frei nach Lat.). — καλοῦντες αὐτόν Si B CL: ˥ „φωνοῦντες“ αὐτ. Byz. pl. (A ζητοῦντες nach v. 32: Δ om). — 32 περὶ

αὐτὸν ὄχλος BCLΔ It p: ⌉ ὄχλ, „περὶ αὐ.“ (Si: „πρὸς“ αὐ. ὄχλ. aus v. 31, ähnlich a D). — καὶ λέγουσιν Si B: ⌉ εἶπον δὲ. — ἡ μήτ. καὶ οἱ ἀδελφοί σου Si BCLΔ It p. Vg (= Lc. u. Mt.) ⌉: + „καὶ αἱ ἀδελφαί σου“ A Byz. It pl. (Ti 8). Zusatz aus v. 35. — 33 „καὶ“ οἱ ἀδελφοί Si B It p: ⌉ „ἤ“ οἱ ἀδ. — 34 κύκλῳ nach τοὺς περί αὐτόν Si BCL: ⌉ vor τούς.. — 35 καὶ ἀδελφή Si B It p: ⌉ + „μου“ C vg.

IV, 1 συνάγεται Si BLΔ: ⌉ συνήχθη It vg (Mt.) — πλοῖον Si BCL: ⌉ „τὸ“ πλ. ΔA. — ἐμβάντος nach εἰς πλ. Si B: ⌉ vorher. — ἐν τῇ θαλάσσῃ Si B mit allen Griechen, Vg ⌉: D πέραν θαλάσσης nach It (q) „super mare“ (It pl: circa, ad, proxime litus). — ἦσαν Si BCΔ d (erant): ⌉ ἦν A It pl (erat, sedebat, stabat). — 3 σπεῖραι Si B d seminare): ⌉ „τοῦ“ σπ. CLΔ It pl (ad seminandum). — 4 πετεινά Si B It pl vg cod: ⌉ + τοῦ οὐρανοῦ It p (nach Lc. 9, 5). — 5 Καὶ ἄλλο Si B It p cop: ⌉ ἄλλο „δὲ“ A It pl. vg. — τὸ πετρῶδες B L ct (i vg: super petrosam terram): ⌉ τὰ πετρώδη Si It pl (super petrosa loca) D. — 6 ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος Si B It pl: ⌉ ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος A It p nach Mt. 13, 6. — εἰς τὰς ἀκάνθ. Si B pl: ⌉ εἰς ἀκάνθας. — 8 καὶ ἄλλα Si BCL: ⌉ καὶ ἄλλο nach v. 5. — αὐξανόμενον CLΔ (. . όμενα, Versehn nach ἀναβαίνοντα Si u. B): ⌉ αὐξάνοντα (intransitiv wie gewöhnlich: Mt. 6, 28 Lc. 1, 80.). — ἔφερεν BL It ⌉: ἔφερον Si C. — εἰς λ′ εἰς ξ′ εἰς ρ′ Si CΔ (BL: εις . εν . εν): εν . εν . εν ohne alle Lesezeichen ADC[a]: ἐν . . ἐν . . ἐν die mit Lesezeichen versehenen Uncialen EFGHKMΠ: ἓν . . ἓν . . ἓν verstand It (unum, aliud) Syr. u. Vg. nach Mt ὃ μέν. — 9 καὶ ἔλεγεν Si B mit It Vg Syr Cop: ⌉ + αὐτοῖς pc min. — ὃς ἔχει Si BCΔ: ⌉ ὁ ἔχων LA Byz. (nach Apoc. cp. 2—3, Lc. u. Mt). — 10 καὶ ὅτε Si B It: ⌉ ὅτε „δέ“ A Byz. — ἠρώτουν Si C (. . ώτων BL): ⌉ ἠρώτησαν. — οἱ περί αὐτὸν σὺν τοῖς ιβ′ Si BCΔA ct ⌉. Die Lateiner unterdrücken „die Genossen“ mit den Zwölf: Vg „duodecim circa eum“ It pl (a b c d D) „discipuli eius“. — τὰς παραβολάς Si BC LΔ vg cod.: ⌉ τὴν παραβολήν A ct. nach Lc. (It pl. D: τίς ἡ παραβ. ganz nach Lc.). — 11 δέδοται Si BL (A): ⌉ + „γνῶναι“ Δ It pl vg nach Lc. u. Mt. — τὰ πάντα BCLΔA ⌉: πάντα Si KΠ pc (ed Tisch 8): om It pl nach Lc. Mt. — 12 ἀφεθῇ αὐτοῖς· Si BCL b: ⌉ + „τὰ ἁμαρτήματα“ ΔA It pl vg. — 15 αἴρει BL pl ⌉: ἁρπάζει Si CΔ (Mt): D αφερεί d. h. ἀφαιρεῖ frei nach It „aufert.“ — ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς Si CLΔ c (oder εἰς αὐτοὺς B min): ⌉ ἐν „ταῖς καρδίαις“ αὐτῶν It pl. vg. (A nach Lc. „von“ ihrem Herzen). — 16 ὁμοίως εἰσιν Si CL: ⌉ εἰσὶν ὁμοίως BA. — 18 „ἄλλοι“ εἰσιν οἱ Si BCL It pl. cop: ⌉ „οὗτοι“ εἰσιν οἱ. — „ἐπὶ“ τὰς ἀκάνθας Si CΔ cop: ⌉ εἰς τ. ἀκ. wie v. 7 (Lc Mt). — ἀκούσαντες Si BCL (Lc.): ⌉ ἀκούοντες A It pl. (Mt). — 19 αἰῶνος Si BC ct It: ⌉ + τούτου A Byz. — ἀπάτη Si ct ⌉ ἀγάπη Δ, deceptio aut dilectio δ. — „συνπνίγει“ τὸν λόγον, καὶ αἱ περὶ (Si παρὰ Si[c] περί) τὰ λοιπά ἐπιθυμίαι εἰςπορευόμεναι: so Si allein: It pl om αἱ περὶ τ. λ. ἐπιθ.: ⌉ BLΔA Byz. ct: καὶ αἱ . . . . ἐπιθ. εἰςπορ. „συνπνίγουσιν“ τὸν λόγον. — 20 ἐκεῖνοι Si BCLΔ: ⌉ „οὗτοι“ A By. It vg (nach Lc Mt). — εν . . εν . . εν . . Si D (BC εν einmal, om ἐν . εν): ἐν die Uncialen mit Lesezeichen, auch L (wie bei v. 8): ἓν verstanden It vg cop. — 21 καὶ ἔλεγεν „αὐτοῖς“ einstimmig (3 min om. αὐτοῖς). — ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆναι ἤ . . .; οὐχ ἵνα . . . τεθῇ; Sin unus: ⌉ „ἵνα“ ὑπὸ τ. μοδ. τεθῇ, ἤ . . ἵνα ἐπιτεθῇ. — 22 ἐὰν μὴ „ἵνα“ Si BΔ (it., om ἵνα CLA): ⌉ „ὃ“

ἐὰν μή. — ἔλθῃ vor εἰς φανερόν Si CLΔ: ⌝ nachher A It vg (Lc): B φανερωθῇ. — 24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς einstimmig. — 26 καὶ ἔλεγεν einstimmig ohne αὐτοῖς. — ὡς ἄνθρωπος Si BLΔ: ⌝ ὡς „ἐὰν“ ἄνθρ. A pl. — 28 αὐτομάτη Si BC: ⌝ + γάρ Δ It. — πλήρης σῖτος B (= πληρες σιτον C u. πληρης σιτον min.) als neuer Satz: auch von D nach It plenum frumentum getroffen: ⌝ πλήρη σῖτον Si LΔ (wahrscheinlich aus om ς vor σιτ.). — 30 καὶ ἔλεγεν einstimmig ohne αὐτοῖς (ausser Si u. 69). — πῶς Si ct: ⌝ τίνι (Lc.) A Byz. ἐν τίνι Si ct: ⌝ ἐν ποίᾳ A pl. — παραβολῇ „θῶμεν“ Si ct: ⌝ παραβ. „παραβάλωμεν“. — 32 κόκκῳ Si BΔ: κόκκον CL. — μικρότερον ὂν Si BL: ⌝ μικρότερος.

I. Der Zusammenhang des Ganzen (3, 7—4, 34).

A. Der Gang der Erzählung. Ein erstes Geschichtsbild 7—19 zeigt, wie die Verfolgung Christi auf den Tod (3, 6) wohl zu einem Rückzug, so aber zu einem Triumphzug führt. Es scharen sich die Anhänger zu ihm aus ganz Palästina, und selbst Heiden von Phönicien her. Ja, in solchen Massen drängen sie sich an ihn, dass an ein geordnetes Wirken nicht mehr zu denken ist, und auf einen Rückzug auch davor zu denken wäre: 7—9. (Denn man stürzte nur so mit den Kranken auf ihn zu, und im Besondern erregten die Götzengeister in ihrem Losfahren auf das Haupt der Heidengemeinde, auf den Gottessohn, den sie ausschrieen, einen wahren Heiden- oder Höllenlärm; wer kann dabei in Ruhe wirken? 10—12.) Zur Abhülfe davon besteigt der Auferstandene den heiligen Berg, und gliedert den grossen Anhang, indem er zwei näherstehende Kreise erliest; zunächst einen weitern, eigenster Wahl (οὓς ἤθελεν αὐτός); und aus diesem stiftet oder instituirt er (ἐποίησεν) Zwölf, die ihm Gehülfen sein sollen (ἵνα μετ' αὐτοῦ ὦσιν), später auch die Bestimmung erhalten mögen (καὶ ἵνα ἀπνοτέλλῃ αὐτούς), auszugehn in die Welt, um zu verkündigen und die Dämonen zu vertreiben (was Mc. später 6, 7—13 zur Ausführung bringt.) Für jetzt also seien die 12 die Gehülfen Jesu, bestimmt zur Ordnung für den ganzen grossen Anhang, aus Israël und dem Heidenlande. (Die Bestimmung des erlesenen weitern Kreises eigenster Wahl überlässt Mc. ganz der Zukunft.) Unter diesen 12 sind 3 an der Spitze, mit Ehren-Namen, denen sie Ehre machen sollen. Die 12 überhaupt sollen nicht vergessen, dass der Verrath an Christus in ihrer eignen Mitte, der 12te der Verräther ist! (13—19.) Die Ordnung für die ganze Anhänger-Menge aus Israël und von Heiden ist somit hergestellt, auf dem h. Berge, Mose ähnlich (13).

II. Von diesem Berg des Neuen Bundes geht es zurück nach der Jünger-Heimat, dem messianischen Sitze Jesu. Die Rückkehr dahin

ruft wiederum (πάλιν, also zum dritten Male) einem gewaltigen Andrang der heilsbegierigen Menge (wie 1, 33, 2, 4), der sich dahin steigert, dass weder er noch die Leute zum „Essen" kommen können, was freilich für einen Juden oder jeden Sinnenmenschen unerhört ist. Von solchem Thun Jesu von Nazareth (1, 9) haben seine Familien-Angehörigen (οἱ παρ' αὐτοῦ) gehört, und meinen, dieser ihr Sohn und Bruder sei nicht recht bei Sinnen, ausser sich gekommen, exstatisch oder verrückt (λέγοντες, ὅτι ἐξέστη), wesshalb sie glauben, ihn in Gewahrsam nehmen zu müssen (κρατῆσαι αὐτόν). Dazu kommen sie heraus von ihrem und Jesu Nazareth (19—21).

(Während sie auf dem Weg nach Kapharnaum sind, um das Vorhaben ihrer Verblendung über Jesu göttlichen Beruf auszuführen, sind auch andere Blutsverwandte Jesu, die Volksgenossen, die Gesetzesmänner von Jerusalem gekommen, mit ähnlichem Verdacht, nur noch finstererem. Wohl treibe er Teufel oder Dämonen aus, aber sicher nur als Magus, im Bund mit dem Teufel, dem Obersten der Dämonen! Aber herbei, ihr Ankläger aus Jerusalem! Ist denn nicht diese Verdächtigung durchaus zurückzuweisen? Sie ist 1) ganz unverständig: als wenn ein Haus oder Reich bestehen könnte, wenn es in sich selbst zerfallen ist, und 2) auch ganz unverzeihlich: denn wer das Beste und Reinste auf Teufelsstiftung ansehen kann, hat sich davon getrennt für immer, und macht sich ewiger Sünde schuldig! Das, fügt Mc. hinzu, sei ihnen für ihre Anklage in parenthesi gesagt: 22—39.)

Während dieser Zwischenverhandlung sind die Hausgenossen (οἱ παρ' αὐτοῦ), die damals lebten und auf J. eine Macht ausüben konnten, von Nazareth herbeigekommen, nämlich die Mutter und die Brüder (ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί). Sie finden ihn umgeben von der grossen Menge. Greifen (κρατῆσαι) können sie ihn nicht mehr: so wollen sie ihn herausrufen (φωνοῦσιν), aus der Mitte seiner Hörer. Aber der Gottessohn des Geistes, in der Mitte dieser Gemeinschaft weist sie ab, und verwirft die Fleischesverwandtschaft, die hindernd in seinen göttlichen Beruf als Stifter einer neuen Religions-Gemeinschaft eingreifen will. „Wer ist des Geistesgottessohnes Mutter? Wer seine Brüder und Schwestern? Die Gemeinde der wahren Gottverehrer sind die wahre Familie für ihn; da sind die Brüder und Schwestern in Wahrheit, da auch erst eine Mutter in Wahrheit 22—35. So ist die Fleischesverwandtschaft blöden Sinnes, sowohl die nächste mit ihrem Wahn ὅτι ἐξέστη, als die feindlichere mit ihrer Anklage, ὅτι δαιμόνιον ἔχει, zu-

rückgewiesen, von dem Kreise der wahren Gottverehrer ausgeschieden: an dem messianischen Sitze, beim Bruderhaus von Kapharnaum. 31—35.

III. Eine dritte Scene führt uns abermals (πάλιν) an das Meer. Wo er zuerst gelehrt hatte, vor der Wahl der ersten Jünger (1, 14—16), und wo er wiederum lehrte, vor der Wahl des Zöllner-Jüngers (2, 13): da lehrt er jetzt zum drittenmale alle anhängende Menge; belehrt sie über das Wesen des Reiches Gottes in Gleichnissen, zunächst also: Ein Sämann ging aus, und sein Same hatte den verschiedensten Erfolg, je nach dem Boden, den er fand; aber auf dem richtigen Boden fand er bei aller Verschiedenheit reichen Ertrag. Und er sprach zu der Menge: „Wer Ohr hat, der höre!“ 4, 1—9.

(In parenthesi 10—25 erfolgt eine belehrende Mahnung an die beiden engern Kreise seiner Jünger. Da sie ihn über diese dunkle Rede um Auskunft bitten, so werden sie zwar (14—20) etwas näher eingeführt in's Verstehen, dass es sich hier um den Samen des Wortes handle und das verborgene Wesen des Reiches Gottes: aber vor Allem (10—13), wie schliesslich (21—25) wird gemahnt, dass Jeder sich selbst anzustrengen hab, um das Verborgne mit eignen Kräften an's Licht zu ziehen. Damit schliesst die eingeschaltete, interne Belehrung an den engern Kreis.)

Und er sprach weiter zu der obigen Menge ein zweites Gleichniss zur Abschilderung des Gottesreiches, vom allmälig wachsenden Samen 26—29, sowie ein drittes, vom winzigen Senfkorn, aus dem doch ein Riesenbaum hervorgeht, dessen Schatten alle Vögel des Himmels aufnehmen kann! 30—32.

Schluss des Lehrbildes: J. habe der Menge nur sinnbildlich das Wort vom Reich verkündigt; dagegen den Näherstehenden, die ihn anfragen, allezeit das Sinnbildliche gelöst zum vollen Verständniss: 33—34. Mit dieser allgemeinen Reflexion schliesst der Lehr-Erzähler das Parabel-Capitel, und den ganzen Lehrtheil 3, 7—4, 34 überhaupt.

B. Die Gliederung. Dass die drei Abschnitte einen einigen und zwar einen dritten Lehrtheil des ganzen Lehr-Evangeliums ausmachen sollen, sagt der Verfasser schon durch das Ganze dieses Inhalts und dieser Form, aber auch durch ausdrücklichen Wink, den auch hier nur die herkömmliche Matthäus-Brille niemals hat sehn lassen.

1. Der Lehrgehalt umfasst zwei Seiten des Wirkens Christi. a) Einerseits sehen wir Hindernisse für sein Wirken, die aus der Natur seiner Gemeinschaft hervorgehn, die er aber in grossartiger

Weise überwindet. 1) Schon durch den immer grössern und tumultuosen Zudrang der Menge wird sein Wirken gehindert; dies Hinderniss hebt er durch die Institution einer Ordnung für Alle mittels der Gehülfenschaft von 12 Bevollmächtigten 3, 7—19. 2) Gefährlicher greift die fleischliche Verwandtschaft ein, die in seinem Wirken Wahnsinn ὅτι ἐξέστη findet (wie die jüdische Volksverwandtschaft sogar Teufels-Werk darin argwöhnte), und entweder mit Gewalt hindern will (ἐξῆλθον κρατῆσαι), oder doch aus dem Wirken herausberufen möchte (ἔξω ἑστ. καλοῦσιν). Dies Hinderniss hebt er durch den offenen und entschiedenen Bruch mit diesem fleischlichen Kreis 3, 19—35. 3) Das grösseste Hinderniss für sein geistiges Wirken ist das innerste; es liegt in der Sinnenbefangenheit der ihm zugewandten Menge. Dies hebt er durch die Lehrweisheit, welche auch den noch befangenen Sinn mittels des Sinnbildes anregt und allmälig befähigt, einzudringen in das Geheimniss des geistigen Sinnes, den die ganze Christus-Religion hat 4, 1—34. Nach diesen innern Hinderungen, die aus der Natur seiner Gemeinschaft selbst hervorgehen (3, 7—4, 34), folgt dann die Ueberwindung der feindlichen Gewalten, die ihm von aussen entgegentreten (4, 35 ff.). Wie treffend nun hebt Mc., unter den von innen kommenden Hindernissen, an mit dem äusserlichsten, der Störung durch den Andrang: 7—12, und schreitet fort bis zu dem innersten und grössten 4, 1—34. (Rel. Jes. S. 225).

b) Aber es bleibt nicht bei der Negative des zu überwindenden Hindernisses, sondern jedes der drei Stadien enthält auch ein positives Element, zur Stiftung einer neuen Religions-Gemeinde. 1) Aus der ganzen Anfänger-Menge, jeder Herkunft und Art (7—8), erliest er besonders Berufene, aus denen er einen Vorsteher-Ausschuss für die neue Gottesgemeinde bestellt (12—19). 2) Diese Menge der zu ihm Geschaarten bestimmt er zu einer neuen Gottes-Familie des Geistes, die er von der jüdischen Fleischesverwandtschaft aussondert 19—35. Und führt 3) sie ein in das Geheimniss des Reiches Gottes, dass es ein Geistes-Reich ist 4, 1—34. So ist vollends eine neue Bundesordnung an der Stelle der alten gegeben: eine neue Gemeinschaft, durch Obere instituirt (7—19), eine neue Geistesgemeinschaft gegenüber der Fleischesverwandtschaft hergestellt (19—35); und die Bestimmung ausgesprochen, dass das Gottes-Reich ein Reich des Geistes ist (4, 26—32), das sich also durch diese Geistesgemeinde der wahren Gottes-Verehrer verwirklichen soll.

2. Die äusserliche Gliederung. Das Zusammengehören der drei Scenen zu einem einigen Ganzen zeigt sich schon an der Scenerie des Ganzen. Denn es ist Ein grosser Gang: zum Meer (3, 7), zum Berg (13), zum Haus (14), zurück zum Meer (4, 1). Aber selbst durch ausdrücklichen Wink hat der Lehr-Erzähler die drei Abschnitte als ein zusammengehöriges Ganze, und zwar als einen dritten Lehrtheil seiner Schilderung des Christus-Wirkens bezeichnet.

Denn er sagt (3, 19): als er nach Haus, nach dem Simon-Haus zu Kapharnaum kommt, versammelt sich wiederum (πάλιν) das Volk zu ihm in Schaaren. Dies geht zurück auf 2, 1, wo sich das Volk in Schaaren um ihn versammelt hat, da er nach Haus gekommen ist. Dies aber war der Anfang des zweiten Lehrtheils, wie er 2, 1 selbst sagte: „und er kam wiederum (πάλιν) nach Kapharnaum", seit dem ersten Kommen dahin (1, 21), d. h. nach dem im ersten Theil vom christlichen Wirken. So haben wir beim Ausspruch eines dritten Kommens nach Kapharnaum oder in sein Haus (3, 19) einen weiteren Lehrtheil, gleichsam ein „Drittens" angezeichnet.

Ebenso sagt Mc. 4, 1: „Und wiederum (πάλιν) hob er an zu lehren am Meer, da die grosse Menge versammelt war". Das geht zurück auf 2, 13: „Er gieng hinaus an's Meer, und die ganze Menge kam und er lehrete sie." Dies Lehren am Meer war aber das zweite nach demjenigen, womit der erste Lehrtheil angehoben hatte (1, 14—16). So ist das Gleichniss-Reden am Meere (4, 1) ausdrücklich als ein drittes bezeichnet, zum dritten Theil des Ev. vom christlichen Wirken gezählt, was zusammentrifft mit dem schon bei der zweiten Scene (3, 19) angegebenen Wink[1]).

Ein Lehrer, der sich in Erzählungsform bewegt, kann seine Lehrtheile nicht anders bezeichnen; ein solcher Lehrer oder didaktische Poët kann seine Disposition nicht einfacher angeben, als hier geschehen ist. Wir haben also nach dem eignen Wink des Erzählers bei 3, 7 am Rand zu überschreiben: Τὸ τρίτον· ὁ Ἰησοῦς ποιεῖ τὴν ἐκκλησίαν τὴν καινήν. Vorher bei 2, 1 Τὸ δεύτερον· Ἰησοῦς οὐκ Ἰουδαΐζει. Und bei 1, 14 Ὁ Ἰησοῦς ἄρχεται κηρύσσειν καὶ σώζειν.

Ein Rückblick auf den ersten Lehrtheil ist in diesem dritten auch durch den Inhalt gegeben. Denn was lehrte Jesus im Beginn des Wirkens 1, 14 f., da er die ersten Jünger am Meer zur Nachfolge berief?

1) Dies ist auch Klostermann entgangen, da er überall mit Matthäus-Augen zusieht, d. h. das Eigne bei Mc. zwar sucht, aber nur gebrochen.

„Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!" Im zweiten überjüdischen Theile kam es 2, 13 f. dazu, dass auch die vom Judenthum verworfene Sünder-Welt zur Nachfolge gerufen wurde, wobei? Bei der Lehre am Meer! Fraglos über dasselbe Reich Gottes. Und da er zum drittenmal am Meere lehrt 4, 1, nach der Erwählung eines besondern Jünger-Kreises, da wird das erste und für alle Zukunft ausgesagte Wort „das Reich Gottes ist genahet" nun vollends entwickelt. „Dies Reich ist herbeigekommen, denn 1) es beginnt hienieden, 2) es wächst allmählig, unbemerkbar, 3) es wird vom Kleinsten aus Alles überragend" (4, 1—11. 26—32)! Ist das kein Lehrwink, dass Lehre und Jünger-Berufung zum 3tenmal, nur immer bestimmter in einem dritten Theile zusammengefasst werden? Ist da keine Betonung, dass das Ganze dieser Erzählung kunstvoll angelegte Lehr-Erzählung ist, selbstbewusste, didaktische Poësie wenn auch auf historischem Grunde?

3. Die innere Gliederung. Die 3 Abschnitte zeigen ihre Zusammengehörigkeit auch durch die künstlerische Gliederung in ihrem Innern, in der sie zusammenstehen, unterschieden von den Lehrbildern in dem ersten und zweiten Theil. Alle drei bestehen hier nicht aus nebeneinanderstehenden Parallelen, wie ja überall vorher (1, 1—3, 6), sondern jedesmal aus einem grösseren Ganzen, das in Mitte durchbrochen ist, durch eine parenthetische Einschaltung zu der mehr secundären Erinnerung. a) v. 10—12 zwischen 7—9 und 13—19. b) v. 22—30 zwischen 19—21 und 31—35: wie hier ausdrücklich v. 30 angemerkt wird, c) 4, 10—25 zwischen 4, 1—9 und 26—32, wie Mc. hier auf's Kunstvollste andeutet (ἔλεγεν 9. 26. 30: ἔλεγεν αὐτοῖς 11. 13. 21. 24).

C. Die Parallele des A. T.'s. Der Lehrbildner hat bei allem Verweben von geschichtlichem Material auch einen alttestamentlichen Typus vor Augen gehabt, der dies Ganze gemeinsam betrifft, und das Einzelne hat gestalten helfen. Es ist die Stiftung des Alten Gottes-Bundes durch Mose, wie auch die Nachfolger noch erkannten, auch der Pauliner Lc., der denselben Typus nach Mc., zum Theil noch wörtlicher wiedergibt: Ex. cp. 18—20. Der Judenchrist aber Mt. (5, 1 ff.) führte diese Einsicht auch sachlich weiter.

2 Mos. 18, 1 ff.: „Es hörte Jethro, der Schwiegervater Mose's, Alles, was der Herr gethan hatte (Ex. 1 ἤκουσεν ὁ γαμβρός — Mc. 19 ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ — ὅσα ἐποίησεν ὁ κύριος). Da nahm er das Weib des Mose und ihre zwei Söhne, und sie giengen heraus (Ex. 2 ἐξῆλθεν ὁ γαμβρὸς καὶ οἱ υἱοὶ καὶ ἡ γυνή —

Mc. 20 ἐξῆλθον οἱ παρ'αὐτοῦ, nämlich v. 31 ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί). Sie gingen aus ihrer Heimath (dort Midian, hier Nazareth) zu Mose, da, wo er lagerte am Berge Gottes (Ex. v. 6: hier zu dem neuen Mose, da, wo er lagerte in Simon's Haus Mc. 19, in der Nähe des Berges 13). Man meldete es diesem sprechend: siehe, dein Schwäher kommt zu dir, und das Weib und seine Söhne mit ihm: Ex. v. 7: λέγοντες Μωΰσει· ἰδού ὁ γαμβρός σου καὶ ἡ γυνὴ καὶ οἱ υἱοί: Mc. 31 καί λέγουσιν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [1]). Die Verwandten standen draussen, ausser dem Lager Mose's (Ex. 5. 7 ἐξῆλθεν: wie hier Mc. 32 ἔξω ζητοῦσίν σε, Lc. 8, 20).

Da nun Mose herausgekommen war, begrüsste er die Blutsverwandten, und führte sie in die Hütte (Ex. v. 7): im N. Bund dagegen bleiben diese draussen, ja werden als Eindringlinge abgewiesen (33 f). Dort wird auch der Blutsverwandte völlig gläubig an den Herrn, der so Grosses gethan hat; er bringt Opfer, und die Aeltesten Israëls speisen mit ihm vor dem Herrn Israëls (Ex. v. 8—12 παρεγένοντο συμφαγεῖν ἄρτον μετ αὐτοῦ). Hier bleiben die Blutsverwandten ungläubig, und anderseits habe man keine Zeit, auch nur zu speisen (Mc. v. 20 μήτε ἄρτον φαγεῖν).

Danach sass Mose und richtete das Volk; und das ganze Volk stand bei Mose von Morgen bis Abend,.. denn es kam zu ihm, um Recht zu suchen von Gott,.. und Mose ertheilte dies und wies sie auf die Gebote Gottes. Ex. v. 13—16: παρειστήκει πᾶς ὁ λαὸς αὐτῷ ἀπὸ πρωΐθεν ἕως δείλης.. καὶ παραγίνεται πρὸς αὐτόν.. Mc. v. 8 πολὺ πλῆθος ἠκολούθησαν αὐτῷ. 19 συνέρχεται ὁ ὄχλος).

Da sagte der Bluts-Verwandte: du thust nicht recht, du wirst dich völlig aufreiben (Ex. v. 18: φθορᾷ καταφθαρήσῃ, wie Mc. v. 20 die Blutsverwandten sagen: ὅτι ἐξέστη). Jethro rieth nun an: sei und bleibe du allerdings dem Volk der Verkündiger des Göttlichen (τὰ πρὸς τὸν θεὸν), zeige ihm die Wege des Gesetzes und des Rechtes, in denen sie wandeln sollen: aber für das übrige schaue dich um nach tüchtigen, gottesfürchtigen und gerechten Männern, und setze sie über sie, je über 1000 und 100 und 50 und 10, damit sie dir also helfen; dann wirst du bestehen können und das Volk in Frieden gehn. Dem hörte Moses, und erlas tüchtige Männer aus ganz Israël, und setzte sie ein als mille-viri und centum-viri und decem-viri. Ex. v. 19—25: ἐποίησεν, ὅσα αὐτῷ εἶπεν καὶ ἐξέλεξε ἄνδρας δυνατοὺς ἀπὸ παντὸς 'Ισραήλ — aus allen 12 Stämmen — καὶ ἐποίησεν αὐτοὺς ἐπ' αὐτῶν χιλιάρχους καὶ... δεκαδάρχους ἵνα συναντιλήψονται αὐτῷ. Mc. v. 13 προςκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός καὶ ἐποίησεν „δώδεκα", ἵνα μετ' αὐτοῦ ὦσιν. Lc. 6, 13 „ἐκλεξάμενος" ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, wie Ex.: ἐξέλεξεν).

„Dann stieg Moses auf den Berg Gottes (Ex. 19, 3 καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ: Mc. 3, 13 καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος), wo er die Bestimmung vernahm, dass Israël werden sollte ein Königreich Gottes (Ex. 19, 6: ἔσεσθε μοι βασίλειον ἱεράτευμα: Mc. 4, 11 ὑμῖν δέδοται τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Auf dem Berge redete M. mit Gott und und er antwortete ihm (Ex. 19, 19: Lc. 6, 12:

1) Noch wörtlicher Lc. 8, 19 f. in seiner Erneuerung von Mc. 31—35:

Ex. v. 6.	Lc. 8, 19 f.
„ἀνηγγέλη δὲ Μωΰσει λέγοντες" (sic) ἰδοὺ ὁ γαμβρὸς „παραγίνεται πρός σε".	„Παρεγένοντο δὲ πρὸς αὐτὸν" ἡ μήτ. κ. οἱ ἀδ. καὶ „ἀνηγγέλη αὐτῷ, λεγόντων" ἰδού.

J. betete auf dem Berg). Dann stieg Mose vom h. Berg zum Volke (Ex. 19, 14: κατέβη ἐκ τοῦ ὄρους πρὸς τὸν λαόν. Mc. 3, 19: nach der Rückkehr vom Berge συνάγεται ὁ ὄχλος. Lc. 6, 17: καὶ „καταβάς“ ἐπὶ τὸ πεδινὸν zum ganzen Anhang). Er rief die Aeltesten des Volkes und legte ihnen vor alle die Reden, die der Herr für sie beschlossen hatte (Ex. 19, 7: Μωϋ. ἐκάλεσεν . τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ: Lc. 6, 13 προσεφώνησε 'I. τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ auf dem Berge. — Ex. v. 7: παρέθηκεν αὐτοῖς πάντας τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ: Lc. 6, 20: er sprach zu der ganzen Menge seiner Jünger πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ). Mose verkündigt ihnen das Grundgesetz des alten Bundes oder Gottesstaates, das in den Geboten bestand (Ex. 19, 25—20 1 ff): Christus verkündigt ihnen das Grundgesetz, das Geheimniss des Reiches Gottes nach dem neuen Bunde, dass es ein Reich des Geistes ist (Mc. 4, 3—32), aber er verkündigt auch das Grundgesetz des Reiches Gottes in dem Einen grossen Gebot der wahren Liebe (Lc. 6, 20—48), nachdem er von dem Berg zurückgekehrt ist (Mc. 3, 19. 4, 1 Lc. 6, 17).

Durchgreifend ist die Stiftung der alten Gottes-Religion und Verfassung (Ex. 18—20) das Vorbild für den Theil des Ev., der die Stiftung der neuen Gottesgemeinschaft des Geistes darstellt (Mc. 3—4. Lc. 6—8). Die Grundzüge sind dieselben in Beidem, so verschieden, ja gegensätzlich das Einzelne sein musste, gemäss dem sachlichen Gegensatz, der zwischen Alter Theokratie und dem Neuen Gottesreich besteht. Mt. aber hat Lc's Fortschritt (5, 1 ff) noch weiter durchgeführt.

Im Besondern ergibt sich aus diesem alttestamentlichen Spiegel das nähere Licht, dass wenn Christus Mc. 3, 13 „den Berg“ besteigt, er dies im Sinne des Bildners als neuer Mose oder als Stifter der neuen Gottesgemeinschaft thut; dass das Ausersehen verschiedener Kreise von Jüngern, um „ihm zur Seite zu sein“ (Mc. 3, 13—19) näher die Bedeutung haben soll, dass er verschiedene Kreise von Gehülfen für die Leitung und Ordnung des ganzen Volkes erliest; dass die Verhüllungsrede über das Geheimniss des Gottesreiches Mc. 4, 1 ff. das Grundgesetz des neuen Gottesreiches zu ersetzen hat; und dass die Menge, welche Jesum vor und nach der Bergbesteigung umlagert, das neue Gottesvolk (3, 7, wie 3, 19 und 4, 1) darstellt.

Die Verschiedenheit oder Gegensätzlichkeit aber liegt in der Sache. 1) Wenn dort die Blutsverwandten kommen, so stehen sie allerdings „draussen“: aber sie werden gläubig, und helfen mit Rath, Mose möge sich nicht aufreiben (μὴ καταφθαρήσῃ): hier kommen die Blutsverwandten, als von voran und bleibend Ungläubige, mit dem Verdacht, er sei von Sinnen (ὅτι ἐξέστη), und sind nicht rathend noch helfend, sondern störend; sie bleiben daher draussen und werden ausgeschlossen. Natürlich, der alte Bund ist ja der Bund der Blutsver-

wandtschaft, der neue Bund der des Geistes, der über Nation, wie über alle Sinnenverwandtschaft hinausreicht[1]). 2) Dort sucht das Volk beim Gottesgesandten sein weltliches „Recht“, hier sein geistiges „Heil“; natürlich fehlen dort noch die Götzengeister, die den Gottesmann des Geistes, den Heiland der Seelen, gerade besonders in Anspruch nehmen. 3) Dort erlas der Gottesmann die Gehülfen auf den Rath der Verwandten, vor dem Bergsteigen; hier wählt er beide Kreise gleicherweise selbst (αὐτός); und die neue Gottesreich-Stiftung besteht zunächst in der Institution der Israël-Vertreter für allen Anhang, auch ausser Israël. 4) Dort ist das Local der Gottes-Stiftung der „Berg“ Gottes, und das Israël-Lager daran ausschliesslich; denn Israël ist der einzige Gegenstand dieser Gottes-Institution: hier hat „der Berg“ die Bedeutung des Auferstehungsberges, auf dem die Jünger bevollmächtigt werden, während „das Meer“ die neue Gottes-Menge begrenzt, das Meer, das hinüberweist auf das jenseitige Heidengebiet (3, 7 vgl. 4, 35 ff. 6, 33 ff. 8, 1 ff). 5) Dort besteht die Begründung des Gottesstaates in dem Gesetz, das gebietet und bedroht (wie noch bei Lc. 6, 20—26 in Seligpreisung und Fluch), hier in der Ordnung, Ausscheidung und Erleuchtung der Gottes-Gemeinde selbst, in der geistigen Erkenntniss und deren Anregung, ein Gegensatz, der weltgeschichtlich ganz begründet ist.

Synopse des Stiftungstheils.

Die Nachfolger haben erkannt, dass es sich in diesem Theile des Wirkens bei Mc. (3, 7—4, 34) um die Stiftung des Neuen Bundes handle, an der Stelle der Mosaïschen Stiftung; sie haben dies entweder noch ausdrücklicher zu machen gesucht, oder desshalb das Ganze dergestalt aufgegeben. Der Pauliner Lc. 6, 13—8, 18 fand nothwendig, dass Chr. ausdrücklicher als durch die verhüllte Enthüllung (Mc. 4, 1 ff.) das Wesen und Grundgesetz des Gottesreiches ausspreche, durch eine Rede an das versammelte Gottesvolk Christi, ähnlich der Verkündigung Mose beim Herabkommen vom h. Berg durch die Inaugurationsrede am Berge Lc. 7, 17—48. Auch im Einzelnen hat er den A.T.lichen Typus wörtlicher erneuert. Der nachfolgende Judenchrist (Mt. 4, 23—8, 1 f) fand diese Inaugurationsrede des neuen Mose vortrefflich, aber um so mehr als eine solche zu betonen: 1) die Offenbarung Christi sollte ausdrücklich das Alte Gesetz nicht aufheben, sondern bestätigen, dessen wahre Erfüllung müsse das Hauptthema der Eröffnungs-Rede werden (Mt. 5, 16 f.). Als Enthüllung des neuen Reichs-Plans oder als Inbe-

1) Dass die Gegensätzlichkeit sich, im Bund hiermit, auch auf Äusserliches erstreckt, indem dort die Verwandten vor dem Bergbesteigen rathend, hier nach der Stiftung wahnvoll kommen, wird nunmehr H. Finsler wohl nicht mehr widerstrebend finden, wie früher (Ref. Kirchenbl. 1866).

griff des wahren Evangeliums müsse die grosse Rede gleich im Anfang des Evangelienbuches hervortreten (Mt. cp. 5—7), entsprechend eingeleitet (Mt. 4, 23—25) und weiter ausgeführt. An der alten Stelle des Ev. (Mc. 3, 7—4, 35: Mt. 12, 15—13, 52) blieb danach für Mt. nur secundäre Discussion und Belehrung. — Die Gnosis fand in Lc. Gestalt auch für ihren Ultrapaulinismus ihr Genüge, und in der Bergrede des Lc. die Proclamation des höhern Gottes-Willens gegen das gehässige alte, gerade zur Verdrängung desselben (Mk. n° 12 — n° 19 — m. S. 155). Nur kleiner Änderungen bedurfte es, um am Lc.-Text dies höhere Postulat durchzuführen. — Der Logos-Ev. fand mit Recht in dem Lucas-Abschnitt von der Stiftung am h. Berg so viel Erneuerung des A. T., dass er für den zum Logos gewordenen Menschen, der darüber erhaben ist, dergestalt zu beseitigen war; ersetzt ward der Theil durch eine neue, die übermosaïsche Offenbarung des Logos-Christus, nämlich auf dem nichtjüdischen, dem heidnischem Boden Samariens (Jo. 4, 1—42).

Aber schon bei Lc., diesem ältern und treuern Erneuerer des ursprünglichen Lehrtheiles, ist er dergestalt, im engsten Sinne des Wortes zertrümmert. An keinem Punkte des Ev. ist Lc. im Grossen und Kleinen so im Widerspruch gegen Mc. als hier. Dies liegt aber nicht an dem Bestreben, die Stiftung auch in Redeform ausdrücklicher hervorzuheben; denn die neue Rede (Lc. 6, 20 ff.) hätte bei Mc. 3, 20, beim Herabkommen vom Mose-Berge ihre Stelle finden können, ohne das Übrige durchbrechen zu müssen. Aber gerade da trat bei Mc. der Wahn der Familie, auch der Mutter Jesu hervor, er sei nicht recht bei Sinnen (ὅτι ἐξέστη), und sei festzunehmen (κρατῆσαι), der dem spätern paulinischen Sinnen und Bedarf so schroff widersprach, dass dieser Abschnitt dergestalt zu vernichten und zu begraben war. Aus der spätern Jungfrauengeburt-Idee, und nur daher stammt die Revolution, welche hier in Ev. bei Lc. von Anfang des neuen Lehrtheils bis zum Ende hin (Lc. 6, 13—8, 19) eingetreten ist; selbst weit darüber hinaus ist Einzelnes durch den Anstoss an dem Wahn-Abschnitt (Mc. 3, 19—35) versprengt (Lc. 11, 14—28). Bei dem nachfolgenden Aneigner sowol der neuen Bergrede, als der Jungfrauen-Idee, bei Mt., ist dieser Umsturz im Ev. nur noch so viel grösser geworden; auf Lucas Wegen ist der ganze Theil nicht blos zertrümmert, sondern noch weiter zersprengt: 1) Mt. 12, 15—13, 52. 2) Mt. 4, 23—8, 4. Es liegt darin ein Übergang zur völligen Cassation dieses Theiles bei Jo. Um so mehr ist der ursprünglich erhaltene Marcus-Text, der archaïstische Grund für alle spätern Neuerungen, geradezu Goldeswerth.

Erstes Geschichtsbild.

Die Stiftung der Ordnung bei dem Zudrang der Menge 3, 7—19.

Bei der tödtlichen Verfolgung, der J. und seine erste Jüngerschar ausgesetzt ist (6), zeigt sich, wie gross die Menge ist, welche ihm nachfolgt und heilsuchend zuströmt (7—9). Durch solchen Zudrang aber, besonders von Seite der Götzengeister-Behaften, entsteht eine solche Turbatio sacrorum, oder Störung der Ruhe, die für ein christliches Wirken

nöthig ist, dass auf Abhülfe zu denken ist (10—12). Es erfolgt diese durch die Aussonderung eines doppelten Gehülfenkreises, im Besondern der 12 Vorsteher, die wie für die 12 Stämme Israëls, so für allen Anhang auch aus dem Heidengebiet die Gehülfen Christi (οἱ μετ' αὐτοῦ) werden sollen, um später auch die Aufgabe zu erhalten, in alle Welt zu gehn und die Götzengeister auszutreiben (13—14). Die 12 haben zwar einen sehr glänzenden Anfang in den 3 Säulen (15—17), aber in dem 12. einen um so schwärzeren Ausgang. — Das Ganze ist ein einiger Abschnitt, in zwei Hauptscenen gegliedert. Die erste 7—9 zeigt den Zudrang des Anhanges; die zweite 13—19 die ordnende Aussonderung. In ihre Mitte tritt ein Zwischenact zu näherer Darlegung Dessen, was aus dem Ersten folgte und zum Zweiten führte: 10—12.

Erste Scene. Der Zudrang der Menge: 7—9.

7. ἀνεχώρησεν, er zog sich zurück, sc. vor der tödtlichen Bedrohung (6), die aus dem Conflict mit der alten Religion (2, 1—3, 5) hervorging. ἀναχωρεῖν heisst in den Evv. nie blos „zurückgehn“ (Mc. ὑπάγειν Lc. ἀναστρέψαι), sondern „entweichen“, sei es vor der Menge (Mc. 6, 30 f.) oder von einer Gefahr, wie hier (und Mt. 2, 14. 22. 4, 12. 12, 15. S. 74). Damit aber ist der ganzen Erzählung sofort das Zeichen aufgedrückt, dass der Verfasser nicht Einzelnes erzählen, sondern Allgemeines im Erzählerton lehren wollte. Denn die (6) vorangegangene Verfolgung Jesu, durch die verbündeten Parteien, ist oder war ja nur die Darstellung dessen, was die pharisäischen Revolutionäre und herodianische Römlinge allezeit gegen J. und seine Gemeinde conspirirend im Schilde geführt haben. — μετὰ τῶν μαθητῶν: J. und seine Gemeinde flüchtet vor tödtlicher Bedrohung, wie auch Paulus that (Apg. 14, 6. 20. 17, 10 20, 1 f), so todesmuthig er auch für die Wahrheit einzustehen allezeit bereit war. Nur montanistischer Fanatismus, wie eines Tertullian, konnte die „fuga in persecutione“ verpönen. — πρὸς τὴν θάλασσαν, aus dem Bereiche der Synagoge hinaus in's Freie, hier an den See. Aber die immer wiederkehrende Bezeichnung der kleinen λίμνη Γεννεσαρέτ als der θάλασσα, enthält wohl auch hier einen Wink an ein Weiteres, an das Meer (S. 231). — Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ: und seine „Nachfolger“ wurden sie, geistig schlossen sie sich ihm an, seine Anhänger wurden und waren sie (S. 70). An ein sinnliches „Nachgehn“, also eine Procession der ganzen Menge hinter Jesu her, am See herum, wäre nur zu denken? Auch daran nicht, dass gerade damals Alle von den entferntesten Gegenden her zu ihm gekommen seien. Woher sollten sie nur auf Einen Schlag wissen, dass er „damals“, nach „dem“ Anschlag in der Synagoge, bei „der gelähmten Hand“, entweichen musste? Und wie hätten sie gerade desshalb ihn von allen Orten her suchen sollen? Warum sollten sie auch gerade hier, und nur hier in solch' absoluter Menge erscheinen? Nein, Mc. schildert nur die ganze Menge der Anhängerschaft, treffend gerade bei

seiner tödtlichen Verfolgung. Durch solche hat sich der Anhang zu Jesu immerdar vergrössert und immer mehr in seiner Grösse gezeigt. Bei der Verfolgung gerade zeigte und mehrt sich die Menge der ἀκολουθοῦντες, der Christen, allezeit, auch nach Apg. 4, 4. 6, 1.

7—8. Es schaarten sich zum Haupte Viele. A) Der grösste Theil dieser Anhänger stammte damals aus ganz Palästina (Samaria ausgenommen), ein Theil auch aus dem Heidenlande. Die erstern (7) sind ἀκολουθοῦντες κατ' ἐξοχήν, Christus-Jünger vorzugsweis; die letztern (8) sind heilsbedürftig zu ihm gekommen: ἐλθόντες πρὸς αὐτόν, oder προς-ήλυτοι. — Zu A) Die Israëliten im Gefolge Jesu waren aus vier Bezirken Palästina's. 1) aus Galiläa, dem Hauptbezirke Jesu, um Simon's Haus; 2) aus Judäa: im engern Sinne. Der geographische Hauptbezirk Palästina's steht dem geschichtlichen Hauptbezirk für den Galiläer nach. — „καὶ" ἀπὸ Ἱεροσολύμων: auch, oder sogar aus Jerusalem, der Metropole der alten Religion; schon früher strömte ganz Judäa, „auch" alle Jerusalemiten zur Johannes-Taufe (S. 25). 3) Selbst aus dem entlegensten Theil des römischen Palästina, aus Idumäa, gab es (um 73 u. Z.) Nachfolger Jesu. 4) Schliesslich folgt auf dem Gang von Galiläa nach Judäa und selbst Idumäa, das Land jenseit des Flusses Peräa. Hiermit ist das alte Gottesland römischer Abtheilung ringsum, von Kapharnaum aus abgeschlossen.

Anm. Um so auffallender fehlt Samaria, das doch so gut und noch eher als Idumäa als ein Theil des römischen Palästina zu nennen war. Dieses absichtliche Auslassen von Samarien, kehrt Mc. 10, 1 wieder, wo J. von Galiläa aus nach Judäa ziehend nicht den geraden Weg einschlägt, der durch Samaria führt, sondern den Umweg durch Peräa. Also will Mc. durch Beides (3, 8. 10, 1) erklären: J. hat Samarien nicht betreten, und in der ganzen ersten Zeit (bis 73 u. Z.) ist dieser Theil Palästina's für die neue Religionsbewegung in Israël völlig unempfänglich geblieben. Samarien war grossentheils heidnisch, der Israëlitische Theil aber der Bevölkerung war so sehr seit der Restitution zurückgestossen, feind geworden, dass es sich völlig begreift, wie gerade Samaria, so lange noch der Tempel Jerusalem's stand, der Messias-Hoffnung im Kreise Jesu fremd und fern geblieben ist, da er dem verhassten Judäa angehörte. Die Thatsache, dass Samaria bis zu Mc' Zeiten hin (c. 73 n. Chr.) gar kein Contingent geliefert hat zu den christlichen Schaaren, die Mc. 3, 7—8 aufzählt, ist von hoher Wichtigkeit. — Erst nach der Zerstörung des jüdischen Heiligthums scheinen die Samariter für das Kreuz empfänglicher geworden, und der Pauliner Lc. konnte um 100 u. Z. sein Postulat, dass Christus selbst dem Heidenapostel durch Samarien hin vorangegangen sei, durchführen, durch seinen Neutheil (9, 51 ff 13, 14), der den geraden Weg durch Samarien einschlägt (an der Stelle von Mc. 10, 1—12 Rel. Jes. S. 305), und demselben ganz gewidmet ist. Und reagirte gegen diese Fiction der Judenchrist (Mt, 19, 5) um so schroffer, bis zum Verbot, nicht in die Städte Samariens zu gehn (das sicher nie aus Jesu Mund ergangen ist, Rel. J. S. 135): so fand der Log.-Ev. (Jo. 4, 1 ff) gerade die antijüdische „Samaria" als den Boden, auf dem es zum wahren Christenthum gekommen sei, zu dem Glauben, dem das „Wort" genügt, kein Anschaun der Zeichen, die bei Mc. wirklich so

deutlich ausserhalb Samariens vorgehn. Dies die freieste und späteste Neuerung, in der noch der Wink zu der ursprünglichen Kunde liegt, die allein rein Mc. bietet.

8. Doch 2) „auch“ Heiden kamen zu ihm, da sie hörten, was er that. καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα auch „Solche um Tyrus und Sidon“: auch „Leute“ aus dem Lande, das „um Tyrus und Sidon“ liegt. Die Spätern glätteten dies sprachlich ab zu καὶ „οἱ“ περὶ Τύρ.“ Doch nicht „Die“, nicht „Alle“ sollen daher gekommen sein; nur ein Theil, wenn auch πολὺ πλῆθος. — Phönizien ist sowol geographisch als ethnographisch das dem jüdischen Volke nächste Heidenland. Phönizier und Hebräer sind sogar ursprünglich ganz identisch nach Stamm, Sprache und Anlage; nur dass jene dem Baal und der Astarte huldigten, diese dem Einen, unsichtbaren, unabbildbaren Gott, jene Creatur-, diese Gottes-Diener waren oder wurden. Genannt ist hier also das dem Gottes-Volk nächste Heidenland, und darin jedes Heidenland mit eingeschlossen auch das an den übrigen Grenzen nicht ausgeschlossen. Speciell aber war eine grosse Schaar von Heiden dieser παραλία zum Christus des Paulus geströmt (Gal. 1, 21. Apg. 11, 26 ff). — Πλῆθος πολύ eine ganze Menge von Heiden sieht Mc., da, wo er den ganzen Anhang um Jes. Chr. schildert, zu ihm gekommen: in seiner Zeit gewiss. Ἀκούοντες da sie „andauernd hörten“, in der ganzen Zeit des Wirkens Christi in Israël. ὅσα ἐποίει „was Alles er schaffte“ — dass er auch die Unreinsten reinigte (1, 40 f), auch den Gelähmtesten aufrichtete (2, 1 ff), und allezeit wunderbare Macht hatte über die quälenden Götzengeister (1, 21 ff). — Ἦλθον πρὸς αὐτόν: die Heiden kommen zu ihm, sc. Alle, die Leiden hatten, um durch ihn Heil zu finden, wie Mc. erst nachträglich (10 f) schildert. Es ist ein Unterschied zwischen dem Andrang aus dem Gottes-Volk-Lande und dem Heidenlande gesetzt: aus jenem folgte man Jesu nach, trat in sein Gefolge, ward wirklicher Jünger (ἠκολούθουν); solche Jüngerschaft wird den Heiden nicht zugeschrieben: sondern sie suchen nur Heil, als προσήλυτοι zu Jesu, als Fremdlinge. — 9. Καὶ εἶπεν . . ἵνα: er „gebot“ . . dass . . Gut griechischer und römischer Sprachgebrauch: dicere . . . ut, im Sinne des Gebotes. προςκαρτερῇ. καρτερεῖν stark sein, festhalten, andauern. προςκ. τινί anhalten, andauernd sein 1) für etwas: προςευχῇ: anhalten am Gebet Röm. 12, 12. Act 1, 14 sq., danach auch andauernd sein überhaupt: ἐν τῷ ἱερῷ Act. 2, 46. 2) für Einen: dauernd parat sein: so hier. (Dann auch „an Einem“ dauernd halten Act. 10, 7.) — Ein kleines Schiff solle stets parat stehen, heisst er die Fischerjünger, damit er sich von dem zu grossen Andrange zurückziehen könne. Ein Zug vielleicht aus Jesu eigenstem Leben, wenn auch immer wieder ein Schiff für Paulus bereit stand, wo es galt, weiter zu verkündigen (Act. 13, 4 ff) oder sich vor Gefahr zurückzuziehen (Act. 20, 1) oder in neue Gefahren zu gehn (20, 38: προέπεμπον εἰς τὸ πλοῖον). — θλίβω = tribere (aus terere reiben) tribulare, drücken, drängen, hier eigentlichst; sonst „bedrängen 2 Cor. 1, 6 ff nebst θλίψις, Bedrängniss. (Am freiesten steht es bei Mt. 7, 14 von „beengen“.) Mit diesem Einen Zug, der aus J. eignem Leben entlehnt sein kann, zeichnet Mc. das „Gedränge“, das aus dieser zahlreichen Nachfolgeschaft oder Hülfesuchen

hervorging: die Hinderung eines ruhigen und stillen Wirkens, wie es zu seinem Wirken, dem geistigen gehörte (vgl. 1, 45). Aber zugleich wird damit auf die Zukunft verwiesen, die wirklich πλοῖον bedurfte, da es galt, das Jenseitige des Meeres, das Heidengebiet heimzusuchen (4, 35. 6, 30—32). Es liegt also in dieser Angabe zusammen so viel als ein „vide infra", sc. im vierten und letzten Theil des Wirkens.

Lc. 6, 13. 18. Den Pauliner hat der Anstoss an dem Mutterwahn ὅτι ἐξέστη Mc. 3, 20 f. schon hier zum Umsturz des Mc.-Ganges genöthigt. Er nahm die Volksversammlung um Jesu an dieser Stelle (3, 20) mit der (3, 7 f) vorangegangnen zusammen, d. h. liess die umständliche Aufführung bei Jesu Weggang (13) erst hier (18) nachfolgen. — Mt. hat die grosse Nachfolge der Anhängermenge zweimal: 1) an alter Stelle Mt. 12, 15 f. im Auszug von Mc. 3, 7; 2) an neuer Stelle Mt. 4, 24 f. zur Einleitung der bei Lc. 6, 19 f. folgenden Bergrede, hier auch unter Aufführung der verschiedenen Gegenden nach Mc. 3, 7. Durch diese Vorbereitung hat nun Mt. das ganze Ev. zweimal a) summatim Mt. 4, 23 ff. b) singulatim Mt. 8, 1—12, 15 ff.

Zwischenact. Der Tumult beim Zudrang, besonders der Götzengeister: 3, 10—12.

Parenthetisch (γάρ) hat Mc. den Tumult gezeichnet, der durch das Zudrängen einer heilsbedürftigen Menge entstehe. Im Ganzen ward das Getümmel so gross, weil er so Viele geheilt hatte (πολλούς), dass man fortan ihn förmlich überfiel (ἐπιπίπτειν), um nur irgendwie mit dem Heiland Aller in Berührung zu kommen (10). Im Besondern waren es die Götzengeister, welche mit denen von der Heidenküste (8), aber auch mit denen aus dem jüdischen Lande (1, 34. 39) herzuströmten, die solchen Tumult erregten, indem sie den ἅγιος oder υἱὸς θεοῦ ausschrieen, wie von Anfang (1, 24. 34): was ähnlich auch in Paulus Leben vorgekommen war (Apg. 16, 18). Aber das Geheimniss der Christusschaft ist vor der Auferstehung Jesu nicht zu verstehen (s. zu 1, 23 f) und muss bis dahin verborgen bleiben; und für ein wirkliches Heilswirken bedarf es allezeit der Ruhe, der Stille, der Ordnung, die Christus auch hier gebietet, hier naturgemäss betont (11—12).

10. γάρ . . ὥστε . . Nachträglich oder parenthetisch pflegt Mc. das Nähere auszusprechen oder zu schildern, was die Erzählung factisch schon enthielt. Solche Parenthesen gehen bei Mc. vom Kleinsten (s. zu 2, 16 S. 151) bis zum Umfänglichsten (s. zu 6, 17 ff). In diesem Lehrtheil ist das Einfügen einer parenthetischen Schilderung sogar Regel (s. S. 228). Hier wird das Getümmel (ὁ ὄχλος — αὐτὸν θλίβων v. 9) näher geschildert, seinem Grund nach (πολλούς „γάρ" ἐθεράπευσεν), wie in seiner Folge („ὥστε" ἐπιπίπτειν αὐτῷ). Je mehre er geheilt hatte, um so grösser wurde die Zahl, um so dringender der Zulauf der Heil-

suchenden. — ἐπιπίπτειν überfallen, mit Heftigkeit auf einen stürzen, z. B. um ihn zu umarmen Lc. 15, 20. Apg. 20, 37. — ἵνα ἅψωνται αὐτοῦ: die Fieberkranke war durch seine Berührung aufgerichtet 1, 31, der Aussätzige dadurch gereinigt 1, 40 f.: es war also in dem Gesandten Gottes ein Strom Heilbringenden Lebens. Mc. führt dies 5, 27—32 an der Blutflüssigen speciell, 6, 55—56 generell aus. — ὅσοι εἶχον μάςτιγας, trop. quälendstes Leiden, so auch 5, 34. Der Hebräer sagte „Geissel" speciell vom Aussatz (zu Mc. 1, 40): und diese Aermsten werden hier vorzugsweis im Gedanken sein. — 11. ἐθεώρουν der plur. bei πνεύματα, ein Latinismus; θεωρεῖν zu θεά-ομαι gehörig vom selben Stamm (θαϜ), woraus θαῦμα, θάμβος (S. 89) hat überall den Sinn des anstaunenden oder geistig aufmerkenden Schauens. — ὅταν ἐθεώρ. wäre eigentlich zu schreiben: ὅτ' ἄν . . „so oft immer". Ἄν cum indic. ist entweder der vierte conditionale Modus zum Ausdruck der Nichtwirklichkeit: oder in Nachsätzen auch bei Griechen (cum imperf.) der Ausdruck des jedesmal wieder Vorkommens (sc. so oft Etwas voranging), der Verallgemeinerung. Die hellenist. Gracität schritt dazu fort, dies auch in Vordersätzen bei εἰ oder ὅτε anzuwenden, wie hier, so 6, 56 f. — λέγοντες. Mc. vermischt die Geister als das movens in den Menschen mit diesen. Vorher: sie, die Geister, d. h. die von ihnen getriebenen Menschen „stürzten auf ihn"; hier, die Menschen, d. h. die sie treibenden Geister sprachen (λέγοντες), wo spätere λέγοντα corrigirten. —Σύ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ: die Dämonen sprechen hier wie 5, 7 direct aus, was zuerst (1, 24) durch σύ εἶ „ὁ ἅγιος" τοῦ θεοῦ verhüllt gesagt war. Denn sie kennen mit ihrem Oberhaupte seine Gottessohnschaft von der Taufe an (zu 1, 12. 34.). — 12. πολλὰ „vielfach": immer wieder. — ἐπετίμα, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτόν ποιήσωσιν: sie sollten nicht ihn als Sohn Gottes ausschreien, nicht das Geheimniss vor der Zeit verrathen.

Die ganze Schilderung ist hoch poëtisch, aber ein Gemälde mit scharfen, eckigen Zügen: es „überfallen" ihn die Leidenden wie die Höllen-Geister, jene aus Zuversicht, diese aus Angst vor ihrem Untergang; und immer wieder bedrohte er die ganze Teufels-Gesellschaft! Wie viel davon der Maler als Bild gegeben, wie viel er selbst sich vorstellt? Ausgeführt ist das vorher (1, 23—2, 3) im Einzelnen Angeschaute zur Betonung des „Tumultes", der aus dem Zusammen aller dieser Hülfesuchenden hervorgeht. Es ist eine turbatio sacrorum (Holtzm.) gezeichnet, die gerade durch die exsecutio sacrorum herbeigeführt ist. Gerade Christi universales Heilwirken konnte zu Auflauf und Lärm führen, wie die Sage von Lystra vermeldete, sichere Überlieferung von Philippi (Act. 13. 16). Und doch verlangt ein erfolgreiches Heilswirken die Stille und Ruhe, wie Mc. es gleich in seinem Anfangstheil (1, 43—45) ein für allemal ausgesprochen hat. Das war bei der Versammlung aller Nachfolger und Heilsuchenden, die

greiflich das Ganze seines Erfolges abbildet, besonders vor Augen zu stellen.

Lc. 6, 18—19 fand alsbald dies Ganze allzupoëtisch. a) Schon die parenthetische Form, die dem Mc. als Lehrerzähler natürlich besonders geläufig war, ist dem Chronisten, der πάντα καθεξῆς geben will (1, 3) völlig zuwider; er beseitigt sie überall im Kleinen wie im Grossen, wie R. J. zeigte, so auch hier v. 17ª — 19. b) Auch das Erzählte selbst erschien zu phantastisch. α) Der Tumult, den die Götzengeister gegen Christus erheben, wird nüchterner auf die Kranken oder Besessenen selbst abgelenkt: sie seien so tumultuirt gewesen von den bösen Geistern her: οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ τῶν πν. ἀκαθάρτων. Dass die Geister des Satan den Gottessohn anschreien und ausschreien wollen, behielt Lc. noch als erbaulich: 4, 36. 41: aber ein solcher Höllenlärm Seitens einer ganzen Teufels-Rotte dürfe nur einmal, ausnahmsweise vorkommen (wie zu Anfang 4, 41), nicht die Regel werden. So brachte Lc. das Detail von dieser Stelle gleich an die erste (s. zu 1, 24 S. 104). β) Das Verbot Jesu, ihn nicht als Gottessohn offenbar zu machen, war früher am Platz: aber hier sollte ja (zum Begraben des Mutter-Wahnes Mc. 3, 19—21) J. vielmehr als Gottessohn offenbart werden; also fiel hier das Verbot. — γ) Das Bestreben „ihn zu berühren" erheischte für den Chronisten rechtzeitige Erklärung, „dass eine Gotteskraft von ihm ausging, um Alle zu heilen" (19) aus Mc. 5, 30. 7, 55. — δ) Das Zudrängen der Menge sollte auch prosagemässer mit den Zweck haben αὐτοῦ ἀκοῦσαι (17ª), um so mehr, als der Haufe Mc. 7—9 von Lc. mit dem von Mc. 19—21, der ihn zu hören begehrt, vereinigt war. — Trotz der neuen Form enthält das Ganze Nichts als das Alte, nur consequent erneut, und in Lc. Sprache (ἰᾶτο als transit. 19, ἐζήτει 19: 9, 9) und Weise: nicht blos „Viele", sondern „Alle" zu heilen (ἐθεραπεύοντο sc. πάντες 18: 4, 40. Apg. 28, 9 S. 104; ἰᾶτο „πάντας" 19).

Mt. 12, 15—16 f. hielt strenger an dem alten Text, billigte aber die sachlichen Anstösse oder Besserungen des Lc., und ging noch einen Schritt weiter. a) Er heilte gleichfalls πάντας: nur mit Mc' Ausdruck ἐθεράπευσεν 15. b) Den ganzen Teufelslärm, das Einstürzen und das Ausschreien der Dämonen, sowie das Verbot, ihn als Gottessohn offenbar zu machen, beseitigte der spätere Prosaiker und Dogmatiker völlig, wie früher (bei Mc. 1, 24, 1, 33 s. S. 105) so hier. Und wenn J. bei Mc. gebietet ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν, so sei das an die Geheilten selbst gerichtet, die das ihnen wunderbar widerfahrene Heil nicht ausposauen sollten. So zeige sich Chr. als der Knecht Gottes bei Jes. 42, 1 ff., von dem es heisst, er wird nicht schreien, und seine Stimme wird man nicht auf den Gassen hören (17 f). So ist für den Dogmatiker das Ganze der originalen Lehr-Poësie von Mc. 7—12 zu einem noch kürzern Extract zusammengeschrumpft als bei Lc.:

Mc. 10—12.	Mt. 15—16 f.
καὶ Ἰ. ἀνεχώρησεν καὶ πολὺ πλῆθος ἠκολούθησαν αὐτῷ . . πολλοὺς γὰρ ἐθε-	καὶ Ἰ. ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν, καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ πολλοὶ (Si B: ἠ ὄχλοι)

ράπευσεν . . καὶ τὰ πν. ἀκάθαρτα . . καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς [den Dämonen], ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.

καὶ ἐθεράπευσεν πάντας [sc. τοὺς ὄχλους], καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς [den Geheilten] ο ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.

Aber so consequent auch der Prosaïker und Dogmatiker nur so Viel d. h. so Wenig von der reichsprudelnden Lehrbild-Quelle des Mc. behielt: so handgreiflich ist sein Opus ein kläglich und selbstverrätherisch entstellendes Excerpt. Wie? Er heilt „Alle“, die ihm nachfolgen, also wirklich, wie man später (A Byz.) richtig erklärte, die ganzen „Haufen“? Das ist doch stark, mehr als stark! Das geht ja noch über Lc' Übertreibung, und genügt schon, den spätesten Nachschreiber des Mc.-Textes zu zeichnen. Aber was sollen wir sagen, wenn er den geheilten Haufen verbietet, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν, in dem Sinne, sie sollten sein Heilwirken, das sie erfahren, nicht auskünden? Das geht über Alles hinaus, was denkbar ist. Es war schon ein Selbstvergessen, wenn Mt. 8, 1—4 dem Aussätzigen das Weitersagen der Heilung verbot, während jene ganzen Haufen, die durch die Voranstellung der Lc.-Bergrede hierher gebracht waren, die Zeugen dieser Heilung werden sollten, eine Enstellung des ursprünglichen Berichts von der Heilung des Ausgestossenen in der Stille draussen (s. S. 117). Aber hier soll er alle Haufen selbst geheilt haben, und doch soll er den Geheilten verbieten, das nicht kund werden zu lassen? Er ist in grösstmöglicher Öffentlichkeit: und dabei wird geboten, ja nicht zu veröffentlichen? Widersinn, sagt jeder aufrichtige Mann zu solchem Verbot, d. h. zu diesem Mt.-Text. Ein Philolog wird noch weiter den Kopf schütteln: er verbietet, dass man αὐτόν nicht offenbar machen solle? Und das soll heissen: man solle es (αὐτό), sc. das Geheiltsein von Chr., sein Wunder-Thun nicht aussagen? Mt. hat beim sachlichen Abbreviiren am Ende den Mc.-Text allzu wörtlich copirt [1]).

Zweite Scene: Die Einsetzung der Ordnung durch die Jünger-Aussonderung.

I. **Das Besteigen des h. Berges**: 13 Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος. Dies schliesst sich nach der Separatschilderung (10—12) unmittelbar an v. 7—9, wie es das Parenthetische (10 γάρ . . 12 γάρ) verlangt und der A. T.liche Typus (Ex. 18—19) eingab. „Καὶ“ spricht hier die Folge des Vorigen aus = daher: Jesu verwirkliche den Entschluss, von der Menge sich zurückzuziehen (v. 9), zwar nicht durch

1) Die Abhängigkeit der judenchristlichen Hand vom Texte des Pauliners bis auf's Wortgefüge, ist auch hier so auffallend (was schon Wilke u. Ritschl Theol. Jahrb. 1851 erinnerten), dass es mehr als gross war, wenn Baur (Marc.-Ev. 1852) das Verhalten umzudrehen unternahm: das Widersinnige bei Mt. sei das Ursprüngliche, vom alttestamentlichen Citat eingegeben (s. vielmehr S. 106), und Mc. habe seine klare Poësie aus diesen Ruinen bei Mt. heraus „gezaubert“? Wie aber konnte Mey. ed. 4 (1858) über die kritische Parallele völlig schweigen? Mt. 23, 24 trifft auch hierbei völlig zu.

das Schiff (v. 9), das nur für die Zukunft bereitgehalten werden soll, wann es dazu kommt, gleich oder mit Paulus, auf Heidengebiet überzugehen (4, 35. 6, 32); aber er zieht sich hier, noch im Israël-Gebiet Galiläa's verbleibend, von dem Volke zurück, Mose gleich, von dem es Ex. 19, 3 hiess: καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ. — „Der Berg" ist nicht das Gebirge (τὸ ὀρεινόν, wie oder ἡ ὀρεινή, Lc. 1, 39 LXX immer dafür sagt), noch „ein" Berg (ὄρος τι), auch nicht der „dortige oder benachbarte Berg" (Eyth., Mey.), was τὸ ὄρος τὸ πλησίον heissen würde; und es gibt keinen zu Kapharnaum gehörigen Berg: sondern sprachlich allein richtig (Fritzsche) der bekannte, nur nicht genannte Berg, den Jeder errathen soll und kann, da er von früher her bekannt ist. Jeder Kenner des A. T. weiss bei dem schlechthinigen „ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος" sofort, dass dies der Berg Gottes ist: die in den Himmel Gottes ragende Höhe der irdischen Welt, wo man dem h. Geheimniss des Allmächtigen naht, wo er seine Majestät und seinen Willen offenbart, wie einst durch den Gesetzgeber des Alten Bundes, so jetzt durch den Begründer des neuen. Der Berg im Bereiche des Galiläischen Lebens Jesu steht an der Stelle des Gottes-Berges im A. T., der N. T.liche Sinai, wie jeder Judenchrist (auch Delitsch zu Mt.) findet.

Derselbe Berg des Gottesgeheimnisses kehrt bei Mc. noch dreimal wieder. 1) Mc. 6, 46. Nachdem J. das Volk in der Wüste gespeisst hat, wie einst Mose, geht er εἰς τὸ ὄρος, um mit Gott zu verkehren (προςεύξασθαι 1, 35 S. 101.) allein mit ihm zu sein; und von da überschreitet der Auferstandene, wie von Gottes Sitz kommend, die Meeresschranke! 2) Mc. 9, 2. Nachdem das Leiden und Auferstehen Jesu angekündigt ist, geht er εἰς ὄρος ὑψηλόν und strahlt im Glanze der göttlichen Majestät, wobei Mose und Elia erscheint und die Stimme aus der Wolke, die den Allmächtigen, wie zu Mose's Zeit umschattet, erschallt: wovon aber erst nach der Auferstehung Jesu reden sei (v. 9). Die Verklärung Christi ist ja nichts Anderes als die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit, zu der der Gekreuzigte durch die Auferstehung eingegangen ist: der „hohe Berg" ist der Berg Gottes, aus dem Gottes Majestät aus der Hülle der Wolke leuchtet, wie einst dem Mose, so jetzt dem neuen Bundesmittler. Warum aber sagt Mc. nicht geradeso, wie 3, 13 u. 6, 46, auch 9, 2: er ging ein zu „τὸ" ὄρος? Weil die Bestimmung „das ist der Berg" Gottes, hier erst noch, diesmal direct ausgesprochen wird. Ein so sinnvoller Poët, wie Mc., hätte einen Fehler gemacht, hätte er gesagt: er ging auf „den" Berg, und dann hinzugefügt „da leuchtete Gottes Majestät, da erschallte sein Wort!" Sollte dies erzählt werden, so konnte vorher nur „ein" Berg angezeigt werden, um durch das Ganze der Schilderung ausdrücklich der Berg zu werden, den 3, 13. 6, 46 jeder Kenner des A. T's. verstand. 3) Endlich erscheint beim Schluss der Botschaft vom Gekreuzigten Auferstandenen „der" Berg noch einmal, sogar

mit ausdrücklichem Rückblick auf den Berg, auf dem den Jüngern Auftrag gegeben war", auf Mc. 3, 13.

Der Schluss des Mc.-Ev. ist von 16, 8 an nicht mehr wortgetreu überliefert (wie schon durch Cod. Vaticanus und Sinaïticus notorisch); sachlich aber ist er noch sicher genug zu erkennen, theils aus dem (16, 7) direct Erhaltenen, theils aus den Nachfolgern (Lc. Mt. Nazar. Jo.), besonders wörtlich aus dem wörtlichsten Nachschreiber, Mt. 28, 8. 16—19 (R. J. S. 105 f). Da heisst es: die Jünger gingen nach Galiläa (wie Mc. 16, 7 noch selbst angiebt), aber näher εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς: auf den Berg, auf dem er ihnen seinen Auftrag gegeben hatte, sc. Vorsteher des ganzen Anhangs zu sein, und Abgeordnete oder Apostel zu werden. So gewiss darin ein Rückblick liegt auf eine Scene des Ev., worin J. „den Jüngern Auftrag gegeben hatte" (διετάξατο τοῖς μαθηταῖς), sc. seine Apostel zu werden: so gewiss gehört dieser Zug nicht ursprünglich dem Mt., sondern zu unserm Mc.-Ev. selbst, aus dem ihn der Spätere so wörtlich entlehnte, wie er den Mc.-Text auch sonst auszuschreiben pflegt! Denn für Mt. selbst hat „τὸ ὄρος, οὗ διετάξατο αὐτοῖς" keinen Sinn mehr, seit dem er die Beauftragung der Jünger, Apostel zu werden, dies διατάσσεσθαι αὐτοῖς ἐν τῷ ὄρει, der Bergrede zu Lieb (sowol 12, 15 f. als 5, 1 f) gestrichen hatte. Freilich hält Mt. den Jüngern und aller Welt eine Predigt auf dem Berge, aber nur darüber, was jeder gute Christ zu thun habe: solche Rede aber, oder solche Lehranweisung giebt Chr. bei Mt. (auf Grund von Mc. u. Lc.) sonst noch sehr häufig, auch ohne Berg (wie 10, 5 f. 11, 25 f 12, 31 f 13, 1 ff). Ein specifisches „διετάξατο τοῖς μαθηταῖς" „ἐν τῷ ὄρει" findet sich nirgends bei Mt., und da auch Lc. daran zu ändern hatte, nur bei Mc., wo wirklich „auf dem Berge" „den Jüngern" Auftrag und Vollmacht gegeben wird (αὐτοῖς διετάχθη), die Gehülfen und die Abgesandten Jesu werden: 3, 13 f. — Auch dieser Berg, auf dem der Auferstandene den Jüngern erscheint, ist nichts Anderes als der Berg Gottes, auf dem der überirdisch Gewordene bei Gott weilt, so lange er noch nicht zu dem Himmel Gottes selbst eingegangen war (Mc. 16, 19).

Haben wir vom letzten Vorkommen „des Berges" zurückzuschliessen auf alle frühern Erwähnungen desselben (3, 13. 6, 44. 9, 2 f), so ist „der Berg" überall bei Mc. der Berg Gottes, den im A. B. der Gesetzgeber besteigt, im N. T. der Auferstandene als Stifter der neuen Gottesgemeinschaft: als solcher habe er 1) die 12 zu Ordnern der Gesammt-Gemeinde eingesetzt cp. 3, 2) danach das Meer siegreich überschritten cp. 6, 3) den Gottes Glanz empfangen, mit Mose wie Elia verkehrend cp. 9, 4) die Jünger ausgesendet zur Vollziehung des ersten Auftrags cp. 16. — Denkt nun Mc. in allen vier Fällen an einen speciellen Berg Galiläa's? Im ersten Falle könnte man an den Tabor denken; aber er liegt sechs Stunden von Kapharnaum, und von einer Reise zu dem Berg redet Mc. nicht. Der dritte Fall, in der Gegend von Cäsarea Philippi (Mc. 8, 26: 9, 2), liesse an den nahen Hermon denken. Der zweite

Fall aber schliesst jeden prosaïschen, oder geographischen Gedanken aus. Denn der Berg, an dem Chr. Mose gleich das Volk in der Wüste speist, und von dem aus er das Meer überschreitet (6, 44), liegt für Mc. ausdrücklich jenseit des Sees, östlich von diesem. Da ist a) kein Tabor, b) kein Hermon und c) überhaupt kein nennenswerther Berg, sondern nur eine Hochebene, ohne besonderen Gipfel! Also ist „der Berg" bei Mc. überall lediglich ideeller Natur: die Übertragung des A. T.lichen Gottesberges auf den N. T.lichen Boden: oder die geheime Offenbarungsstätte Gottes, wie für Mose so für den Auferstandenen[1]). Mit dem Zuge: 'I. ἀναβαίνει εἰς „τὸ ὄρος" sagt Mc. laut seinen eignen Parallelen nur dies symbolisch aus: der Auferstandene ist's, der die 12 aussondert zur Stiftung einer Ordnung für den ganzen Anhang und dabei Mose gleich! Wie für diese Scene, so ist auch für alle drei andern auf keine besondere Überlieferung aus Jesu Leben vor dem Kreuz zu rechnen; Mc. ist dabei durchaus didaktischer Bildner. Mag J. noch so manchmal mit oder ohne Begleitung eine Bergeshöhe bestiegen haben; Mc. denkt an so prosaïsche Gänge nirgends: der Gottessohn, der Auferstandene ist's überall, der so zu Gott eingeht.

Lc. 6, 12 betonte das Mose-Ähnliche beim Besteigen „des" Berges durch die Angabe, „er betete dort die ganze Nacht hindurch", wie Mose Tag und Nacht auf den Sinaï verweilt, und zu Gott redete (Ex. 19, 3, 19). Bei der Verklärung aber „auf einem hohen Berg" (Mc. 9, 2) versteht Lc. 9, 28 so sehr „den" Berg Gottes, dass er auch dabei den Terminus einhält: J. ging εἰς „τὸ" ὄρος wie 6, 12, womit er den Sinn des Mc. völlig trifft, aber zu hastig ausspricht. Auch mit dem Zusatz „εἰς τὸ προςεύξασθαι" vollführt er die Parallele mit dem ersten Gang auf den Neutestamentlichen Sinaï[2]). Dagegen fehlt ihm dieser sowol

1) Schon Paulus Gal. 4, 24 erinnerte an τὸ ὄρος Σινᾶ als den Berg des alten Bundes, dem gegenüber mit Christus die καινὴ διαθήκη entstanden sei. Es war nur Ein Schritt weiter, für diese neue διαθήκη auch „des Berges" neu zu gedenken, ihn im Bezirke Jesu zu erneuen. Einen Anstoss zu diesem Fortschritt konnte Apoc. 14, 1 geben durch τὸ ὄρος Σιών, wo das Lamm, das geschlachtet war aber lebt, mit seinem geretteten Israël sicher steht, wie der Apokalyptiker 68 u. Chr. hoffte. Nachdem dieser Gottes-Berg 70 n. Chr. verwüstet war, trat um so eher „der Berg" Gottes, ganz ideal gehalten, als Stätte des alten wie N. Bundes zu Tag, als Berg des Auferstandenen oder als Stätte des neuen Religionsstifters.

2) Noch völliger wird die Parallele bei Lc. (6, 12. 9, 28) dadurch, dass

bei der Erscheinung des Auferstandenen als vor der Überflügelung des Meeres, aber diese fehlt ihm überhaupt (s. zu Lc. 9, 18), und da er jene Erscheinung bei Jerusalem selbst erfolgen lässt (24, 63 f. 36 f), so fehlt ihm mit Galiläa auch der laut Mc. dazu gehörige Berg.

Mt. hat „den Berg" so völlig als N. T.lichen Sinai verstanden, dass er in der Betonung hiervon noch einen Schritt über Lc. hinausging. a) Bei Lc. hatte 6, 17 ff. J., Mose ähnlich, am Berge (des Mc. 3, 13) das Geheimniss des Gottesreiches durch die grosse Rede proclamirt; Mt. schreitet dazu fort, vom Berge Gottes unmittelbar den neuen Mose die Erfüllung des A. Gesetzes mit dieser Rede proclamiren zu lassen Mt. 5, 1, wozu er ihm auch die καθέδρα des Lehrers auf dem Berge bestellt oder erstellt. b) Nach dieser feierlichen Betonung des Mose-Berges konnte er an der alten Stelle (Mc. 3, 18) Mt. 12, 15 f. „den Berg" nicht mehr besteigen lassen, da seine Bedeutung durch die Präoccupation 5, 1—8, 1 erschöpft war; und „der Berg" war dem Judenchristen zu heilig, als dass er ihn zu einem prosaïschen Spaziergang dahinauf hätte entwürdigen dürfen, der hier allein noch übrig gebliebenwäre. Freilich ist bei dieser Neuerung, des Lc. Bergrede gleich in den Anfang, nach der allerersten Jüngerwahl auf dem Berge zu bringen, wo die Institution des N. B. durch die Institution der Zwölf oder dieser neuen Gemeindeordnung erfolgt war, diese Institution der Zwölf dem guten Judenchristen ganz abhanden gekommen: denn Mt. 10, 1 wird sie bei der (nach Mc. 6, 7) eingehaltenen Aussendung der 12 nur vorausgesetzt. Schon das zeigt schlagend eine zweite oder dritte Hand in dem nach Matth. genannten Ev. (Hilg.) — Im Übrigen hat Mt. die Berg-Symbolik des Mc. ziemlich wörtlich wieder gegeben: 14, 23 (Mc. 6, 46); 17, 1 (Mc. 9, 2); 28, 16, wo er wohl gleich wortgetreu den nach Mc. 16, 8 für uns verlornen Auferstehungs-Text wiedergegeben hat (s. S. 241). Auch für die zweite Speisung (Mt. 15, 29 ff) copirt er Mc' Berg. Mk. hasste das A. T., weil er ihm von vornherein den Rücken gekehrt hatte, es zu wenig kannte. Immer wieder hat der bes-

er beidemale das Sein auf „dem Berg" in die Nacht verlegt, oder gleichsam taucht. Bei der Verklärung auf dem Berg hat Lc. die Nacht so sehr im Auge, dass er (9, 37) ausdrücklich nachher „Tag" werden lässt. Und bei der ersten Erscheinung auf dem Berg (6, 12) schliesst sich an sein διανυκτηρεύειν der besondere Ausspruch (v. 13): ὅτε ἐγένετο ἡμέρα. Das ist Fortführung der Symbolik bei Mc., theils nach Ex. 19, 16, theils nach dem Hauptgedanken, an den Auferstandenen, der am Morgen nach der Nacht zu seinen Jüngern kommt.

sere Kenner des A. T., Tertullian ihn auszulachen, dass er im Ev., angeblich des höhern Gottes, die deutlichsten Erneuerungen der Alten (Demiurgen-) Ordnung stehen gelassen habe: so auch hier. Der Gnostiker ist der Urheber der prosaïschen Betrachtung des Ganges auf den Berg und zugehörigen Jünger-Aussondernng, worin der Katholik folgte.

Logos-Ev. verstand die h. Schrift „der Juden", gegen die er kämpft, besser, und beseitigte den ganzen Theil des Ev. (nach Lc. und Mc.), der Jesum als neuen Mose zeigt, so auch den Berg. Judäa, der Sitz der Finsterniss, ward ihm der Platz, wo das Gottes-Licht durchbrach: da wurden die Juden-Jünger vom Herold des A. T. zu ihm geführt (1, 36 f) — also ohne Berg. — Da war, dicht vor dem Leiden, die Stelle seiner Verklärung (Jo. 13, 31 f., nach Lc. 9, 28 f) — also wiederum ohne den Berg. — Da auch sei er (laut Lc. u. Markion) erschienen, — nicht auf dem Berge Galiläa's. Nur in einem Stück zog er den Urtext seiner Evv., den Mc., seinem sonstigen Liebling Lc. vor. Es war zu anziehend, und auch für wahre Gnosis brauchbar, dass J. die Fünftausend, so wie Mc. angab, jenseits gespeist und danach das Meer in echtester Gott-Logos-Weise überschritten hatte: da behielt Jo. 6, 1 f. auch „den Berg", den er so sehr als Mose-Berg verstand, dass er in der angeknüpften Rede-Verhandlung besonders des alten Vorganges in der Wüste, und des Mose betont gedenkt (Jo. 6, 31—49). Auch der letzte Erneuerer des Lehrgebildes bei Mc. hat das Symbol noch richtig verstanden, und die neueren Prosa-„Erklärer" sollten sich davor schämen.

II. Die zweifache Aussonderung: 13—19. Auf dem Gottesberg habe der Auferstandene als neuer Mose oder Religionsstifter aus dem ganzen Anhang (der 7—9 ihn umgiebt) einen weitern Kreis von eigens Erwählten berufen (προςκαλεῖται, οὓς ἤθελεν αὐτὸς v. 13), und daraus Zwölf instituirt (ἐποίησεν δώδεκα), mit der Bestimmung, für jetzt seine Gehülfen zu sein (ἵνα μετ' αὐτοῦ ὦσιν) für den gesammten Anhang, für Palästiner wie Heiden (7—9), und später Apostel im Besondern der Heiden zu werden (κηρύσσειν mit der ἐξουσία δαιμόνια ἐκβάλλειν v. 14—15). Also seien die Zwölf nicht die einzigen von ihm Erlesenen, sondern nur ein engerer Ausschuss; aus den sonst Erlesenen konnte er später auch noch einen Andern berufen, sein Apostel zu werden. Dieser weitere Kreis erscheint auch 4, 10 unter der Bezeichnung οἱ περὶ αὐτὸν „σὺν" τοῖς δώδεκα (Mey.). Schon der Typus Ex.

18—19 gab eine Abstufung der Gehülfenschaft, die Mose herbeirief (ἐκάλεσεν Ex. 19, 5).

13. αὐτὸς ist bei Mc. nie (auch 6, 17 nicht) ein blosses „Er", sondern überall „er selbst". Mc. deutet also ausdrücklich an, dass die Berufung des weitern Kreises (aus dem dann die Zwölf besonders beordert werden) in Jesu eigenstem Willen gelegen habe, unabhängig von Jedes Andern Rath oder Wunsch oder Wille. Ist das nun ein Hinblick auf den Haupttypus 2 Mos. 18—19, wo Jethro's Rath die verschiedenen Gehülfen herbeiführt? Oder ist's zugleich eine Opposition gegen die Anmassung der Urgemeinde, als wenn gegen ihren Willen nichts gelten dürfte, nur ihre „12" auserwählt seien? Oder Beides? — 14. Καὶ ἐποίησε 12: er instituirte Zwölf aus dem weitern Kreis: ganz nach dem Typus: καὶ „ἐποίησε" χιλιάρχους, hier also δώδεκα φυλ-άρχους. — ἵνα μετ' αὐτοῦ ὦσιν καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς: der Zweck ihrer Aussonderung war ein doppelter 1) für die Gegenwart sollten sie seine Begleiter als „Gehülfen" sein (μετ' αὐτοῦ: ihm zur Seite, zur Hülfe), und 2) für die Zukunft sollten sie ausgesendet werden, erst später selbständige „Abgeordnete" oder ἀπόστολοι werden. Was nach der Auferstehung der Fall wurde, ist typisch Mc. 6, 7 ff. besonders vor Augen gestellt. Als „Ausgegangne" heissen sie dann ἀπόστολοι, erst dann 6, 30: wogegen bei der Aussonderung nur die Bestimmung dazu, dereinst „auszugehn" (ἵνα) angegeben wird. Erst dann folgt oder folge die Erfüllung. So einig und in sich klar ist Mc. durchaus. (Erst später schwärzte man hier die ἀπόστ. ein.)

14—15. ἀποστέλλῃ αὐτούς, κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν, δαιμόνια ἐκβάλλειν. Nach dieser ursprünglichen Lesart ist oder sei bei ihrer künftigen Aussendung dies Doppelte ihre Vollmacht 1) „Herold" dessen zu werden, was Chr. 1, 14 f. verkündigt hatte: ἤγγικε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε τῷ εὐαγγελίῳ, mit dem ganzen Zubehör von einzelner Lehre, und 2) die Macht zu haben, „die Götzengeister auszutreiben", also im Besondern Heiden zu bekehren (s. zu 1, 23 u. 39). — Die zwölf Apostel seien als solche dazu bestimmt, dereinst mit dem Lehren die Qualgeister des Götzendienerthums zu bannen, also ganz Das zu thun, was der Heidenapostel wirklich gethan hat.

Lc. 6, 13: 10, 1 f. hat sehr wohl verstanden, dass der weitere Jüngerkreis bei Mc. den zuletzt berufenen Heiden-Apostel einschliessen soll; das ist ihm aber so wichtig, dass er diese „sonstigen Jünger, ausser den 12" zu „70 Sendboten" (an die 70 Heidenvölker) specialisirt, oder darin ausdrücklich ein besonderes Heidenapostolat einsetzt (10, 1 f.), dies aber erst auf dem Samaritanischen Boden, beim Wander-Übergang zum Leiden (nach 9, 51 ff. bei Mc. 10, 1). Früher, auf Galiläischem Boden (bei Mc. 3, 13) hat er zwar auch einen grössern Kreis von μαθηταί ausser den 12 (6, 13. 17), aber ganz anderer Abtheilung: οἱ μαθηταί αὐτοῦ (13) oder ὄχλος πολύς μαθητῶν αὐτοῦ (17) sind ihm die Galiläischen Anhänger, sc. die ihn unmittelbar gehört haben, die Lehrlinge im engern Sinne; denen gegenüber alle von der Ferne her kommenden Anhänger (sowol von Judäa, als von der Meeresküste der Heiden) die Bedeutung von προσήλυτοι haben sollen: die bei Mc. nur die von der Heidenküste hatten.

Mt. 10, 1 verwarf die allzu paulinische Institution von 70 Heidenboten, aber damit auch deren paulinischen Grund, den weitern Jüngerkreis auch bei Mc. Nur die zwölf Israël-Sendboten seien und bleiben die Jünger und Apostel Christi. Leider hat er vor lauter Verbesserung seiner paulinischen Vorgänger am Ende ganz versäumt, diese seine allein erkornen zwölf auch zu instituiren. An der alten Stelle 12, 15 f. (Mc. 3, 13 f) konnte er dies nicht aussprechen, da er Lc. nachgehend die Bergscene in den Anfang (5, 1 f) gerückt hatte; und hier müssen die vier erst erwählten Jünger (Mt. 4, 18 f.: Mc. 1, 16—20) die Zwölf überhaupt ersetzen, denen die Bergrede ebenso gewidmet war als den vier und dem ganzen Volk (7, 27 f). Nach dieser Rede konnten sie nun gar nicht mehr berufen werden, und wo sie Mc. aussendet (6, 7—13) bald nach der Todtenerweckung in Jairi Haus (5, 43), hat er nur den Rest des so präoccupirten Mc.-Abschnittes, die Jünger-Namen nachzutragen Mt. 10, 1 f. So werden bei Mt. „die Zwölf" herbeigerufen, ohne dass sie erwählt sind: ein schreiendes Zeugniss seiner Secundarität (S. 243).

III. Das Verzeichniss der Zwölf 16—19. Nach der ältesten Lesart hat Mc. 2 Sätze: 1) καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα . . . καὶ ἵνα 14—15. 2) Καὶ ἐποίησεν „τοὺς" δώδεκα: Πέτρον, καὶ Ἰάκωβον, καὶ Ἰωάννην — καὶ Ἰούδαν 16—19. Und zwar instituirte er die „Zwölf" sc. wie tabellarisch folgt. Die Tabellenform, die Sin. noch einhält, spricht 1) alsbald bei τοὺς δώδεκα ein „τούςδε" aus; 2) auch die Zählung, so dass bei dem ersten Namen von selbst sich πρῶτον voranstellt, die folgenden καὶ gleich einen δεύτερον, τρίτον werden. Mc. aber wollte zugleich sagen: der Erste ist als solcher Petros genannt worden, während er vorher Simon hiess: dies spricht Mc. in seiner Weise parenthetisch aus „καὶ ἐπέθηκε ὄνομα τῷ Σίμωνι". So hart die Structur ist, wie alles Parenthesiren, so richtig doch.

Lc. 6, 14 schliff dies also ab: Er erwählte aus den Galiläischen Jüngern Zwölfe: „Σίμωνα, ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον καὶ . ." aber dadurch wird der Beiname ein mehr zufälliger, der doch dem Ersten als solchem eignen soll. Mt. 10, 2 spricht die Tabelle auch aus: „die Namen aber der zwölf Apostel sind diese: πρῶτος Σίμων, ὁ λεγόμενος Πέτρος", aber wo bleibt nun δεύτερος ct.? — Die spätern Abschreiber des Mc.-Textes, das Tabellarische verkennend, hielten ein zweites καὶ ἐποί. müssig; so musste man das erste ἐποί. für das Folgende im Sinn behalten. Noch Spätere fügten zum Abglätten davon aus Mt. ein πρῶτον Σίμωνα ein. Neuere wollten ein „Anakoluth" finden, und wenigstens da Abhängigkeit des Mc. von den andern Evv. wittern; aber selbst bei der vulgären Lesart wäre kein Anakoluth, nur Aposiopese vorhanden, und wie liesse sich diese nur aus Mt. oder Lc. entnehmen? Umgekehrt haben diese auch hier das härtere Gefüge des Originales applanirt.

A. Die drei Ersten des Zwölfer-Ausschusses oder die Gemeinde-Säulen 16—17 seien bei ihrer Aussonderung ausgezeichnet durch Vorgang und Vorrang, wie durch Ehren- und Amtsnamen: der Erste sei als solcher oder als Hauptsäule genannt worden „der Stein“, die zwei Andern hätten als die „Donnersöhne“ die besondere Bestimmung zum Eifer für Gottes Sache erhalten. Ihre Berufung dazu, Glieder des den ganzen Christusanhang leitenden Ausschusses, ja die Häupter desselben zu sein und zu bleiben, habe ihnen mit dieser Bezeichnung ebenso viel Ehre als Pflicht auferlegt. So solle „Petrus“ (und sein Anhang) allezeit dessen gedenken, dass er für den ganzen Anhang Christi, aus Judäa und von dem Heidenlande her, ein Oberleiter und Pfleger sein müsse (16), und „die Donnerer“ haben von ihrer Einsetzung zu Petrus-Beiständen das Recht wie die Pflicht, wohl zu donnern für Gottes und Christi Sache gegen allerlei Heidnisches und gehässig Jüdisches, aber auch in Jesu Sinn und Geist (17—18), nicht gegen Jesu Willen und Sinn (wie es Johannes in apocalypsi gethan hatte, danach im Ev. auch Mc. 9, 38 f. Lc, 9, 55).

v. 16. Πέτρον sc. ἐποίησε (πρῶτον τῶν δώδεκα) „καὶ“ ἐπέθηκε Σίμωνι ὄνομα: „nämlich“ er elgte Simon einen Namen bei sc. den Namen, der nachfolgt, und mit diesem Namen machte er ihn zum Ersten der zwölf (s. 246). — Paulus hat, wiees scheint, überall statt Πέτρος den palästinischen Namen Κηφᾶς gesetzt: Gal. 2, 11. 14. 1 Cor. 1, 12. 3, 22. 15, 5 ist dies die sichere Lesart; nur Gal. 1, 18 findet sich erheblich auch Πέτρον. כֵּיף ein Stein, כֵּיפָא mit dem aramäischen Artikel „der Stein“ oder Steinerne. Der Name Σίμων oder Συμεών war in der nachexilischen Zeit, besonders seit den Maccabäern so gebräuchlich, dass man bei Josephus (ed. Becker VI, 342 f) 27 Männer des Namens zählt, im N. T. 5 vorkommen (s. zu 1, 16 S. 78). Danach ward es unvermeidlich, dass jeder Simon einen unterscheidenden Beinamen erhielt, entweder nach dem Vater, wie gewöhnlich, oder ein anderes Eponymon, wie Simon „der Gerechte“ (bei Joseph), oder „der Schwarze“ (Apg. 13, 1) oder „der Eiferer“ (Mc. 3, 19). Unser S. hatte, wie es scheint, von Jugend auf beiderlei Beinamen a) בַּר יוֹחָנָא oder vulgär zu בַּר יוֹנָא zusammengezogen, Sohn des Jochanan oder Johanna (S. 80 f); b) „Kepha oder Petros“, der Stein oder Steinerne aus irgend einem Grunde, vielleicht ursprünglich als Ohnname. Da aber dieser Simon der Erste gewesen ist, der den Gekreuzigten als Auferstandenen und Christus erfasst und geschaut hat (1 Cor. 15, 5 cf.

Mc. 16, 7. 8, 28), so ist der ursprüngliche Zuname ein Ehrenname geworden; er sei ein Stein oder Anhalt für den Aufbau der Gemeinde, bleibe auch Christus der einige Grund (τὸ θεμέλιον). Sobald ein oberleitender Ausschuss für alle zwölf Stämme (und die darein einzureihenden Proselyten) aufgestellt wurde, galt der wirklich „erste Christ" als „der Stein" oder die Hauptsäule der Gemeinde. Wer also diese Gemeinde-Ordnung als eigne Institution des Auferstandenen ansah, für den verstand sich dasselbe auch von dem Vorrang und dem Würde-Namen des Ersten der Zwölf [1]). Seitdem aber nun Mc. die zwölf instituirt, also den Simon in Christi Namen zum Πέτρος erhoben hat, bleibt er ausschliesslich bei dieser Amts-Bezeichnung, ohne noch Anlass zu haben, auch den Namen des Vaters zu nennen 5, 37. 8, 29. 32. 9, 2. 5. 10, 28. 11, 21. 13, 3. 14, 29. 33. 54. 66—72. 16, 7. Auch dabei ist er so völlig klar und einig in sich, wie jedes Original zu sein pflegt, während alle uns erhaltenen Nachfolger in's Schwanken kamen.

Lc. nennt bei der Berufung zur Nachfolge den ersten Jünger 5, 4. 5 gleich Mc. Σίμων, so auch am Schluss dieser Berufung 5, 10. Aber inmitten nennt er ihn Σίμων Πέτρος 5, 8, obwol doch Lc. 6, 14 selbst (nach Mc.) ihm erst später den Felsen-Namen verleiht. Merkwürdig geschieht dies gerade da, wo Petrus gleichsam ein erstes Christusbekenntniss ausspricht! Seit jener Berufung 5, 1—10 nennt ihn Lc. bald Σίμων bald Πέτρος. Aber es ist da doch eine Regel. A. In allen Stücken, die Lc. aus Mc. unmittelbar entlehnt, sagt er mit diesem Πέτρος: sowol da, wo er dem Mc. den Namen selbst nachschreibt 8, 51; 9. 20. 28. 32 f. 18, 28. 22, 34. 54—62. 24, 12; als auch da, wo er dem Mc. im Wesentlichen folgt, aber den Πέτρος selbständig nennt, während Mc. allgemeiner „Jünger" hatte reden oder anreden lassen: Lc. 8, 45 (statt Mc. 5, 28). 12, 41 (Mc. 13, 36). 22, 8 (Mc. 14, 13). B. Wo dagegen Lc. selbständig vom Haupte der Zwölf redet, und dann jedesmal etwas geringschätzig, sagt er Σίμων: 22, 31. „Sim., Simon! der Satan hat euch ausgesucht"; 24, 34. „die Weiber [nur] sagten, Chr. sei Σίμωνι zuerst erschienen". Im Πέτρος liegt also dem Lc. der christliche Bekenner, wie er schon 5, 8 einhielt, im Σίμων das blos Jüdische. In der Apg. sagt Lc. durchgängig mit Paulus und Mc. (seit 3, 13) Πέτρος. Nur bei seinem Apostel-Concil lässt er den Jakobus reden vom Συμεών! Das soll recht alterthümlich-jüdisch klingen, was Ep. II Petri ebenso gut verstand, als ungeschickt nachahmte. Dann „I Petri" hatte keuscher nur Πέτρος gesagt.

1) Apoc. 21, 14 f. betont zwar sehr die „zwölf Namen der zwölf Apostel" auf dass ja kein Anderer als Apostel gelten könne, aber er nennt nur die zwölf Stämme Israëls, denen sie entsprechen, nicht die Apostelnamen selbst. Indem er aber diese Zwölf als die (ausschliesslichen) θεμέλια des Eingangs zum neuen Jerusalem, so als Edelsteine preisst, hat er dies Bild vielleicht mit von dem Ersten „Stein" oder θεμέλιος hereingeführt, aber noch in freier, eigner Weise.

Im Ev. nach Mt. hebt völlige Unordnung an. Gleich bei der ersten Erwähnung des ersten Jüngers 4, 18 (Mc. 1, 16) wird gemeldet Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος. Dann bleibt es fast durch das ganze Ev. hin beim Πέτρος mit Mc. und Lc., selbst da, wo bei Mc. der höhere Name noch nicht erschallt war (Mc. 1, 29 οἰκία Σίμ.: Mt. 8, 14 οἰκία Πέτρου). Im Apostelcapitel (Mt. 10, 1 f) folgt er Mc. 3, 13, Lc. 6, 14 f., u. übertrifft noch Lc. im Abkürzen, durch die Repetition vom Σίμων, ὁ λεγόμενος Πέτρος! Wo aber dieser Erste das christliche Bekenntniss ausspricht, heisst es: Σίμων Πέτρος sprach: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Und nun erst folgt die Erklärung: „Selig bist du Simon, Sohn Jona's [βαρ Ἰωνᾶ, nach allen Handschriften: Tisch. ed. 8], du bist Petrus (εἶ Πέτρος); denn auf diesen Stein (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) will ich meine Gemeinde [τὴν ἐκκλησίαν μου] bauen!" Also soll nach Mt. J. hier, hier erst den Simon als Petros benannt haben: und doch ist er für denselben Erzähler schon von vornan so genannt? Auch schon unmittelbar vor der feierlichen Namen-Ertheilung? Woher dieses Durcheinander oder diese Widersprüche beim Nachmatthäus? Weil der judenchristliche Ev. ein Combinator von mehrerer Quellen ist. Da Mt. die Bergrede des Lc. (6, 21 ff.: Mc. 3, 19 f) in den Anfang des Ev. (Mc. 1, 22 Mt. 5, 1 f) gerückt hat, so verlor er dadurch die Zeit dazu, nach den Vier auch noch die Zwölf zu erlesen, so auch die Gelegenheit, dem Haupte der Zwölf seinen Amts-Namen zu geben. Die Wahl der vier ersten muss die der zwölf ersetzen, also tritt bei Mt. 4, 18 alsbald zum Σίμων (Mc. 1, 16 f) der Inhalt von Mc. 3, 16, „ὁ λεγόμενος Πέτρος". Da aber dies bei Aufzählen der Apostelnamen Mt. 10, 3 zu repetiren war, so entstand diese Doublette, ein Zeichen seines Combinirens. — Im Ganzen blieb der Judenchrist für das Haupt seiner Apostel beim Ehrennamen, also schon 8, 14 (Mc. 1, 29), und nur bei dem Bekenntniss, wodurch Σίμων der Πέτρος für die Gemeinde geworden sei, liess er 16, 16, nach Lc. 5, 8 den Σίμων vor dem Hauptnamen. Inzwischen war für sein kirchliches Bestreben der Zug des Grund-Ev., dass J. selbst dem Ersten der Zwölf den Namen des Πέτρος gegeben habe, so wichtig, dass der Sinn davon, (nur) dieses Apostel-Haupt soll der Grundstein (ἡ πέτρα) für die ganze Gemeinde werden und bleiben, noch besonders auszusprechen war. Dazu aber gab es keine andere Stelle im Grundleitfaden, als die dritte Stelle, die den Petrus auszeichnet, das Bekenntniss Mc. 8, 28. Mt. 16, 16 f. So kommt denn hier, nun zum dritten Mal der Ausspruch, dass Σίμων genannt worden sei der Πέτρος, unglücklich nun erst in der ausführlichen Form. Möglich, dass Mt. eine ähnliche Ausführung von Mc. 3, 16 dem ältesten Hebräer-Ev. (von c. 80) entlehnte; aber gleich möglich bleibt, dass er selbst aus der Tradition das βαρ Ἰωνᾶ entnahm, und die übrige Ausführung selbständig gab. Das Nachapostolische derselben verräth 1) schon der Terminus ἡ ἐκκλησία Ἰ. Χριστοῦ (μου). Das 1. Jahrh. sagt aber ausschliesslich ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Gal. 1, 13 1 Cor. 1, 2. 10, 32. 11, 22. (12, 28) 15, 9. 2 Cor. 1, 1. 2) Auch ist der Eifer des spätern Judenchristen viel zu weit gegangen. Freilich soll auch wohl für Mt. nur der Glaube des Simon der Grund seiner Seligpreissung und seiner Bedeutung als eines Haltes für die Gemeinde sein; aber es bleibt nur beim Sollen; das Begründende ist hier schon so persönlich gefasst, dass es dem bischöflichen Katholicismus mit seinem Stellvertretungssystem sich aufs bedenklichste nähert. Gott Lob, dass dies

sô. nur Κατὰ Ματθαῖον heisst und durch Alles erst dem zweiten Jahrhundert angehört. So kann es bleiben beim Schweizerischen Wahlspruch „Deo soli gloria", oder dem Wittenbergischen „Christo soli gloria"!

Markion folgte hier ohne alle Abweichung der Lc.-Form. Petrus-Ev. oder Justinus (Dial. c. 100 p. 327) sagt von Chr.: „Einen seiner Jünger Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον, υἱὸν θεοῦ Χριστὸν κατὰ τὴν τοῦ πατρός αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα. Die Mt.-Textur liegt deutlich vor im Erkennen Christi als υἱὸς θεοῦ, nach der ἀποκάλυψις τοῦ πατρός (Mt. 16, 16—18): aber laut Dial. op. 106 (s. 251) scheint Justin auch über den Petrus die ἀπομνημονεύματα „αὐτοῦ", d. h. sein Lieblings-Ev. ausgezogen zu haben, das dann auch hierbei dem Mt. gefolgt ist.

Nazaräer-Ev. hat den „Simon Petrus, filius Joannae" noch bei besonderer Gelegenheit ausgezeichnet, indem er ihn neben Christus auf der καθέδρα der Kirche vorzugsweise thronen sieht. Origenes Comm. in Mt. T. XV. (de la Rue p. 671 sq.) erwähnt nach der lat. Version des Hieronymus aus diesem Ev. eine eigenthümliche Gestalt oder Verbindung der beiden Perikopen Mc. 10, 17 f. 12, 28 f., womit schon Lc. 10, 25 f. vorangegangen war. Am Schluss davon hiess es: „conversus dixit Simoni discipulo suo, sedenti apud se: Simon fili Joanne [sic Cod. Hier.]: facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum". Christus κάθηται, als Meister, wahrscheinlich im Tempel (Mc. 12, 28), neben ihm, thront auf demselben Meister-Platz שמעון בר יוחנא. Die Form Joann„e" steht nach Schreiberbrauch (vgl. Credner, Gesch. N. T. K. über Fr. Mur.) für Joann„ae", was auf das Aramäische יוחנא zurückgeht, wie auch Hilg. erkennt. Unser Nachmatth. gab den vulgären Ausdruck, die Contraction aus dem Volksmunde בר יונא; der Nazaräer war dagegen ein besserer Kenner des Aramäischen, und corrigirte יוחנא.

Logos-Ev. Jo. 1—20 hat im Gegensatz zu diesem steifen Judaismus (wie auch sonst S. 175 erhellte) um so entschiedener jede Bevorzugung des Hauptes der zwölf Israël-Apostel, wie die Autorität dieser selbst zurückgewiesen. Wie diese nirgends von J. berufen werden (ihr Dasein nur vorausgesetzt ist), so soll auch Petrus in keiner Hinsicht ein Erster sein. Erst zu Dritt wird er ein Jünger J., dabei auch weniger erlesen, als angenommen (1, 41 f. S. 82). Aber es war eine zu allgemeine Evangelien-Tradition geworden, dass Christus selbst diesem Simon, Sohne des Joannas, den Petrus-Namen gegeben habe, als dass der Freund der Gnosis diese ganz umgehen konnte. Er recipirt daher Jo. 1, 43 gerade die vollmundigste Form dieser Namengebung, wie sie in den judaistischen Evv. vortrat, aber er bricht sie durch umbiegende Reception, wie einst Lc. 3, 21 f. die judaistische Genealogie, mit einiger Ironie. Da „Sim. Petrus" von dem Bruder (Andreas) zu Jesu geführt wird, sagt der Logos: σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωάννου (so nach Si BL. It. pl; ΔΑ Π p. Ἰωνᾶ) σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. Beigenannt sei der Joanna-Simon allerdings „der Stein", aber nicht Jesus habe ihn so genannt, sondern der Logoschristus habe es nur vorausgesehn, dass der Jüngling einst so werde genannt werden! Man wird dich für einen Grundstein halten (aber Du bist es nicht), will der Logos-Verehrer sagen. Zwar kann auch er (Jo. 6, 68) das Christus-Bekenntniss im Munde des „Simon Petros" nicht ganz übergehen, er gibt es er-

nent (direct nach Lc. 9, 18 f., im Gefolge der Wunderspeisung). Aber so oft auch später noch „Σίμων Πέτρος“ oder „Πέτρος“ erwähnt wird — in ganz beliebigem Wechsel — es kommt dabei immer nur zu einer Herabsetzung gegen den Lieblingsjünger des Logos, den Geistes-Johannes (s. R. J. S. 443 f., ob. S. 89). — Um so angelegentlicher hat die kathol: Kirche bei Sammlung der 4 Evv. (um 175 u. Z. vgl. m. Zusätze zu Credner, Gesch. des N. T. Kanon) durch das Zusatz-Capitel cp. 21, sozusagen „Joh. catholicus“, das Haupt dieser kathol. Kirche wieder in seinen Stand als den Ersten der Menschen fahenden Fischer (v 1—11), sowie als den Oberhirten der h. Heerde (v. 15—19) eingesetzt. Vgl. das Nähere hierüber in m. Hdb. der Apokr. III, wogegen Hlg. in seiner Zeitschrift (1868 IV) nur scheinbar streitet.

v. 17. **Die beiden Zebedaïden** (1, 19. S. 80 f) sind die Gehülfen des Petrus in der Oberleitung des ganzen Christus-Anhanges und durch Christus selbst bestimmt, Eiferer für die h. Sache der Gottesgemeinde zu werden, „Donnersöhne“. Sie tragen diesen Ehren-Namen wie Simon den Ehren-Namen Petros hat; aber Petros ist fortan der einzige Namen des Apostelhauptes, die Zebedaïden behalten ihre Namen Jacobus und Johannes, und sind nur beigenannt (vgl. 9, 2. 38. 10, 18) „die Donnerer“. Βοανηργές ist Vulgär-Aussprache von בְּנֵי רֶגֶשׁ, indem das Scheva auch οα lauten konnte und die Segolat-Form רגש einsylbig ausgesprochen ward. רֶגֶשׁ bedeutet im Hebräischen das Tosen z. B. einer Volksmenge Ps. 55, 15; im Arabischen und Aramäischen specifisch das Donnern. Dies drückt das A. T. durch רעם aus, wonach Hieronymus den Primaner-Witz wagte, bei Mc. Benereem lesen zu wollen. Das Donnern oder der h. Eifer für den Gott und Messias Israëls ist ohne Frage ein Charakteristicum der Zebedaïden gewesen, oder doch seit dem Kreuz geworden; der Charakter „des Joannes“ in apocalypsi, die durchhin dem Donner und Blitzstrahl gegen den heidnischen Unglauben ruft, stimmt dazu ebenso völlig, als das Ev. κατὰ Ἰωάννην nebst den drei nach demselben Johannes genannten Briefen davon entfernt ist (vgl. m. Commentar zur Offenb. Johannes S. 40).

Lc. 5, 15. 9, 51 — sah in den „Donnersöhnen“ keinen Ehrennamen, sondern ein Scheltwort, das er in demselben irenisch-vermittelnden Streber beseitigte (6, 15), womit er das Begehren der Zebedaïden, neben Christus herrschen zu wollen (Mc. 10, 35 f), zu einem Rangstreit aller Jünger verallgemeinert hat (Lc. 22, 24 f). Ersetzt hat er den Zug bei Mc. durch eine Scene, worin sich der Eifer der Zebedaïden gegen heidnisch-samaritischen Unglauben documentirt: 9, 53—56, indem sie dagegen ganz in Elia's Weise dem Blitzstrahl des Himmels rufen möchten: dies die Lukanische Ausführung des Boanerges bei Mc. **Mt.** 10, 2. Der Judenchrist hat am wenigsten das von Lc. so angesehene Scheltwort ertragen können, aber auch nicht die Donner-Scene, die Lc. dafür gab, wie freilich den zugehörigen Gang durch Samarien überhaupt nicht. **Petrus-Ev.** bei Justin M. Dial. c. 106 hat dagegen mit grösserer Unbefangenheit gleich Mc. im Bene-Rges eine Auszeichnung der beiden Obern neben Petros gesehen und den Namen propagirt [1]. **Logos-Ev.** hat merkwürdiger

1) Dial. c. 106 p. 33 sagt Justin: μετώνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ

Weise vom „Jacobus“ gar Nichts wissen wollen (Jo. 1, 37—50), wohl, weil er den Zebedaïden dieses Namens mit „dem“ Jacobus, dem Haupte Jerusalems und seiner Heiligen, diesem Haupte des Judaïsmus identificirte. Den Johannes aber der Apocalypse hat er als den Jünger freier geistiger Erhebung zu Gott und dem Lamme Gottes idealisirt, zu seiner Autorität erhoben, entsprechend der ἀποκάλυψις selbst ὡς ἐν ἀποκρύφῳ.

B. Die acht Untergeordneten v. 18. 4° Ἀνδρέας ward als Bruder des Simon mit diesem zur Nachfolge berufen (1, 16). Wo es auf die christliche Bruderschaft, auf das Christsein überhaupt ankommt, steht er neben Simon. Aber nicht neben „Petrus“ so zu sagen. Im Ausschusse der Zwölf hat er keinen Vorrang, oder er ist keine Säule geworden. Den drei Häuptern untergeordnet folgt er diesen, aber nun auch in erster Stelle: und nur als Erster der zweiten Classe wird er bisweilen mit den Häuptern in's Geheimniss gezogen, doch auch dann nicht neben Petros, sondern erst nach dessen Beisassen (S. 78). So viel Autoritäts- und Rangwesen ist einmal schon in der ältesten Christus-Gemeinde zu Hause (Vgl. auch m. Comm. zu Apoc. S. 41, 76).

Lc. hat hier einige Verwirrung angerichtet: es ist, als wolle der Nachschreiber bisweilen seinen eignen Willen haben oder zeigen, wie auch Hltzm. bei Lc. mehrfach einleuchtet. Hinsichtlich des Andreas thut er das gerade Gegentheil von dem, was Mc. (ganz richtig) angab. Bei der ersten Berufung zur Nachfolge übergeht er ihn als Nicht-Säule, überfrei 5, 4 f. Bei der Beamten-Aufstellung gesellt er ihm den „Petrus“ zu als Bruder 6, 14, verleitet von dem nachfolgenden Bruder-Paar sagt Lc: Πέ. „καὶ Ἀνδρ. τὸν ἀδ. αὐτοῦ“, Ἰάκ. καὶ Ἰω. τὸν ἀδ. αὐτοῦ, so verkehrt dies auch nach ihm selbst bleibt. Denn er zieht ihn hinterher (auch 8, 31 u. 9, 28) nirgends mit in den engern Kreis, und sieht im zweiten Verzeichniss der 12 (Apg. 1, 13) das Recht des Mc. selbst ein. — Mt. hat sich von Lc. anstecken lassen, und führt die vier Ersten als zwei Brüder-Paare auf, ganz nach dem Einfall des letzten Vorgängers. — Logos-Ev. hat den Andreas gerade als Bruder der herabzusetzenden Obersäule neben seinem Ideal zum Ersten erhoben (S. 82).

5° Φίλιππος ist zwar auch von Lc. 6, 14 Apg. 1, 13 wie von Mt. 10, 3 an dieser Stelle aufgeführt, aber Lc. Quelle im ersten Theil der Apg. kennt ihn vielmehr als διάκονος (τῶν ἀποστόλων) und εὐαγγελιστής an der Heidenküste von Gaza, Asdod und Cäsarea (Apg. 6, 5. 8, 6—40. 21), wo er als Vater von vier παρθένοι προφητεύουσαι auch später erscheint (Apg. 21, 8). Die kath. Jüngersage versetzt ihn und diese προφήτιδες (im Briefe des B. Polycrates von c. 190. Eus. 3, 30) nach Hieropolis, und erhebt ihn abermals zum Apostel. — Als Nebenmann des Andreas, wohl auch als ἀνὴρ προφητικός ist er dem Log.-Erzähler besonders werth geworden, gleichsam ein Andreas der 2te: Jo. 1, 44. 46. 47. 12, 21. 14, 8. — 6° Βαρθολομαῖος בַּר תַּלְמַי (2 Sam. 13, 37): d. h. der Sohn

τοῦ (so der Cod. d. h. μετ' αὐτον oder μετὰ τούτον) καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς. Achtmal sagt Justin ἀπομν. „τῶν ἀποστόλων“ oder οἱ ἀπόστολοι ἐμνημόνευσαν. Also hat hier Justin das εὐαγγέλιον „Πέτρου“ oder „Πέτρον“ erwähnt, wie schon Credner schloss. Vgl. Hilgenfeld Evv. Justins S. 12 ff.

des Schwagers „Vetter“: vielleicht ursprünglich nur Beiname, von Lc. u. Mt. bewahrt, von Jo. aufgegeben. — 7° Ματθαῖος scheint מַתְּיָה „Theodorus“ zu sein, nur mundartlich von Matthias verschieden. Lc. lässt ihn 6, 15 an derselben Stelle wie Mc. 3, 18: Phil. u. Barth.; Mtth. u. Thomas. In der Apg. 1, 13 sagt dagegen Lc. „Φίλ. καὶ Θωμ., Βαρθ. καὶ Ματθαῖος“. Seine Apg.-Quelle gab als 12. einen Ματθίας (1, 26): so kam bei den acht secundären Aposteln ein Doppel-Paar heraus, das jedesmal mit einem Ματθ. schloss! — Der judenchristliche Combinator von Mc. u. Lc. kannte ihn als Zöllner: Mt. 9, 9. 10, 4 (S. 165). — Log.-Ev. hat einen andern Theodor eingeführt, den Nathanaël (s. S. 176). — 8° Θωμᾶς תְּאוֹם mit dem aram. Artikel: der Zwilling, ist vom Logos-Erzähler als ein Vertreter der doketischen Gnosis erkoren worden, der dennoch bereit bleiben könne, für Chr. in den Tod zu gehn (Jo. 11, 16. 20, 24). — 9° Ἰάκωβος τοῦ Ἀλφαίου, Sohn des Einen der beiden Chalphai, die uns bei Mc. begegnen (vgl. S. 79 u. S. 149), wohl identisch mit dem Ἰάκωβος ὁ μικρός 15, 14. 16, 1, jedenfalls ebenso verschieden vom Bruder des Herrn, als von dem Zebedaïden desselben Namens. War Chalphaï ein Bruder des Joseph, so braucht man nicht daran zu stossen, dass die Frauen beider Brüder Maria hiessen, und Beide einen Jacob und Jose zu Söhnen hatten: wer hat das Recht, Namen zu meistern? 10° Θαδδαῖος, wohl תַּדָּאִי von תַּד mamma, mammatus, der Vollbrustige; schwerlich von שַׁדַּי potens, was wohl dem El Schaddai verblieb. — Lc. hat darin einen blossen Beinamen gefunden und den Namen ersetzt durch eine eigne Jüngerkunde, die ihm neben Judas Iscariot einen zweiten Judas bot, den Sohn eines Jacobus „Ἰούδας Ἰακώβου“ (s. S. 80). Eben desshalb hat Lc. die beiden Judas neben einander gesetzt, was er in der Apg. beliess. — Mt. theilte den Anstoss des Lc.: Θαδδ. müsse blosser Beiname sein; aber dessen zweiter Judas schien ihm bedenklich. Er suchte für den Beinamen einen correspondirenden Namen; das ist Λεββαῖος d. h. cordatus; so blieb er auch bei der ursprünglichen Stellung. — 11° Σίμων ὁ καναναῖος: die incorrecte Gräcisirung des Aramäischen קַנְאָנִי (Hebr. קַנָּא)[1] d. h. wie Mt. richtiger sagte καναν„ίτης“, Lc. aber richtig erklärte (6, 15. Ap. 1, 13) ὁ ζηλώτης, einer der Eiferer, die seit Judas Ganlonites von den Chasidäisch-Frommen sich absondernd als Ultra-Pharisäer auftraten, die Männer der thätlichen Rache für Jehova's Ehre und alleiniges Recht, der König Israëls zu sein, die Häupter aller vier Empörungen von 6. 66. 116 u. 132 n. Chr. (Vgl. m. Hdb. der Apokr. I u. III). Der Hellenist, nach Jo. hat „den Zeloten“ in Jesu Kreis beseitigt, auch diesen „Empörer“-Schein am Christenthum verworfen, wie Chr. selbst ausdrücklich gethan habe (Jo. 18, 36 f).

C. v. 19. Der 12. als der Verräther kann oder soll die Anhänger der Israël-Apostel vor jeder Überhebung dieser Gemeinde-Obern abhalten; und nach dessen Hinwegfall steht für den treuesten aller Apostel der Eintritt in den alten Kreis geöffnet (S. zu 14, 1).

1) Mc. scheint bei der Form -αῖος an ein nomen gentile gedacht zu haben (Mey.), sei es an Κανᾶ in Galiläa oder gar an Χαναναῖος.

Als das Geschichtliche vom ganzen Lehr-Abschnitt 3, 7—19 ergibt sich, dass Jesus allerdings einen Gottesbruderbund gestiftet hat, der ganz Israël, geistig gereinigt, umfassen und zum Gottesreich erheben sollte. Der Grund der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ist ohne Zweifel von Jesu persönlich gegeben. Aber das Wie lässt sich nicht mehr sicher ermitteln, da auch Mc. nicht unterscheidet, was J. vor dem Kreuz und was er als Auferstandener gethan hat. Hier bewegt sich Mc., schon bei „dem Berg" und laut dem Anlass zu der Nachfolge der Menge (3, 6) so im Ideellen oder blos Abbildlichen, dass kein einzelner Zug mehr fest steht. Die Nachfolger aber hatten nur einige, zum Theil sichere Jünger-Kunde mehr. — Dass Jesus im Fleisch die Zwölf instituirt habe, darf man mit Schleiermacher sehr beanstanden: Paulus 1 Cor. 15, 5 um 59 u. Z. schreibend, um 36 Christ geworden, kann darüber Nichts verbürgen, sowenig als Apoc. (21, 14.). — Jedenfalls haben die Namen der Zwölf, die Mc. aufführt, nicht so festgestanden, dass die Nachfolger zur Kritik keinen Anlass gehabt hätten. Und ist Thaddäus „der Vollbrustige" blos Beiname, wie Lc. u. Mt. denken, wer verbürgt nicht das Ähnliche vom „Zwilling" und vom „Vetter"? Ist Philippus vielmehr διάκονος τῶν ἀποστόλων oder εὐαγγελιστής gewesen, wie Apg. weiss, wer versichert, dass es sich nicht ähnlich mit den andern sieben verhalte? — Mit Namen von Aposteln sind sicher ausgestattet gewesen die drei Häupter, und die Übrigen haben als eifrige Christen festgestanden, der Mann aus Carioth als ein treuloser Genosse. Auch Justin hat hierbei keinen weitern Namen erwähnenswerth gehalten, als Simon Petrus und die beiden Zebedaïden (Dial. 100. 106.), Johannes im Besondern als Verfasser der Apocalypse (Dial. c. 81). Es genügt auch damit.

Zweiter Act der Stiftung: 19—35.

Die Zurückweisung der Fleischesverwandten gegen die wahren Gottesverehrer.

Nachdem die äussere Ordnung für die ganze Anhängermenge durch die Institution von zwölf Oberleitern hergestellt, und mit ihnen eine neue Religionsgemeinschaft gestiftet ist (7—19), kommt es dazu, dieselbe als eine geistigwahre Religionsgemeinde auszuscheiden von der wahnvollen Fleisches-Verwandtschaft (19—35). In einer ersten Scene nahen zu dem, in seinem Gemeindehause, der ganzen Menge ergebenen Geistesgottessohn die Blutsverwandten (οἱ παρ' αὐτοῦ) und sprechen ihren Wahn aus, er sei nicht bei Sinnen (ὅτι ἐξέστη), mit der Absicht, ihn in

Gewahrsam zu bringen 19—21. Ein Zwischenact zeigt den ähnlichen, noch schwärzern Wahn eifernder Volksgenossen, der als widersinnig und frevelhaft verworfen wird 22—29. Die zweite Scene führt dann zur entschiedenen Zurückweisung der eingreifenden Sinnen-Familie der Mutter und Brüder, die ausser dem Kreise (ἔξω) der wahren Gottverehrer (τῶν ποιούντων τὴν ἐντολὴν θεοῦ) verbleiben: 30—35. (So plan diese Gliederung, so misskannt auch von Ew. u. Hltzm. S. 78 f.)

Erste Scene: der Wahn der Familie Jesu 19—21.

Im A. T. ist die Blutsverwandtschaft ein Heiliges, die alte Gottesgemeinde Verbindendes: da treten auch draussenstehende Familienglieder in Mose's Kreis, ihm rathend und ihn feiernd, wo es gilt, die alte Religionsgemeinde zu stiften. Im N. T. ist die Blutsverwandtschaft etwas Hinderndes für die Gründung der Geistesgottesgemeinde: die Sinnen-Familie feiert und fördert nicht blos nicht das Werk Christi, sondern verlästert und bedrohet es.

19—20. ἔρχεται (Si B): er kommt vom Moseberg der Institution εἰς οἶκον „domum" nach Haus, in die Simon-Wohnung, welche das Haus Jesu und seiner Gemeinschaft überhaupt geworden ist (1, 29. 2, 1. 2, 15). Er selbst kehrt dahin zurück: nicht ausdrücklich die Zwölf (ἔρχονται ist später corrigirt). Diese mögen ihrer Aufgabe, die Leiter des ganzen Anhangs zu sein, obliegen. Sie sollen für Mc. nicht überall sinnlich um ihn sein, nur geistig μετ' αὐτοῦ: und nur von Zeit zu Zeit, bei besonderm Anlass werden sie herzugerufen (6, 7. 9, 35). Hier ist J. dem Mose auch darin gleich, dass er vom Berge kommend, den ganzen Anhänger ὄχλος vorfindet, ohne Erwähnung der eingesetzten Stellvertreter. — πάλιν strömt die Menge zusammen, wie 1, 34; 2, 1. hier also zum dritten Mal, in einem dritten Theile (s. 227). — ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μήτε ἄρτον φαγεῖν: so andauernd und umfassend war Jesu Thätigkeit für das Volk, dass sie (die Hörenden wie der Lehrende selbst) an keine Ruhe denken konnten, auch (μήτε) im Besondern an keine Mahlzeit (ähnlich 6, 31: οὐδὲ ηὐκαίρουν φαγεῖν). ἄρτον φαγεῖν: die Mahlzeit halten (wie 7, 27 τοὺς ἄρτ. φ.). — 21 καὶ ἀκούσαντες, sc. dass πάλιν alle Menge zu ihm strömte, und er ihr unermüdlich lehrend diente, wie ausser 1, 35, 2, 1. auch 2, 13. Sie hatten also von dem ganzen Thun Jesu von Anfang an gehört: vernommen, dass er seine τεκτονικὰ ἔργα (6, 4) versäumend, und jedes eigne menschliche Bedürfniss vergessend, nur dem Volke lebte. — οἱ παρ' αὐτοῦ „die von seiner Seite her" die Seinigen im Sinne seiner Hausgenossen, seiner Familie. Das παρ' αὐτοῦ kann unter Umständen wohl heissen: „seine Parteigänger", wie man sagt οἱ παρὰ Πλάτωνος. Aber von Parteigängern kann hier nicht die Rede sein, wenn diese das Gegentheil von Parteinahme aussprechen. Mc. selbst bezeichnet Jünger vielmehr durch οἱ „περὶ αὐτόν" (4, 10), wogegen παρά τινος ihm speciell heisst „von Haus her", wie 5, 26 das Weib τὰ „παρ' ἑαυτῆς" πάντα aufgewendet hatte: das ganze Haus-Vermögen. Polyb. 23, 1, 6. Vgl. Bernhardy, Synt. p. 256,

Mey. p. 40). — Zweifellos wird die Bedeutung „Familien-Glieder“ durch den Zusammenhang des Abschnittes, der eine erste Scene v. 19—21 mit einer zweiten v. 31—35 verbindet, die nur parenthetisch, durch einen Zwischenact v. 22—30 unterbrochen werden. In der zweiten kommen (ἔρχονται) die Familienglieder ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοί, wirklich herbei v. 31, nachdem sie v. 21 zu dem Zwecke ausgegangen waren. Was schon Bengel sah: exitum (τὸ ἐξέρχεσθαι v. 21) sequetur τὸ ἐλθεῖν v. 31: das erhärtet sich durch Mc' Darstellungsform durchweg. Geradeso lässt Mc. 6, 13 die Jünger ausgehn in die Welt, und erst 6, 30 zurückkommen; während ihres Ausgangs hat Mc. Zeit etwas Verwandtes zu erzählen (6, 17—29), das vorher 14—16 nur berührte Eliasthum des Johannes in seinem Ende näher zu schildern. Ganz so verhandelt Mc. hier parenthetisch (3, 22—30) einen ähnlichen Vorwurf, als der vorige 19—21 war, während οἱ παρ' αὐτοῦ auf dem Wege sind zu ihm. Und wie in diesem Stiftungstheil sogar regelmässig die Gliederung eingehalten wird, durch einen Zwischenact Näheres auszusprechen (3, 10—12. 4, 10—24 s. oben): so kehren solche Parenthesen sachlicher Art auch später wieder: 5, 24—30 inmitten 5, 21—43, und 14, 3—12 zwischen 14, 1—14. Hier aber hat der Lehrbildner selbst ausdrücklich (3, 30) angezeigt, dass 22—29 lediglich ein parenthetischer oder Zwischenact sein soll. Also hat Mc. mit ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοί v. 31 nur explicirt ausgesprochen, was er durch das anfängliche οἱ παρ' αὐτοῦ im Ganzen anzeigte.

21. ἐξῆλθον, sc. οἱ παρ' αὐτοῦ, also aus dem Nazareth Galiläa's, woher J. 1, 9 selbst gekommen war, vom Sitze der Familie, aus der J. stammte (Mey.).— κρατῆσαι αὐτόν: um ihn mit Gewalt zu greifen, sc. um ihn in Gewahrsam zu bringen. Das einfache κρατῆσαί τινα heisst überhaupt, bei Mc. im Besondern lediglich Einen greifen, mit Anwendung von Gewalt: 6, 17. 12, 12. 14, 1. 44. 46. 49. 51. Mit Zwang wollen sie ihn zur Ordnung und Ruhe, zur Rückkehr an sein ἔργον τεκτονικόν (6, 4), oder in Gewahrsam bringen. — ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη: sie sagten, oder meinten nämlich „er ist von Sinnen gekommen“. Ἐξίστανται „sie kommen ausser sich“, heisst oft: sie kommen vor Erstaunen ausser sich 2, 12. 5, 42. 6, 51. Aber hier ist an kein Erstaunen Jesu selbst zu denken. Das absolute ἐξέστη kann für Mc. nur heissen: er ist ausser sich gekommen, oder wahnwitzig geworden. Paulus 2 Cor. 5, 13 sagte so: εἴτε ἐξέστημεν εἴτε σωφρονοῦμεν: sei es dass wir von Verstand gekommen, oder bei Verstand sind. Josephus Antiqu. 10, 7, 3: ἐξεστηκότα τῶν φρενῶν, Xen. Mem. 1, 3, 12 τοῦ φρονεῖν (Mey.). Synonym ist, σωφρονεῖν gegenüber, μαίνεσθαι. Dies heisst eigentlich auch nur von einem übernatürlichen Geist ergriffen, für Menschenverstand also „nicht recht bei Sinnen sein“ cf. Apg. 26, 24 f. Schon It pl und Vg übersetzten: in furorem versus, demens factus est, oder mente extitit (s. ob. zum Text), wie selbst ältere Erklärer einhalten: Erasmus, Beza, Maldonat: ferner Fritzsche, De Wette, Meyer, Baur, Hilg. R. J. (S. 298), Hltzm. Dieser Sinn ist hier um so sicherer angezeigt, als die nachfolgende Parenthese 22—30 von der Meinung ὅτι ἐξέστη eine Species darstellt, die gleiche, nur noch schlimmere Vermuthung ὅτι δαιμόνιον ἀκάθαρτον ἔχει v. 30. Das δαίμονα ἔχει aber setzt Jo. 10, 19 ausdrücklich gleich dem μαίνεται. Auch zeigt die Absicht κρατῆσαι αὐ-

τόν den schlimmsten Sinn des ἐξέστη, die Vermuthung der Raserei, denn nur einen für wahnsinnig Erachteten kann man festnehmen wollen.

Also haben die Familienglieder Jesu (οἱ παρ' αὐτοῦ), wie es hernach specialisirt heisst, „seine Mutter und die Brüder von ihm“ keine Ahnung der höheren Bestimmung ihres Sohnes und Bruders; sie betrachten ihn als einen Menschen, wie jeden andern Israëliten. Die Mutter ist bei Mc. eine beschränkte, jüdische Frau, bez. Wittwe, die Nichts anders weiss, als dass sie von dem Ehemann her die Mutter von diesem Sohn ist, wie von den 4 andern Söhnen, dass also Jesus ganz wie die andern Israëlitisch geboren ist.

Hierzu stimmt 1) Alles bei Mc. selbst, sofern er nichts von einer Wundergeburt meldet, vielmehr den Anfang des Ev. in das Auftreten des Täufers setzt (1, 1 S. 9), und die Gottessohnschaft erst von der messianischen Taufe an datirt (1, 9—11); sofern er ihn nicht blos ganz menschlich reden lässt (10, 18. 14, 36. 15, 34), sondern auch ausdrücklich sein Recht als Menschensohn vom allgemeinen Menschenrecht ableitet (2, 28), und sofern er auch sonst (6, 4 f) noch das Bewusstsein einhält, dass der Sohn der jüdischen Maria, der Mutter von vier Söhnen und mehreren Töchtern, zur Zeit des Wirkens Jesu Wittwe, Nichts galt in seinem Hause und bei seinen Blutsverwandten (ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι). Hierzu stimmt 2) Alles dem Mc. Vorangegangene: a) Paulus, der Jesum nur kennt als „eines Weibes“, jüdischen Eheweibes Sohn, als Israëliten der Geburt wie dem Gesetze nach: Gal. 4, 4; sogar ausdrücklich als Sohn „der Väter“ Röm. 9, 3; der noch keine Ahnung hat von einer besondern fleischlichen Entstehung Jesu Christi, wie er Röm. 8, 3 unzweideutig verräth. Auch b) Apoc. die eine ganz andere h. Mutter Christi kennt, die heilige Israël, aus der Christus wie die Gemeinde geboren ist: Apoc. 12, 1 ff. (Vgl. R. J. S. 292 f. m. Comment. zur Off. S. 186.) Hierzu stimmt endlich 3) Alles Mc. Nachfolgende.

Synopsis zum Abschnitt vom Mutter-Wahn Mc. 3, 19 f.

Genealogus sec. Hebraeos (vor Lc. 3, 23 f. 4, 23) hat noch um 80 u. Z. keine andere Vorstellung, als die seines Vorgängers Mc., dass Maria die Ehefrau des israëlitischen Vaters gewesen sei. Als schon bei Jesu Auftreten verstorben, hatte Mc. keinen Anlass, ihn zu nennen, wo die Familie den „von sich gekommenen“ Sohn und Bruder festnehmen wollte (3, 20 f), oder wo die Nazarener auf seine, Allen vor Augen stehende noch lebende Familie (6, 4 f) hinwiesen. Aber aus Überlieferung gab Geneal. den Namen dieses israëlitischen Vaters „Joseph“, wo es ihm darauf ankam, mittels desselben zu zeigen, dass

J. wirklicher Davidssohn sei, mit der Consequenz, dass er somit auch allein Israëls Messias bleibe, und jeder, der an ihm Theil haben wolle, Israëlit oder Proselyt Israëls sein müsse. Dass ein solcher Genealog Luc. (und Mt. 1—2) vorangegangen, erkennt jetzt die ganze wissenschaftliche Theologie (s. S. 9). Und dass er dem Mc. nachgefolgt ist, der ja jedes Davidsein Christi verwirft, ist bei 12, 35 f. offen vorliegend.

Lc. 6, 13—8, 21: 1—2; 3, 23. 4, 23. 11, 14—28. Lc. ist der Erste, der postulirte, dass J. als Chr. nicht eines Juden Sohn, sondern ein Sohn Gottes des Vaters unmittelbar sei, dessen, der Gott der Juden wie der Heiden gleichmässig ist (Rö. 3, 30); wohl sei er israëlitisch geboren, aber nur von der israëlitischen Mutter, durch des h. Geistes unmittelbares Walten bei dem Empfangen dieses Sohnes: Joseph habe nur den Schein behalten, der Vater zu sein, auch selbst nichts anderes geglaubt (Lc. 2, 5. 33, 43); aber die Mutter habe gleich dem h. Weib der Apocal. so jungfräulich den Gottes Sohn empfangen (Apoc. 12, 1 f), wie schon einst bei Jes. 7, 14 f. „eine Jungfrau" den Immanuel gebären musste (cp. 1—2). Also nur scheinbar, nur ὡς ἐνομίζετο (wie von dem judenchristlichen Genealogus vorher gesagt war) sei J. durch Joseph fleischlich aus Davids Samen (3, 23), nur der Unglaube der sinnlichen Patris habe in ihm einen υἱὸς Ἰωσήφ gesehen (4, 22). — Die Geist-Erscheinung bei der Taufe könnte nur ein Zeichen für die zuschauende Menge und Johannes werden (3, 21 f. S. 41), und undenkbar ward, dass der Menschensohn sich einfach als Menschen erkläre (6, 5: Mc. 2, 28 S. 180 f). Als es nun zu dem Stiftungstheile bei Mc. kam, hat die neue Vorstellung von J. als gebornem Gottessohn, oder von Maria als seiner jungfräulichen Mutter den kleinen Abschnitt Mc. 3, 18—21, in dem οἱ παρ' αὐτοῦ d. h. ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοί wähnen, ὅτι ἐξέστη, mit der Absicht κρατῆσαι αὐτόν, absolut unerträglich gefunden. Wenn auch Niemand in dieser Sinnen-Welt: diese Mutter musste das selige Bewusstsein tragen, vom h. Geiste Gottes selbst diesen Sohn zu haben; sie konnte unmöglich solchen Wahn hegen, musste von voran in ihm den Gottessohn wissen. Also hat Lc. im Namen des wahren Christenthums, nach solch' höherer Erkenntniss diesen Abschnitt, als Wahnabschnitt

I. dergestalt völlig beseitigt, und danach das Übrige geändert. 1) Vor Allem strich er den Hauptanstoss selbst. Zwar kommt J. auch bei Lc. vom Berg herab, ist auch alsbald von ganzen Haufen umgeben, denen er (wie bei Mc. 2, 1. 2, 13) das Wort verkündigt (Lc. 6, 17—20), ist auch speciell nach Kapharnaum zurückgekommen (Mc. 3, 19 = Lc. 7, 1): aber von dem Herauskommen der οἱ παρ' αὐτοῦ mit jener Meinung und Absicht ist bei Lc. keine Rede, weder hier, noch sonst irgendwo in seinem Ev.: natürlich nach der grossen, gleich cp. 1—2 umfänglich vorangestellten Neuerung. Aber 2) fiel jener Wahn ὅτι ἐξέστη, und das Herbeikommen der Familie zu diesem Zweck κρατῆσαι αὐτόν dahin: so war der kleine Abschnitt inhaltsleer geworden, dass er dergestalt überhaupt nicht zu bewahren stand, sondern Umänderung vorher und nachher verlangte. Denn a) blieb von ihm nur das übrig, dass die ganze Menge Jesum nach seinem Kommen von dem Berg umgab: so konnte von derselben Menge nicht schon vorher (Mc. 3, 7—9) dies gesagt sein. Also vereinigt der Vernichter des obsoleten Mutter-Wahns bei-

derlei Zusammenströmen des Volkes in Eines: nach dem Kommen vom Berge stellen sich die Anhänger von allen Gegenden ein (Lc. 6, 16 f. freilich nun erst unbegreiflich warum, und in Folge welcher Kunde?), denen er sich alsbald lehrend hingibt (6, 19 f). Daher, und nur daher dieser seltsame Widerstreit des Lc. gegen Mc., wenn bei diesem die Leute aus ganz Palästina vor dem Berge erscheinen, bei Lc. nach diesem.

b) Nach dem Wahne der Familie ὅτι ἐξέστη wurde bei Mc. in Sach-Parenthese der ähnliche, noch finsterere Wahn der andern Bluts-Verwandten Jesu, ὅτι Βεελζεβοὺλ oder δαιμόνιον ἔχει Mc. 3, 22—40 erwähnt und zurückgewiesen; fiel nun für den Jungfrau-Theologen der Mutter-Wahn dahin, so schwebte diese besondere Verhandlung über eine Specification desselben Wahns „er sei nicht bei Sinnen" in der Luft. Lc. konnte also diese unmöglich dergestalt behalten, oder musste sie in seinen Neu-Theil, der gegen jüdischen Wahn überhaupt kämpft (Lc. 11, 14 f), nachbringen. Dann war sie selbständig einzuleiten, durch eine besondere Dämonenheilung, bei der zwar die Haufen erstaunten, die Gegner aber den schwarzen Verdacht erheben konnten, ὅτι δαιμόνιον ἔχει, womit er die Dämonen austreibe. Lc. 11, 14 erwählt dazu eine, sonst nicht dergestalt ganz bewahrbare Heilung, die des Stummen (Mc. 7, 31—37). So gross der Widerspruch des Lc. gegen die Stellung von Beidem bei Mc., so consequent auch dieser nach jener neuen Mutter-Anschauung.

c) Noch weiter griff diese neue Anschauung hier ein. Der Mutterwahn-Abschnitt war nicht blos der Kopf für die Beezebul-Verhandlung, sondern ja auch nur der Anfang der Hauptgeschichte, dass die so wahnvoll ausgegangenen Blutsverwandten (3, 21) nun auch wirklich herbeikamen (3, 31), um ihn festzunehmen, oder, da das nicht möglich ward, herauszurufen aus seinem Wirken. Dass die Fleisches-Verwandtschaft gegen die Geistes-Familie der Gottverehrer-Gemeinde zurückgestellt ward, das blieb auch für Lc. im Ganzen wenigstens (s. u. die Ausnahme) sehr anziehend, und unaufgebbar. Nur konnte das Stück nicht länger an Mc' Stelle verbleiben, nach dem der Anfang davon Mc. 2, 22 dahin gefallen war. Bei Lc. ist es Regel: wo ein Ganzes von Mc. nicht dergestalt bleiben kann, ist es als solches aufzugeben, also an neuer Stelle erneuert zu bringen. So gibt Lc. auch hier den ganzen Abschnitt, der mit dem Mutterwahn begann und mit dem Ankommen der Mutter schloss (Mc. 3, 19—35), dergestalt auf, um später die behaltbaren Fragmente davon nachzuholen. Da die Beezebulgeschichte 22—30 blos Parenthese war, so konnte sie beliebig später in dem neuen Lehrtheil folgen (Lc. 11, 14 f). Die Zurückweisung der fleischlichen Brüder aber war ja der診 Haupttheil des mit dem Wahn beginnenden Abschnittes: sie war also bald möglich nach der Stelle von diesem überhaupt zu geben, d. h. erst nach dem Parabel-Capitel, das bei Mc. (4, 1—35) auf jenen Verwandten-Abschnitt (3, 19—35) gefolgt war, d. h. erst Lc. 8, 19—21 nach 8, 4—18. Welch seltsamer Widerspruch, dass Mc. das Gleichnisscapitel nach der Zurückweisung der Verwandten gab, Lc. vor derselben! Auch dieser Umsturz im Stiftungstheil ist nur eine weitere, ganz consequente Folge der neuen Mutter-Anschauung.

Das bei Lc. beginnende Vergöttern des Menschensohnes hat also nicht blos den verhängnissvollen Abschnitt (3, 19—21) selbst, sondern den ganzen Complex, dem er als Anfang diente, zertrümmert, zerstückt, und verstellt. Mit der neuen fortschrittlich paulinischen Anschauung ist eine Revolution in das ältere christliche Vorstellen überhaupt eingetreten, und beim sonstigen Einhalten der ältern paulinischen Gestalt des Ev. eine Revolution auch in diesem.

II. Lc. hatte nicht blos das ganze Verwandten-Capitel ob des wahnvollen Kopfes systematisch zu vernichten; sondern auch zu ersetzen, oder positiv zu verdecken wie zu überwinden suchte er diesen Mutter-Wahn, und jedes Andenken daran. A. Er verdeckte ihn durch einen ganz neuen Evangelientheil Lc. 6, 21 — 8, 4, seine erste grosse Einschaltung (S. 156), welche die ganze, überjüdische Grösse Christi zeige in Wort (6, 21—48) und That (7, 1—5): a) im Worte der Verkündigung des neuen Gottesgesetzes, das er, ein zweiter, aber völlig überjüdischer Gesetzgeber der ganzen Anhängerwelt am Moseberg erkündigt (6, 21 ff.), und b) in der That, womit er die grössesten Propheten des A. T., Elias und Elisa, weit überragt, die doch die nächsten Vorbilder des überjüdisch errettenden Christus seien (wie Lc. 4, 26—28 programmatisch voranstellte). 1) In dem Heil, das er dem Haus des heidnischen Hauptmanns (im Bilde nun zu Kapharnaum) bringt, ist er auf Elisa's Wegen (2 Kön. 5), der gerade dem heidnischen Hauptmann half (4, 28. 7, 1—12), aber wie weit überragend hilft der Gottessohn durch sein blosses Wort in die Ferne! 2) In der Todtenerweckung, da er „der Wittwe“ (von Zarpat, hier im Bilde einer galiläischen Stadt) „den Sohn wiedergab“ (7, 13—17), wie sehr nach Elia (1 Kön. 17), und doch wie weit überragend! — 3) Aber auch der letzte und grösseste der Propheten Israëls, der neue Elias, Johannes der Täufer, tritt als Fleischgeborner tief in den Schatten (Lc. 7, 28), und zeigt sich noch so beschränkt, gegenüber der ganzen Heilswirksamkeit, womit der Gottessohn die Verheissung von Gottes Einkehr in seinem Volke Jes. 35 voll erfüllt (Lc. 7, 18 — 35: 22 f.). 4) Wie ganz widerjüdisch zeige sich auch Christus in jener grossartigen Aufnahme der Sünderin Lc. 7, 36—50 (S. 157)! — Wer die Bergrede des Lc. liest mit dem völlig neuen Gesetz (6, 21—48) und diese 4 That-Bilder beherzigt (7, 1—50), der hat kein anderes Bewusstsein: hier eine neue Gottes-Offenbarung, ein völliges Hinaussein über das Höchste im A. T.! Der kann keine Ahnung bekommen oder behalten, der neue Gottgesandte sei so sehr blosser Israëlit, dass ihn die eigene Mutter für verrückt halten konnte! So völlig verdeckt ist der alte Mutterwahn-Abschnitt, so zum Vergessen gebracht das Zeugniss von J. ganz menschlicher Geburt! Gleichviel noch, woher jene neue Stiftungs-Proclamation, die Bergrede bei Lc. und dies nachfolgende Doppelpaar von Grossthaten bei ihm entnommen ist: dass sie Lc. gerade hier einfügt, an der Stelle des alten Wahn-Abschnitts, ist das Werk des fortgeschrittenen Pauliners, des Präco des gebornen Gottessohnes, aus Maria der Jungfrau. Ich

will das erste vernünftige Wort gegen diese Erkenntniss hören, die Rel. Jes. S. 301 f. zuerst aussprach: die Lukanische Berg-Rede ist eine Neuerung im Ev. ganz gleich und gleichzeitig mit der Einführung der Gottessohn-Mutter!

B. Endlich soll die alte Mutter-Anschauung auch positiv überwunden werden. Maria sei nicht eine so beschränkt jüdische Frau, wie sich aus den alten Abschnitten vor und nach dem Beelzebul-Handel (Mc. 3, 22—30) ergäbe: vielmehr selig gepriesen sei sie, die Gottessohn-Mutter, das (h.) Weib, „dessen Schoss dich, überjüdischen Gottesmann, getragen, und dessen Brüste dich gesäugt haben!" (Lc. 11, 27 f.) Wo wird dieser Preis laut? Nach der Beelzebul-Beschuldigung und deren Zurückweisung (nach Lc. 11, 17—26, d. h. Mc. 3, 22—30). Und wer spricht dies aus: beata (virgo) Maria! Ein jüdisches Weib ist's, das nach jener Beschuldigung mit solcher Seligpreisung der Mutter des Gottessohnes kam, wie einst die Mutter selbst als jüdisches Weib erschien nach dieser Beschuldigung (Mc. 3, 31 f.)! Also ist der alte Mutterwahn nicht blos gestrichen und verdeckt, sondern auch überwunden, und in's Gegentheil gekehrt! Ist das nicht System und Consequenz in der Durchführung der fortschrittlichen Anschauung des Pauliners vom gebornen Gottessohn? Ist durch dieses Weitere die früher in Rel. Jes. schon gegebene principielle Erkenntniss nicht völlig bestätigt?

Mt. 12, 17—23: cp. 1—2: cf. 3, 13—14. 12, 6—8. 9, 17.

Der universalistische Judenchrist, der um 110 u. Z. es unternahm, das Beste aus Lc., namentlich an Redeüberlieferung in den alten Erzählungsgrund des Mc. einzupflanzen, nahm mit Freude die Entdeckung des Lc. auf, dass J. Messias von der Jungfrau geboren sei, da dadurch der Prophet (Jes. 7, 14 f.) so völlig erfüllt ward, wie es bei Lc. thatsächlich vorlag (1, 30 f.), der nachfolgende Erfüller nun auch ausdrücklich proclamirte (Mt. 1, 22 f.). Also bleibe wohl die alte Kunde, die Lc. (aus dem Genealogus) 3, 23 propagirte, im Recht, dass „Joseph" ein Davidide sei, nur sei es genug, dass J. Chr., um Davids Sohn zu bleiben, in der Familie des Joseph, des Davididen geboren war, obwol nur ἐκ Μαρίας (Mt. 1, 1—16). Also war es unschicklich, dass ein Mensch, wie Johannes, diesen Gottessohn taufe (3, 14. S. 42). Also konnte sich J. nicht so menschlich aussprechen, als bei Mc. 10, 18 geschieht; er müsse anders geredet haben (Mt. 19, 17: Was fragst du über das Gute! s. zu Mc. 12, 18). Also hat nur der Unglaube der Patris in J. den Sohn des Joseph gesehn, und nur dieser war der Zimmermann (13, 55). Also kann nicht stehen bleiben, was Mc. 2, 28 sagte: Christi Recht folge aus allgemeinem Menschen-Recht (Mt. 12, 7. 8. S. 180 f.). Also kann noch viel weniger stehen bleiben, was der alte Grund bei der Stiftung der neuen Gottesgemeinde enthielt: die Familie Jesu, selbst die Mutter habe gewähnt, dieser Sohn sei „von Sinnen", und beabsichtigte, den Verrückten festzunehmen.

Mt. strich also hier (12, 17—23) den Passus seines Leitfadens (3, 19—21) gleich dem Vorgänger, hält aber sonst fester an demselben als dieser: er hält fest daran, dass schon hier (Mt. 12, 24 f. Mc. 3, 22 f.) der Beelzebul-Vorwurf folgen müsse. Wodurch hat er nun die Lücke ersetzt? 1) Durch eine schriftstellerische Erfüllung des A. T.'s, durch ein das Vorige (Mc. 3, 12) erfüllen sollendes Citat des Jesajah-Propheten (Mt. 12, 17—21. B. Jes. 42, 1 ff.). Es

ist ja Regel bei ihm, solche Durchbrüche des alten M.-Ganges durch solche Jes.-Citate oder Erfüllungen auszufüllen (S. 106). Unter diesem Citat also liegt der Mutterwahn (Mc. 3, 19—21) begraben, freilich noch Mehr: auch das nächst vorhergehende Zubehör, die Aussonderung der 12 (Mc. 3, 13—19), die Mt. schon zu Anfang (5, 1 f.) vorauszusetzen genöthigt war. 2) Soll aber gleich hier (Mc. 3, 22 f. Mt. 12, 24 f.) der Beelzebul-Vorwurf erhoben sein und zurückgewiesen werden: was war denn der Anlass dazu, seitdem der alte Anlass dazu, der Familien- und Mutterwahn ὅτι ἐξέστη d. h. ὅτι δαιμόνιον ἔχει, nach Lc. dahin gefallen war? Lc. habe es schon getroffen: eine besondere Dämonen-Austreibung mochte die Menge in Erstaunen setzen, wogegen die Feinde ihren Verdacht erheben. Warum nicht die Heilung des stummen Heiden (Mc. 7, 31 f.), die Lc. 11, 14 mit Recht einfacher als Dämonenaustreibung ansah? Dies bedürfe nur der Ausführung: die Wunderheilung müsse auch eine besonders auffallende werden. Hatte nun Lc. schon die des Speichels wegen nicht so behaltbare Stummenheilung bei Mc., wobei die Menge so besonders staunte (Mc. 7, 31—37), treffend zur Aushülfe erlesen: so folgt ja noch eine Speichelheilung bei Mc., die dergestalt nicht zu behalten ist, die des Blinden von Bethzaïda (Mc. 8, 22—26). Nehmen wir beide zusammen: den Stummen von Mc. 7 und den Blinden von Mc. 8 in Eins, oder Ein Abbild, so ist mit diesem doppelten Wunder, dass J. einen Dämon austrieb, der stumm und blind war, nun der volle Anlass gegeben, dass einerseits die Menge auf's höchste erstaunte, ja die Vermuthung aussprechen konnte, der sei David's Sohn, der Messias (von Jes. 35), anderseits die Feinde um so mehr solchen Messias-Glauben abwehrten mit der Vermuthung: er hat diese grosse Macht über die Dämonen durch den Bund mit Beelzebul (Mt. 12, 22—24). Dieser Beschuldigung nach dem Wegfall des alten Anlasses einen besondern Anlass zu geben, war auf Lc.' Wegen völlig erreicht: aber es ist wieder viel zu Viel erreicht. Ein Blinder (der von Mc. 8) und ein Stummer (der von Mc. 7. Lc. 11) in Einer Person! Ein verdoppeltes Wunder freilich, aber eine Carrikatur so arger Art, dass, wer so etwas in einem Apokryphum läse, ausriefe: da sieht man, zu welchen Zerrbildern ein fortgesetztes Combiniren führt, oder wozu bei Spätern ein Wunder durch Weiterrollen aufschwellen kann! — Dies der bei Mt. so blöd auslaufende Ersatz des Lc. für den Wahnabschnitt, sofern er die Beelzebul-Verhandlung einleitete. — 3) Der Haupt-Ersatz des Lc. für Mc. 3, 19—20 selbst, sofern darin J. als 2. Mose vom Berge gekommen der ganzen Menge andauernd verkündigte, die grosse Mose-Rede (Lc. 6, 20—48), und die bei der Rückkunft nach Kapharnaum (Mc. 3, 19) sich bei Lc. daran schliessende göttlich grosse Machtbezeugung, die in das Haus des heidnischen Hauptmanns reicht (Lc. 7, 1—12), — auch dieser Ersatz war vortrefflich und unaufgebbar. Nur war die neue Mose-Verkündigung nebst Thatbezeugung gleich in den Anfang des Ev. zu stellen (Mt. 5—8), entsprechend (4, 23—28) vorbereitet! Damit aber ist die durch Lc.'s Fortschritt zur Jungfrauen-Geburt in Mitte des Ev. eingetretene Revolution nun auch in den Anfang des Ev. getreten, um von daher den ganzen ersten Theil bis zur letzten Jünger-Geschichte (Mc. 6, 30. Lc. 9, 10. Mt. 14, 12. 13) umstürzend zu durchdringen. Dies Alles ruht auf der Einfüh-

rung des gebornen Gottes-Sohnes, oder der Jungfrau-Mutter in das älteste Ev. auf Lucas' Wegen.

Justin M., ein judenchristlicher Universalist gleich dem judenchristlichen Evv.-Verbesserer nach Mt., recipirte die von 2 Evv. dargebotene Jungfrau-Mutter um so freudiger, als mit dem Einen Wort schon der blöde Ebionitismus geschlagen war, der sich an den Judegebornen Chr. klammerte, und zugleich die Alles gefährdende Gnosis, die den reinen Geistes-Chr. herstellen, so alle jüdische und fleischliche Herkunft Jesu vernichtete. So fehlt auch bei Justin jeder Gedanke an Mc. 3, 22.

Markion war sehr erfreut, schon von Lc. den Wahn der Mutter und Brüder, d. h. die Kunde von einer israëlitischen Herkunft Christi gründlich beseitigt, und mit so völlig „neuer Offenbarung" ersetzt zu sehn, und schrieb auch dabei Lc. 6, 19 — 8, 17 völlig nach. Selbst die die Maria lobsingende Frau (Lc. 11, 27 f.) musste ihm bezeugen „et sic rejecit matrem" (m. Ev. Mk. S. 160). Jede wirkliche Spur von irdischer oder jüdischer Herkunft aber hat er beseitigt. Er that dies aufs sorgfältigste, zum Theil mit greiflicher Gewalt (s. zu Lc. 8, 18 f. Mc. 3, 31 f.). — Log.-Ev. hielt, gegen eine so völlige Entmenschlichung Jesu durch die dualistische Gnosis, an der σάρξ des Menschen, wenn auch Gott-Menschen. Der wahre Christus, der die Vermenschlichung des emanirten Logos-Gottes ist, und als solcher die neue Religion der Vernunft instituirt, kann κατὰ ἄνθρωπον „der Sohn Josephs, der von Nazaret" sein und bleiben (Jo. 1, 46), da der Λόγος oder die vorzeitliche Vernunftemanation (1, 1—3) erst später sich in ihn senkt (1, 32) und darin σάρξ wird (1, 14: vgl. Baur, Krit. Unters. 1846. I). Doch soll an dem fleischlich aus Israël stammenden Nazarener schon vor dieser Incarnation des Logos in ihm, oder vor seinem Hervortreten als Logosträger oder Gottmensch, schon so viel Auszeichnendes gewesen sein, dass die Mutter wenigstens nicht jenen Wahn hegen konnte, den der älteste Ev. überliefert oder natürlich fand: sie ahne das Höhere in ihm (2, 5), und nur „die Brüder" dem Fleische nach, was auch alle 'Ιουδαῖοι sind, haben keinen Glauben an ihn (7, 5), sondern den Wahn, er sei nicht bei Sinnen. Dies die neue Logos-Christus-Anschauung, die freilich auf die älteste Anschauung zurückgehn konnte, aber doch schon von Lc' Vorstellung inficirt war. Denn ganz hat derselben, seitdem sie vorlag, kein Anti-Ebionit sich verschliessen können, wenn er nicht geradezu Fleischleugner oder Gnostiker wurde.

J. ist als Christus allerdings nicht ein Judensohn, sondern Gottes Sohn, jungfräulich geboren, wie ja alle Christen, ihm nach, nicht durch Fleisch und Blut, durch keine Familien- oder Volksbesonderheit dies sind, sondern in jungfräulicher Geburt von Gott dem Vater. Der Ebionit hatte zwar Recht, in J. Josephs Sohn zu sehen, laut der zweifellosen Kunde des Genealogus (bei Lc. 3, 23. 4, 22), aber Unrecht, J. Christus als Judensohn zu betonen und danach die Israëlzugehörigkeit zur Bedingung des Christseins zu machen. Der Pauliner (Nachlucas) hatte

Recht, in J. als Christus den jungfräulichen Gottessohn zu sehn, und Trieb, gegen jenen Particularismus eine solche Geburt nach den Vorgängen des A. T.'s selbst (Samuël, Simson) der judaïstischen Beschränktheit vorstellig zu machen (Lc. cp. 1—2). Aber dies Recht war nur ein relatives, nur gegenüber dem geistesblöden Judaïsmus; auch nur ein einseitiges. Denn so gewiss J. „weibgeboren", also doch von einer Jüdin geboren ist: so zweifellos gehört auch der jüdische Vater mit in die Ökonomie des göttlichen Heilplanes. Nur der Israëlit J. hat nach der weltgeschichtlichen Fügung Gottes der Messias Israëls, so der Heiland alles Gottesvolkes werden können. — Die Gnosis hatte ganz Recht, gegen die andauernde judaïstische Reaction das Neue, Überjüdische in Christus' Gottesoffenbarung zu betonen, den Geisteschristus allein massgebend zu machen: aber sie hatte Unrecht, die geschichtliche Vermittlung und Continuität zu zerreissen, in der J. allein der Christus Aller hat werden können. Ohnehin blieb auch die hochfliegende Gnosis, ganz gleich der übrigen urchristlichen Zeit bei der Vorstellungsbedürftigkeit, so dass J. nun unmittelbar, oder durch viele Äonen vermittelt, leiblos und doch persönlich vom Himmel des höhern Gottes gekommen sein sollte. So war die altkatholische Kirche ganz im Recht, allen diesen Zerreissungen des Ideellen und des Geschichtlichen in Christus gegenüber, den von der Jungfrau (nicht von jüdischem Willen und doch jüdisch) gebornen Sohn des Einen Gottes und Vaters zum Schiboleth des geraden Weges, der allein rechten Mitte zu erheben! Mit dem Einen Worte „Maria, die Jungfrau-Mutter" war ja, für jene Zeit der Vorstellungsbedürftigkeit, ganz consequent und schlagend, beiderlei Particularismus, der judäisch-ebionitische, wie der gnostisch-pneumatische, beseitigt (R. J.). — Zwar ist Ev. nach Mc. als unbestreitbar höchst altes oder ältestes Ev. neben den Jungfrauen-Evv. bewahrt geblieben, aber seitdem auch um so weniger beachtet worden, je mehr das Ev. nach Mt. in den Vordergrund trat, mit seiner Geburtsgeschichte an der Spitze. Da Mc. ja wirklich keinerlei Opposition dagegen macht (nämlich noch gar Nichts davon weiss), auch so gut katholisch-deutbar 6, 4 „von Mariens Sohn" redet (in reinster geschichtlicher Einfalt): so ward es recipirt, so gut wie Galater-Brief, trotz seiner Philippica gegen das Petrus-Haupt der Kirche. Das „Seltsame" darin wurde verziehn, oder beliebiger Erklärung überlassen. — Wie hat sich nun diese private, für die damalige Kirchen-Praxis wirklich gleichgültige Exegese mit Mc. 3, 22. 31 f. zurechtgefunden? Eine vollständige Ge-

schichte der Erklärungs-Versuche bis zur Rel. Jes. hin, wäre eine dankbare Aufgabe. Hier die Hauptzüge (nach dem Material bei Mey. p. 41 sq. geordnet):

1) Wer ἐξέστη richtig verstand = δαίμονα ἔχει, „in furorem versus est" wollte a) die Maria von den „οἱ" παρ' αὐτοῦ excipiren. Theophyl., Beza, Maldonatus, der sonst die Stelle ganz richtig verstanden und gewürdigt hat [1]). Oder b) bei Maria trat eine wunderbare Verdunkelung des Bewusstseins (Olsh.) ein, die Joh. Pet. Lange ableiten wollte aus der „Angst um den Sohn"! Den sie wusste als des Allmächtigen Sohn!? Die Angst der Advocatie ist gross. Oder c) ἔλεγον sollte ein ganz anderes Subject erhalten z. B. φθονεροί τινες; Euthym. Zigab. Oder 2) die οἱ παρ' αὐτοῦ sollen Alles, nur keine Familienglieder sein, sondern α) die „Jünger" werden, wie noch Mey. ed. I suchte, jetzt (ed. IV) widersinnig findet, was Keim (Gesch. Jesu von Naz. 1867) nicht abhielt, dennoch dies Expediens [gegen die Priorität des Mc.] aufzustellen, zum Glück blos vom hohen Olymp herab zu decretiren, ohne allen Nachweis, ohne alle Rücksicht auf die wissenschaftlichen Vorgänger, unter reinem Todschweigen auch meiner Erörterung über das Gewicht der Stelle, im Zusammenhang des Ganzen bei Mc. selbst, wie bei den Vorgängern. Aber so eben (3, 13) haben die Jünger den Ruf als Apostel von J. angenommen, und unmittelbar danach (3, 21) halten sie ihn für wahnsinnig? Und warum? Weil er nur πάλιν Dasselbe that, als von Anfang an vor ihren Augen 1, 34. 2, 1. — β) οἱ παρ' αὐτοῦ seien die Leute einer Herberge (hospitium), worin J. vom Berge kommend einkehrte; weil sie ihn so eifrig lehren hören, meinen sie, er sei von Sinnen, kommen heraus, ihn festzunehmen (überzeugen sich aber, Gott Lob! bald von ihrem Irrthum): „Ebrard §. 70" bei Mey. 42. Doch εἰς οἶκον ist = domum, u. πάλιν weist auf Simon's Haus: 2, 1. Venturini's Schule konnte eine ähnliche Handwerksburschen-Vorstellung erzeugen: οἱ παρ' αὐτοῦ (die Herbergsleute) wunderten sich, dass er nicht zum Essen kam, glaubten ὅτι ἐξέστη (= ἀπέστη, excessit, er sei davon gegangen!) und eilten nun heraus, ihn festzuhalten! Oder 3) ἐξέστη sei = παρελύθη (τὸν τόνον τοῦ σώματος): er sei „ohnmächtig" geworden, und man habe ihn „halten" wollen! Man wird wirklich ohnmächtig dabei. Oder 4) 'consequenter hat man den Text selbst umgestürzt, wie es die Lateinischen Mönche, die It. abschrieben, verschieden versuchten a) es sei statt extitit mente (ἐξέστη) ein exsentiat eos (ἐξίσταται) zu supponiren, oder b) die ganze Stelle gehöre an andern Ort, zu 2, 28, wo die Gegner solches sagen konnten, oder c) der ganze Vers 3, 22 sei zu streichen (S. 221). Dies wird auch für Jungfrauen-Geburts-Bedürfniss allein übrig bleiben, was schon Luc. erkannte, der es zuerst gestrichen hat. Nur muss man dann mit Lc. auch so consequent sein, den ganzen Abschnitt 3, 19—35, der so unerträglichen Mutterwahn an der Spitze hat, ebenso zu streichen, d. h.

1) Hunc locum difficiliorem pietas facit ..: pio quodam studio nonnulli [fere omnes] rejecta verborum proprietate alias, quæ minus ab pietate abhorrere viderentur, interpretationes quæsiverunt. Nescio an, dum pias quæsiverint, falsas invenerint. Mey. p. 42.

sonst wie zu ersetzen. — Die neuere Zeit beginnt mehr und mehr von der, von den Reformatoren noch hingenommenen, aber niemals von ihnen betonten Jungfrau-Geburt sich zurückzuziehen: aber grossentheils in heilloser Halbheit und halber Flucht. Mey. sieht ein, dass Mc. 3, 21 den Geburtsgeschichten Mt. Lc. 1—2 durchaus widerstreitet, d. h. doch diese als Poësieen aufweist. Aber derselbe Mann ist im Stande, als Consistorialrath von Hannover einen Katechismus zu unterstützen, der die Jungfrauen-Geburt an die Spitze stellt! Derselbe Mann ist dazu fähig, hinterher bei Lc. 1—2 Alles ganz „geschichtlich" zu finden, selbst den im Leibe Elisabeth's dem künftigen Christus entgegenhüpfenden Johannes-Embryo! Ist das „kritisch-historische" Exegese? — Alttübingen hat umgekehrt (in Baur, Kr. Unters. 1846, und, nahezu fanatisch jetzt noch, auch nach Rel. Jes., in D. F. Strauss' 5tem L. J. 1864) sich darauf versteift, in dem Unvernünftigsten (wie es unter den Evv. allerdings bei Mt. am meisten vorkommt) das ältest Christliche zu sehen: so ist der höchst vernünftige Mc., der auch so ganz jungfraulos ist, sehr im Wege. Er möge das ὅτι ἐξέστη und die ganze Scene „ersonnen" haben, aus dem parallelen ὅτι δαιμόνιον ἔχει! Ein höchst begabter, wenn nicht ein reiner Mirakel-Mann wäre dann Mc.! Aber auch so bleibt es bei der Kunde, dass Maria eine einfach jüdische Frau war. Mc. Ev. bleibt auch so ein Zeugniss, dass damals noch gar kein Gedanke an eine Jungfrau-Maria war. Die Stelle bliebe auch so ein unverrückbares Zeugniss, dass dieses Evangelienbuch allen uns erhaltenen, im Besondern unserem Lc. wie Mt. vorangegangen ist. Oder soll Mc. 3, 21 gegen die Jungfrauengeburts-Idee „opponirt haben"? Ein Pauliner? Wo selbst Judenchristen der universalistischen Vorstellung nicht widerstehen konnten? Oder soll auch seine Taufgeschichte eine Opposition sein gegen die von der Jungfrauen-Idee bei Mt. schon inficirte (S. 41)? Oder ist in der ganz objectiven Haltung des Mc. eine andere Opposition zu finden, als gegen den Judaïsmus der Apoc., die doch noch nicht Maria, sondern die h. Israël als Christusmutter kennt? Oder soll er gar, der nüchternste Monotheist (12, 29 f.) ein Gnostiker werden? Oder welches Monstrum endlich muss man aus Mc. machen, damit er nicht an seine Stelle komme, d. h. damit das älteste Christenthum nicht die Ehre behalte, höchst vernünftig zu sein, bei all der so viel grössern Vorstellungs-Bedürftigkeit und -Kraft, als wir haben?

Es bleibt unentwegt die Möglichkeit, ja grosse Wahrscheinlichkeit, dass Mc. 3, 21 älteste Überlieferung wiedergab, nur an einer frei für seine Sachdisposition gewählten Stelle seiner Lehr-Erzählung: dass die Familie von Nazareth einst nach Kapharnaum gekommen ist, um den vermeintlichen Schwärmer-Sohn und Bruder festzunehmen. Vielleicht ist kaum ein anderer Geschichts-Satz bei Mc. und im sonstigen Ev. so in sich glaubwürdig, als dieser. Aber zu verlassen ist sich nicht darauf. Mose's Vorbild, zu dem auch Bluts-Verwandte herbeikamen, eine Maria unter ihnen, mit schlimmer Vermuthung (S. 229), war mindestens im Stande, so viel Nachbildung bei allem Gegensatz gegen A. T.liche Reli-

gionsstiftung herbeizuführen. Doch auch so bleibt die Jungfrau-Geburt-Vorgeschichte bei Lc. und Mt. dogmatische Poësie des 2. Jahrh., und Maria, die kinderreiche Wittwe von Nazareth, für die älteste, allein massgebende Kunde eine beschränkt jüdische Frau, Jesus der geborne Israëlit. Auch so bleibt der zu zweit gesetzte Mc., sobald er an seine Stelle kommt, der Umstürzer der alten Phantasie-Kirche. Nicht auf Stein, sondern auf Sand baut Jeder, der auf die Jungfrau-Mutter Christi baut. Die Kirche des Ev., des ältesten Evangeliums baut auf J. den Menschensohn selbst, den Gottessohn im Geist.

Zwischenact: 22—30: Die Beelzebul-Beschuldigung.

Ähnlich wahnvoll als die Familiengenossen (21) haben auch die Volksgenossen eifernd über ihn geurtheilt, als den Austreiber der Dämonen; er habe diese Macht durch den Bund mit ihrem Oberhaupt, dem „Haus-Herrn" (Βεὲλ-Ζεβούλ), wie wir sagen, mit dem „Gott sei bei uns" selbst. Dieser habe ihn in Besitz (ἔχει), und lasse er ihn einzelne Dämonen vertreiben, so nur zur Befestigung seiner Herrschaft. So schmählich die Anklage (22), so widersinnig und unverantwortlich ist sie (23—29), was ein für allemal gegen so schwarze Verdächtigung des Hauptes (wie des Haupt-Apostels) der Heidengemeinde bei dieser Gelegenheit gesagt sei! 30.

I. Der Vorwurf selbst 22. — οἱ γραμμ. οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων: die für Judenthum eiferndsten Gesetzesmänner, ganz wie 1, 5 οἱ Ἱεροσ. 3, 7 καὶ ἀπὸ Ἱεροσ. Auch οἱ ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12 sind „von Jerusalem" gekommen mit Verdächtigung des Apostels der Heiden zu dessen Hauptsitz, nach Antiochia. — Καὶ οἱ γρ. οἱ ἀπὸ Ἱερ. καταβάντες ἔλεγον: heisst nicht „Und es kamen diese Eiferer von Jerus. herab sprechend" (κατέβησαν λέγοντες), sondern: „Auch" die von Jerus. gekommenen, die eiferndsten Judäer, „erhoben Verdacht". Καὶ ἔλεγον ist Hauptsatz und Hauptsache, in οἱ καταβάντες liegt nur secundäre Bezeichnung. Also sollen die Ankläger nicht gerade jetzt, nach 3, 19, sondern schon vorher herabgekommen sein. Wie die Anhänger Jesu gerade nach dem Fortschritt über das Judenthum 3, 7 zu J. sich überall her schaarten „auch aus Jerus.", so auch wohl die Gegner solchen Fortschrittes, nach Mc' Willen. — Sie sprachen den Vorwurf verschieden aus: ὅτι Βεὲλ-Ζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι im Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus (22), oder auch allgemeiner gehalten: ὅτι πν. ἀκάθαρτον ἔχει (30). ὅτι ist hier überall recitativ = Anführungszeichen (S. 68). — ἔχει: er hat den Βε. oder einen Dämon, sc. bei sich, in sich, so dass der Βε. oder Dämon durch ihn spricht und wirkt: sachlich gleich mit dem andern Ausdruck: er wirke „ἐν" τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, d. h. „im Besitze" eines Dämon oder des Oberdämons

selbst (1, 24. S. 88). Als „im Bund" mit diesem stehend, ist er von ihm besessen und regiert, oder dämonisch überhaupt. Die Römer würden sagen: er ist ein „magus", mit den Dämonen verbündet, er ist ihr Vasall, und darum so mächtig: wie auch Just. M. erklärt, und noch Spätere [1]).

Βεελ-Ζεβούλ: בְּעֵל זְבוּל: wörtlich „der Haus-Herr". Denn בְּעֵל ist die aramäische Aussprache (B'el) des hebr. בַּעַל (B'al) i. e. herus (danach der Gott, oder ein Göttchen, Götze). זְבוּל heisst für sich allein nie etwas Anderes als „Wohnung, Haus" (Zebulon: der Hausmann, oder Einheimische). Mt. 10, 25 hat ganz richtig übersetzt: οἰκο-δεςπότης, herus domicilii. Und Mc. selbst scheint bei der Widerlegung 3, 25. 27 auf זְבוּל als „Haus" anzuspielen. — Sachlich ist der Ausdruck für Mc. ganz = τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων (22), oder σατανᾶς (23), was Lc. 11, 15 sofort kurz aussagt: ὅτι ἐν Βεελζ. „τῷ (SiB) ἄρχοντι τῶν δαιμ." ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, ihm nach Mt. 12, 24 nur τῷ vorstellend (vor Βεελζ. statt vor ἀρχ.). — Wie aber kommt der Satan zum Namen „Haus-Herr"? Das ist so unbegreiflich erschienen, dass man erst Verschiedenes rieth: a) Ζεβούλ sei aus זֶבֶל stercus: Beel-Zebel sei der „Koth-Götze", das Haupt aller sittlichen Unreinheit. Aber זֶבֶל lautet für den Hellenisten entweder Ζάβελ (Apoc. 2, 20), oder Ζηβάλ (LXX), nie Ζεβούλ. Mey. zu Mt. b) Das A. T. (2 Kön. 1, 2. 3, 16) nennt einen Philistäischen Götzen זְבוּב — בְּעֵל d. h. den das Geschmeiss abwehrenden Sonnengott: er hatte in Eskron seine Stätte. Er ist = dem Ζεὺς ἀπομύϊος, dem Mückenabwehrenden Himmel, oder Ἡρακλῆς μυάγριος, dem Mückenverheerenden Sonnenhelden (bei Aelian: 5, 17). Es wäre nicht undenkbar, dass Βεὲλ-Ζεβούλ nur Paronomasie zu Β.-Ζεβούβ wäre, wie Babelmandeb zu Babelmandel, Ambakuk zu Ambakum wurde. (Hitzig, Philist. S. 314. Kl. Proph. S. 255.) Auch könnte man denken, dass ein Philistäer-Gott als ein Hauptgötze, weil Widergötze gegen Jahve angesehn wurde. Aber ein Philistäischer Götze ist nicht der Widergott. Hieronymus hat Βεελ-Ζεβούβ nach 2 Kön. conjicirt, und dies ist in mehrere Handschriften und Uebersetzer bei Mt., in einige des Mc. eingedrungen (S. 221), fälschlich. Kehren wir zum sichern זְבוּל — בְּעֵל zurück, so scheint das, auch von Mey. nicht gehobene Räthsel darin zu bestehen, dass man in Palästina euphemistisch den Satan so bezeichnete, als „den Herrn des eignen Hauses", als das Haupt der Götzengeister-Wohnung. Man will den grössesten Feind nicht laut mit Namen nennen, und gebraucht einen euphemistischen Ausdruck, wie man in der Schweiz „Christoffel" und Anderes für Teufel sagt. Übersetzen wir also deutscher: er hat den „Gottseibeiuns"! Das ist „der Haus-Herr". — καὶ ἐν τῷ ἄρχοντι „Und zwar, nämlich" (S. 27) treibe J. in dem Obergötzengeist die einzelnen aus.

Lc. 11, 14 musste, wegen des Anstosses am ἐξέστη-Wahne der Mutter, die Beelz.-Beschuldigung an späterm Orte nachbringen, neu eingeleitet

1) Justin Apol. I, 30: sollten wir nicht sagen μαγικῇ τέχνῃ δυνάμεις πεποιηκέναι; Dial. c. 69: Die solche Wunder sahen ἔλεγον φαντασίαν μαγικὴν γενέσθαι· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαόπλανον. Vgl. Lactant. Instit. 5, 3. Tertull. Apolog. c. 20. Ev. Nicod. 1. 2. Dazu Credner, Beitr. I, 255 f. Thilo, Cod. Apocr. I, 504 f. Hilgenf., Krit. Unters. S. 207 f.

(S. 259): er erklärt ganz richtig Βεελζ. = τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμ. (S. 268). — Mt. 12, 24: 9, 34. 10, 25 bietet dasselbe in mehr als einer Doublette. An alter Stelle 12, 24 (Mc. 3, 22) geht er mit Lc., sowol in der Einleitung des Vorwurfes (S. 261), als im verkürzten Ausdruck (S. 268). Aber er wiederholt den Anlass, die Stummenheilung (des Lc. 11, 14) mit dem Vorwurf, schon vor seiner Jünger-Aussendung (9, 34, vor 10, 1 ff.): in noch grösserer Verkürzung „ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαι. ἐκβάλλει τὰ δ.“ Und bei Instruction der Jünger für ihren Ausgang (10, 1 ff. Mc. 6, 7 f.) erinnert er sie an das Schlimme, was ihnen begegnen könne und müsse; sie würden (10, 25) auch als „Beelzebul's, als Teufel ausgeschrieen werden: Εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ! Wenn die Feinde des Christusglaubens den „Haus-Herrn“ (sc. den Herrn der Kirche, wenn sie den über alle Unreinheit erhabenen Meister) „Beelzebul“ zunenneten (ἐπεκάλεσαν, solcher Art beschimpften): um wie viel mehr werden sie die „Hausgenossen“ (die Jünger von ihm, die Glieder des Hauses), die doch weit eher beschimpfbar sind, so ruchlos schelten. Mt. meint also (nach Mc. 3, 22), man hätte Jesum geradezu „Teufel“ gescholten, und seine Jünger hätten sich um so eher auf solche Beschimpfung gefasst zu machen. Es ist, als hätte er davon gewusst, dass man gewisse Jünger als „Teufel“, oder vom Teufel Besessene, als Dämonische oder Teufelsbündner, d. h. Verrückte und Verfluchte zugleich, bezeichnet habe. Es werden wohl die Christen überhaupt mehr als einmal so finster angesehen, so frech gescholten sein.

Markion (Lc. 11, 14, m. S. 160) fand ganz begreiflich, wenn die Finsterlinge (die Juden) den Christus des höhern Gottes gar nicht begreifen konnten. Petrus-Ev. scheint laut Clem. Homil. einfach die Βεελζ.-Beschuldigung wiederholt zu haben. — Justin Martyr übersetzte, so zu sagen, den Vorwurf in den römischen Terminus des „μάγος“ oder in den der „μαγικὴ τέχνη“. Log.-Ev. 8, 48 verband den Vorwurf δαίμονα ἔχει mit dem andern Σαμαρείτης ἐστίν, in dem Sinne „er ist nur scheinbar ein Gottverehrer, vielmehr ein Götzenbündler“ (Rel. Jes. 1857. S. 467 f., danach auch Baur, Gesch. der drei ersten Jahrh. ed. II. 1859).

Da J. ohne Frage manches Dämonium ausgetrieben, manchen Wahnsinnigen zu Sinn gebracht hat: so wäre der Vorwurf ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει schon bei ihm nicht ganz undenkbar. Jedenfalls aber ist sein grössestes Rüstzeug, der Dämonen-Austreiber Paulus, der zugleich der Aufheber des Israël-Gesetzes war, darauf angesehn worden, ὅτι μάγος ἐστίν, er stehe mit dem Satan im Bund, oder auch ὅτι Σαμαρείτης ἐστιν, ein halber Heide, oder ausgebildeter ὅτι Σίμων μάγος ἐστιν, er habe den Sonnengötzen Samariens, den Feind Judäa's zu seinem Inhaber, so sei er der μαινόμενος ἐχθρὸς Israëls. Dieser Vorwurf gegen Paulus tritt schon in der Apocal. Joh. vor (cp. 2—3. 13, 13 f. vgl. m. Comment. dazu S. 205 f. [1]). Dann im Kerygma Petri; selbst in der vertheidi-

1) Düsterdieck findet diesen Beweis so schlagend, dass er in Meyer's Ex.

genden Apostelgeschichte ist der Anklagegrund durchhin unverkennbar; in den Clementin. Homilien tritt er noch um 160 nackt genug hervor[1]). So notorisch diese Anklage gegen den wunderbaren Mann war, der wirklich etwas Zauberisches an sich hatte, so wahrscheinlich hat der Pauliner diese mit im Auge, oder vorzugsweis, wenn er eine ähnliche in mehr judäischer Form (Βεελζεβούλ), statt des samaritanischen Σίμων, gegen das Haupt selbst gerichtet meldet:

1) Es ist eine Parenthese, worin Mc. gleichsam gelegentlich auf solchen Vorwurf des Teufels-Bündnisses oder der Magie eingeht; in einer folgenden Parenthese 6, 14—29 hat er ausdrücklich einen Jesu-Verwandten, den Vorgänger (Johannes) besonders berücksichtigt. 2) Ganz ähnlich hat Mc. 9, 38—40 den „Dämonen-Austreiber, der nicht zu den 12 gehöre, aber in Jesu Name wirke", also doch den Heidenapostel, parenthetisch vertheidigt gegen einen Eiferer, wie Johannes. 3) Gerade bei Paulus, der so viele Dämonien ausgetrieben hat, in jeder Stadt einen andern Götzen stürzend, und dabei durch sein Gesetz-Aufheben den Schein der Feindschaft gegen den Gott Israëls erregte, ist ein solcher Vorwurf begreiflich: bei Jesus selbst wie? Zwar will Ewald (Hltzm.) nach Mc.'s allgemeinen Schilderungen (1, 34. 39. 3, 11 f.) annehmen, das Dämonen-Austreiben habe zu Jesu „täglichem Brod" gehört; aber ein solches Verrückte-Heilen in Masse führte doch nur zum Verrücktwerden! Endlich ist 4) die nachfolgende Streitrede 23—29 evident ein rein schriftstellerisches Kunstwerk des Mc. selbst; also wird dieser Pauliner bei dem Vorwurf auf Magie jedenfalls das geschmähete Rüstzeug Christi mit im Auge gehabt haben, wenn nicht vorzugsweise.

II. Die Zurückweisung des Vorwurfes: 23—29. Christus ruft die Ankläger herbei, und zeigt ihnen in Bilder-Sprache A) wie widersinnig derselbe sei 24—27, da ja a) kein irdisches Reich (24) noch irgend ein Haus (25) Bestand haben könne (σταθῆναι δύναται), wenn es in sich zerfallen sei (ἐμερίσθη ἐφ' ἑαυτήν). Also könne auch σατανᾶς σατανᾶν (i. e. sich selbst) nicht bekämpfen, ohne sein Ende zu finden (26). b) Vielmehr sei positiv ein starker Hausherr (ὁ ἰσχυρός), wie der riesige Satan, nur dann zu plündern (διαρπάσαι), wenn man ihn zuerst gebunden habe (27). Also, will Mc. sagen, kann das Factum, dass J. oder P. so viele Dämonen austrieb, nur daraus erklärt werden, dass durch J. und P. der Inhaber des Dämonenhauses, der Satan, vielmehr gebunden und überwunden war, das Götzenreich principiell von ihnen besiegt ist. — B) Auch unverzeihlich ist solche Anschwärzung, eine Sünde (ἁμάρτημα) und Lästerung (βλασφημία) ärgster Art. Mögen auch alle Ver-

Hdb. Apoc. ed. II, während er sonst so nahe eingeht, aufs sprechendste gerade das zu Apoc. 13, 18 f. Bewiesene vollkommen unterschlägt!

1) Vgl. Baur, Paulus 1844. Hilgenfeld, Clementinen 1851. Zeller, Apostelgeschichte 1858. M. Abhdl. über Simon Magus der Apostelg. und den Ursprung der Simonie Theol. Jahrb. 1856. Rel. Jes. S. 140. 343 f. Baur, die drei ersten Jahrb. ed. II. und Hilgenfeld, Z. W. Th. 1868.

zeihung erhalten können (28): so ist die Ueberwältigung böser Geister so klar ein Werk heiligen Geistes, dass Jeder, der dieses für teuflisch ausgeben will, sich ausser dem Bereich des Guten überhaupt setzt, in bleibende Sünde sich verstrickt (αἰωνίου ἁμαρτ. ἔνοχος), sich für immer von der Gottesgemeinschaft ausschliesst, sich jeden Weg zur Umkehr abschneidet (29).

Das Ganze ist ebenso geist- als kunstvoll. Durchgängige Zweigliederung: 28 zeigt ἀμὴν λέγω ein 2. Glied an; im ersten aber 24—27 ist v. 27 durch ἀλλ' (Si BCΔ) oder gleich gut durch ein Asyndeton (It pl.) als eine zweite Abtheilung angedeutet. In der ersten 24—26 ist mit durchgreifendem καὶ (gleich einem erstens, zweitens, drittens) die (23) beabsichtigte gleichnissmässige Nachweisung vorangestellt, dass der Vorwurf unsinnig, das Behauptete nicht möglich ist (v. 24—25), von der βασιλείᾳ (24) und von der οἰκίᾳ her (25), und danach wird ausser Gleichniss das Resultat gezogen (26). Dieser zweifach ausgesprochenen Negative (οὐ δύναται) gegenüber (24—26) kommt es (27) zum positiven Ausspruch, wie nur das Haus eines Starken zu plündern sei, der abermals gleichnissmässig erfolgt, und unter Anspielung auf den Namen, den die Lästerer gebrauchten (זְבֻל: οἰκία) wie auf ihre Vorstellung (ὁ ἰσχυρός: der Riese). — Selbst die Sprache ist auf's künstlichste gewählt. Bei der ersten Erinnerung an die Unmöglichkeit (24—25) steht sich gleich gegenüber ἐὰν βασ. „ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ“ 24: ἐὰν οἰκία „ἐφ' ἑαυτ. μερ.“ 25. Daneben οὐ δύναται „σταθῆναι“ 24 οὐ δυνήσεται „σταθῆναι“ 25 (erst Beidem gegenüber 26 οὐ δύναται „στῆναι“). Ferner σταθ. „ἡ βασιλεία ἐκείνη“ (24): „ἡ οἰκία ἐκείνη“ σταθῆναι (25). Und weiterhin, mit welch oratorischer Emphase wird hier geredet!

22 ἐν παραβολαῖς: im Sinnbild-Worten: wie vom Hause, vom Königreich. Deutlich ein schriftstellerischer Übergang zu dem nachfolgenden Lehrtheil ἐν παραβολαῖς 4, 1—33. — 23 σατανᾶς σατανᾶν nicht ein Satan den S., sondern Σατ. ἑαυτόν (Mey.), aber mit grossem Nachdruck. Der Widerleger spricht nun überwindend Das offen aus, was die Gegner nicht einmal so direct sagen mochten (s. zu 22). — 24 καὶ statt γάρ mit grosser Kraft bei dreimaliger Wiederkehr. — 26 f. σταθῆναι festgestellt sein: στῆναι bestehn. — 27 τὰ σκεύη die Geräthe im Hause gleich den Insassen, die dem Riesen desselben als Instrumente dienen. — 28 „πάντα τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ. ἁμαρτήματα mit selbstbewusstem Affect so gesperrt. — βλασφημίαι, „ὅσα“ ἄν: Lästerungen „in allen Stücken, worin sie immer gelästert haben“. — 29. Die ἁμαρτήμ. „Verfehlungen gegen alle möglichen Einzel-Gebote“; βλασφημίαι: Lästerungen mit Allem und gegen alle Personen, wohl die Person Christi mit eingeschlossen. — 29. αἰώνιον ἁμ. so viel als „absolute“ Verfehlung.

30 ὅτι ἔλεγον . „πν. ἀκαθ. ἔχει“! Damit spricht Mc. schliesslich den Zwischenact auch als förmliche Parenthese aus, den Übergang bildend zur Fortsetzung der 19—21 angehobenen Hauptsache. „Hiermit sei in parenthesi die unsinnig-unverantwortliche Anschwärzung des Dämonen-Austreibers für immer abgethan“! — Durch das Ganze verräth sich diese Streitrede nicht als Niederschlag von Tradition, sondern als das Werk der überlegtesten Kunst des Paulinischen Lehr-Erzählers,

der durch das ganze Buch hin die gleiche Hand und Weise hat, hier unter Anlehnen an Jes. 49, 24.

Lc. 11, 14. 15. 17—26 wegen des unerträglichen Wahntheiles bei Mc. (3, 21) an neuer Stelle, mit neuem Anlass und in neuer Verbindung, mit der Verhandlung über eine ähnliche Aeusserung von Verblendung von Seite des Judenthums (Mc. 8, 9 f. Lc. 11, 16. 29 f.). Bei dieser völligen Aenderung der Stelle und Lage hat Lc. nach seiner Methode auch den Inhalt völlig erneut, ihn in neuem Sinn und in Erweiterung wiedergegeben, unter freier Benutzung des Spruchmaterials bei Mc. (vgl. Wilke S. 195 f.).

Mt. 12, 25—32 giebt die Zurückweisung an der alten Stelle (nach Mc. 3, 21), aber nach Lc. neu eingeleitet (22—23) und erweitert. Der Combinator hat beide Darstellungen, die äusserlich verwandt, gründlich verschieden ausgehen, zu einem Dritten zu einigen gesucht, aber dadurch eine Verwirrung angerichtet (Wilke a. a. O.), die Ew. Hltzm., um die Abhängigkeit des Mt. vom Lc.-Text abzuwenden, durch Unterstellung eines „Urmarcus" zu heben suchten, wodurch der so klare Sinn im wirklichen Mc. nur erstickt würde, ohne die Abhängigkeit des Mt. von zwei Texten verstecken zu können. —

Log.-Ev. hat des Mc.' geistvolle Opposition gegen die judaïstische Verdächtigung des Hauptes (so auch des σαμαρείτης gescholtenen Apostels) der Heidengemeinde um so freier erneuert (Jo. 8, 49—56), aber nicht übertroffen.

Zweite Scene der Haupt-Verhandlung.

Die Blutsverwandtschaft wird von der Geistesgemeinde Jesu zurückgewiesen 31—35.

Die vorher (21) von Nazareth ausgegangene Mutter Jesu und Brüder kommen, nach der Zwischenverhandlung (22—29), nun herbei in ihrem Wahn, und mit dem Anspruch, etwas zu gelten; indem sie aber in das Wirken Jesu für seine Gottesverehrer-Gemeinde (35) eingreifen wollen, werden sie rücksichtslos zurückgewiesen. Die Geistesgemeinde Gottes ist allezeit von solchem Fleischesverband auszuscheiden.

31 „καὶ" ἔρχεται: von Spätern richtig erklärt durch ἔρχ. „οὖν". Denn das ἔρχ. geht nach Mc.' (30) ausdrücklichem Willen auf 21 ἐξελθόντες zurück (S. 256). — ἔρχεται (SiB) ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδ. Die Mutter erscheint, als das einzig damals noch lebende Haupt der Familie; sie die Anführerin in jenem Wahn, begleitet von den Brüdern, die das κρατῆσαι (21) bewerkstelligen sollten und könnten. Daher ἔρχ„εται" in Mc. Weise: 1, 38. — στήκοντες: stehen bleibend. Das perf. ἕστηκε „er steht" wird durch στήκω in's præs. übertragen, in die Dauer. — ἔξω sc. τῆς οἰκίας (19), ausserhalb des Hauses der Gemeinde, zugleich ausserhalb des ganzen Anhänger-Kreises (32. 34). — 33 τίς ἐστιν ἡ μήτηρ; für Mc. (21) heisst das: was geht mich Gottesreich-Verkündiger die fleischliche Mutter (das jüdische Ehe-Weib) an: da ich Gottes Sache diene, hat kein jüdischer Mensch hineinzureden, und wäre es die, sonst noch so liebe Mutter! — 34 ἴδε ἡ μήτηρ: das Ganze der

Anhängermenge, die Gemeinde ist = der ehrwürdigen Mutter; die Einzelnen darin sind = den trauten Brüdern und Schwestern. — 35 Die wahre Familie des Stifters des Gottesreiches ist die Gemeinschaft der **wahren** Gottes-Verehrer, die Gottes Gesetz nicht blos lesen und hören, sondern **erfüllen.**

Lc. 8, 19—21: cp. 1—2. 4, 24.

Der Pauliner hat bei seiner Forderung, J. Chr. müsse der **geborne** Gottessohn, Maria die Jungfrau-Mutter sein, natürlich nicht ertragen können den bei Mc. 3, 22 ausgesprochenen Wahn, ὅτι ἐξέςτη. Aber er hat in der Verwandten-Scene noch Mehr nicht ertragen können, was bei Mc. vorlag: 1) nicht den Ausruf Jesu: τίς ἡ μήτηρ μου! 2) Auch nicht das Ungläubigsein der Brüder. Wenn es bei Mc. 6, 5 heisst: Jesus gelte Nichts ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, οὔτε ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν αὐτοῦ, so hat Lc. (4, 24) nur das Erste stehen gelassen: er gelte Nichts in der fleischlichen „Heimath", Judäa überhaupt. Aber „das Haus" und „die Mitgebornen", die Brüder müssten Etwas von seiner Bedeutung kennen. 3) Lc. hat auch nur allgemein gesagt „οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ", nicht mehr die Brüder mit Namen aufgezählt, die 4, so auch von ἀδελφαί Jesu nirgends mehr gesprochen, weder bei Mc. 3, 35 (Lc. 8, 21), noch bei Mc. 6, 4 (Lc. 4, 22 f). Woran liegt das?

Er ist der erste Einführer der Jungfrau-Vorstellung in das Ev., hat dabei Entschiedenheit und Consequenz gezeigt, aber noch eine, sozusagen anfängerische Vorstellung. 1) Gott hatte den Gnadenplan, einen Heiland für alle Völker, nicht blos für Israël, zu stiften; er soll sein Sohn unmittelbar sein (nicht Josephs Sohn, mit der judaïstischen Consequenz). Josephs Verlobte erfährt diesen Gnadenplan (1, 26 f) vor der Verehelichung, Joseph aber weiss nicht anders, als dass er der Vater des von Maria getragenen Kindes sei, die sein angetrautes Weib ist („γυνή" ἐμνηςτευμένη): als sein **Eheweib** nimmt er sie ja mit in die Ferne zur Schatzung (2, 4 f), und betrachtet sich (2, 33. 43. 48) als den Vater des Erstgebornen (πρωτότοκος 2, 7), wohnt dann auch dem ehelichen Weibe bei, das noch einige Söhne ihm bringt, die so mit **wirkliche** Brüder Jesu sind. Nur Maria kannte das Geheimniss ihrer ersten Geburt. Aber 2) die Grösse dieses Erstgebornen leuchtet von Jugend an durch, wie besonders im 12. Jahre im Tempel (2, 49. 4 f), und auch sonst werde Maria auf die besondere Bedeutung dieses πρωτότοκος in ihrem Hause, bei den spätern Söhnen hingewiesen haben. Dieses „Haus" und diese συγγενεῖς können nicht ganz ungläubig sein. 3) Darein zu fügen hat

man sich (schon mit Paulus), dass es einige Brüder Jesu gab; aber eine Vielheit von Kindern der Maria ist nicht mehr angezeigt. Es brauchen nicht die 4 zu sein, die Mc. 4 noch harmlos aufzählte; und „die Schwestern" (Mc. 6, 4. 3, 35) haben gar keine weitere Bedeutung. So viel Kinder soll beata Maria nach Jesu Geburt nicht mehr empfangen haben. Wenn nun die Zurückweisung der Fleischesverwandtschaft bei Mc. 3, 31—35 folgt: so hat und behält das Schlusswort (35) seinen Sinn: „die Mutter und die Brüder" betreffend, so sind dies „die Hörer und Erfüller des Gotteswortes"! Was wisset ihr, wie Maria meine Mutter geworden ist, und wie die Brüder dies sind? Dagegen war es dem ersten Conceptor der Jungfrauen-Geburt nicht mehr erträglich, dass Jesus selbst die (ihm doch bewusst) in den Heilsplan Gottes gehörige Mutter derart ausgeschieden habe, dass er ausriefe: τίς ἡ μήτηρ μου! — So scheint sich bei Lc. Alles, was hiebei von Mc. so seltsam abweicht, in eine einige Vorstellung zusammenzuschliessen.

Über die Stellung des Stückes Lc. 8, 10—21, dass es erst nach der Gleichnissrede steht, bei Mc. vor dieser s. S. 259; und über den Ausläufer 11, 27—28, der völlig den alten Mc-Mutter-Wahn nicht blos begraben, sondern auch positiv überwinden sollte, s. S. 261.

Mt. 12, 46—50: cp. 1—2.

Beim Nachfolger ist die Jungfrauengeburt-Vorstellung schon fester, zuversichtlicher und kühner geworden. Bei Lc. wurde Maria allein bekannt mit Gottes Rathschluss (1, 25 f); bei Mt. dagegen wird das Geheimniss schon vor der Geburt dem Joseph selbst kund (Mt. 1, 18 f), und Maria bleibt fortan (von Joseph unberührt) die Mutter dieses Einen und einzigen Sohnes. Denn bei Mt. heisst es 2, 25 (nach Si B It pl: Syr cu, Lchm. Tisch.) nur: sie gebar einen Sohn (ἔτεκεν υἱόν), nicht mit dem Zusatz τὸν πρωτότοκον, den man später aus Lc. einfügte! Die „Brüder Jesu" sind hier also Söhne Josephs aus früherer Ehe: und das Geheimniss ist zwar der Mutter und dem Stiefvater, wie Jesu selbst bekannt (3, 15); aber für alle sonstige Welt, so auch für „die Brüder" 12, 46. 13, 55 (die Stiefbrüder), und für die Schwestern 12, 54. 13, 56 (Stiefschwestern) im Hause, bleibe es ein Geheimniss. Bei dieser Verfestung und Zuspitzung des Gedankens kann Mt. weit ruhiger und harmloser dem ältesten Text folgen; der wusste ja noch so wenig von der Sache, als die Welt. Wenn nun nach dem Beelzebul-Wahn (Mc. 3, 22 f) für Mt. 12, 46 f. „die Mutter und die Brüder" angemeldet werden, ihn zu sprechen begehrend: so kann für

Mt. J. ruhig sagen: „Wer meine Mutter! (sc. was wisst ihr von meiner Mutter, dass sie mich vom h. Geist empfangen hat?) Wer meine Brüder! (sc. was wisst ihr von meinen Brüdern, dass sie das nur scheinbar sind). Für Jeden Sinnen-Menschen sei es gesagt (v. 50): die Erfüller des Gesetzes sind meine wahre Familie: darin liegt die Mutter für mich (wie ihr es verstehet), darin die wahre Bruder- und Schwesternschaft! Das scheint die Sachlage. Lc. ist der erste zwar entschiedene, aber noch nicht geschulte Einführer der umstürzenden Anschauung in das Ev., der combinirende Nachfolger ist der schon geschulte, nicht mehr verlegene Befestiger.

Markion (n⁰ 20 Tertull. 4, 19 u. 3, 11, m. S. 157) fand vortrefflich, dass von Lc. so consequent jeder Gedanke an eine Geburt von einem Israëliten ausgeschlossen war. Aber er ging in der Vergötterung des Gottessohnes noch den Schritt weiter, dass er auch keine israëlitische Mutter dafür zugab; unmittelbar vom Himmel des Vaters sei er herabgekommen, in der Synagoge die höhere Offenbarung zu verkündigen (n⁰ 1 Lc. 4, 30: κατέβη): woher das Sprüchwort: de coelo in synagogam! In diesem Sinne nahm Mk. zwar das Lukanische Stück (8, 19 f), das die Fleisches-Verwandtschaft zurückweist, freudig auf, aber auch nur im Ganzen. 1) Bei ihm wird nur „gemeldet" (ἀνηγγέλη 20), dass die Mutter und Brüder da seien; den Eingang (19), dass sie wirklich herbeigekommen, liess er hinweg. So konnte es scheinen, als habe man blos versucherischer Weise solches gemeldet! 2) Im Übrigen behielt er des Lc. Textur wörtlich: nur fügte er aus Mc. 3, 34 darein den bei Lc. verlornen Text (den dieser der Jungfrauschaft wegen beseitigt hatte) „τίς ἡ μήτηρ μου, καί οἱ ἀδελφοί μου", in dem neuen Sinne: wie kann nur davon die Rede sein, dass ich (Himmlischer) eine Mutter, oder Juden zu Brüder hätte! (Das Nähere Ev. Mk. S. 56 f. und Hilg. Theol. Jahrb. 1853.)

So merkwürdig ist das kleine Stück commentirt worden. Bei Mc. hiess es: was geht mich meine (wirklich fleischliche) Mutter (das Eheweib eines Juden) an, wenn ich für die Gottesgemeinde wirke? Der Lc.-Indroductor der Jungfrau-Mutter strich das Wort, welches die also Erkorne vom Heilplane ausschloss. Der recipirende und befestigende Mt.-Judenchrist behielt es, in dem Sinne: Was wisst ihr Weltmenschen von meiner Mutter (die ja nur scheinbar des Israëliten Weib ist). Der noch grössere Vergötterer, Mk., fügte es in den Lc. wieder ein, in dem Sinn: Wie kann nur von einer (jüdischen oder überhaupt einer) Mutter die Rede sein, da ich doch wohl Nichts gemein habe mit dieser gemeinen, fleischlichen, demiurgischen Welt!

Logos-Ev. hat den Logos-Gott in den Menschen Jesus, „Sohn Josephs" und Maria's, vor seinem Auftreten eingehen lassen. Dadurch aber ist dieser

so übermenschlich geworden, dass er „die Mutter", da sie eine in das Heilsgeschäft eingreifende Mahnung an ihn hat (Jo. 2, 3), geradezu anschnauben kann „τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι!" Weib: (sinnliches Weib), was habe ich (Gottmensch) mit dir zu schaffen! Eine freie Erneuerung des ursprünglichen Mc.-Wortes „τίς ἡ μήτηρ μου!" nach dem ersten zurückweisenden Worte bei Lc. 4, 34 „τί ἐμοὶ καὶ σοί" (Mc. 1, 25).

Geschichtlich kann die Scene Mc. 31—35 sein, wie ihre Einleitung 19—21 (S. 266). Sicher sogar, dass Jesus von der Familie verdächtigt und gestört worden ist, wie Paulus allezeit von seinen jüdischen Blutsverwandten. Und ebenso sicher hat Jesus, wie Paulus später, immer wieder solche Eingriffe der Verwandtschaft in das Werk der Gottesreich-Sache mit voller Entschiedenheit zurückgewiesen; was wir Alle, Jeder an seinem, noch so kleinen Theile des Berufs vom Vater, nachzuthun haben. Die von Gott gegebene Aufgabe hebt jede partikulare Beschränkung auf. Denkt und thut Jeder so, — dächte und thäte Jeder so, — dann kommt das Gottesreich für Alle!

Dritter Act der Stiftung.

Die Einführung der Jünger in das Wesen des Gottesreiches, oder die Sinnbild-Lehre. 4, 1—34.

Das tumultuirende Zudrängen der Menge war das erste Hinderniss für die Begründung einer neuen Gottesgemeinde: die Mose ähnliche Institution eines Beamtenkreises, die der Auferstandene gab, half dem ab: 3, 7—19. Das gefährdende Eingreifen der wahnvollen Bluts- und Volksverwandtschaft war das zweite Hinderniss: diese wird entschieden zurückgewiesen, die Gemeinde der wahren Gott-Verehrer davon ausgeschieden: 3, 10—35. Das dritte ist das innerste und grösseste Hinderniss für die Stiftung des Gottesreiches: die Sinnenbeschränktheit der Menge, welche das geistige Wesen der Christusreligion nicht sogleich zu erfassen vermag. Abgeholfen wird durch die Lehrweisheit, die sinnbildlich lehrt und damit allmählig immer Mehren das Verständniss eröffnet, Alles im Christenthum sei geistig zu verstehen: 4, 1—34. Dies dritte Lehrstück ist das wichtigste und umfänglichste, in der für den dritten Theil des Lehrbuches regelmässigen Gliederung: zwei Scenen, die Eine Handlung oder Eine Betrachtung ausmachen, mit näher erläuterndem Act inzwischen. Die erste Scene spricht hier ein erstes, das Princip schon enthaltendes Gleichniss aus 1—9: der Zwischenact ermahnt zum selbständigen Eindringen in den geistigen Sinn alles

Sinnbildlichen, und übt darin 10—25. Die zweite Scene endlich vollführt das Gleichniss durch eine doppelte Näherbestimmung: so dass Jeder nun von selbst das Gottesreich als ein Geistes-Reich verstehen kann 26—32. Ein Schluss spricht das gegebene Beispiel als die Regel aus (33—34), und beschliesst den ganzen Lehrtheil.

Erste Scene. Das Haupt-Sinnbild vom Gottesreich. 1—9.

1 Er lehrte πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν. Für die Institution der 12 war „der Berg" Mose das symbolische Local; die wahnvolle Bluts- und Volksverwandtschaft wurde gegenüber „dem Hause", dem Gemeindehause Jesu abgewiesen; für die Institution des Gottesreiches, das die ganze Welt umfassen soll, wird „das Meer" die Stätte, dasselbe, an dem schon die ganze Menge zu ihm geschaart erschien (3, 7), und „wiederum", nachdem er schon zweimal (1, 14—16 und 2, 12) daran gelehrt hatte, wie Paulus immer wieder, Apg. 11, 26. 13, 5 ff. 18—21. Beim 3. Stadium des öffentlichen Wirkens, nicht blos für die Synagoge, sondern für alle Welt „am Meere", kommt auch die zuerst (1, 14 f) in Kürze verkündigte Lehre zum vollen Anspruch, nämlich so völlig, „wie sie es verstehen konnten" (4, 34). — ὄχλος „πλεῖστος": die Menge im Superlativ, gleichsam alle Welt. — καθῆσθαι: niederliess zum Lehren = εἶναι ἐν καθέδρᾳ (s. 2, 3. 9, 35. 13, 3). — ἐν τῇ θαλάσσῃ „im Meeres-Gebiet", nicht auf, noch an dem Meere (ἐπὶ τῆς θαλ. oder ἐπὶ τῇ θαλ.).

2 ἐδίδασκεν ἐν παραβ: „er pflegte" so zu lehren; καὶ ἔλεγεν: und hielt speciell diesen Vortrag: ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ in der ihm eignen „Lehrweise" (1, 28 S. 85): sc. des Sinnbildes. — παραβολή, von παραβάλλειν nebeneinanderlegen, so vergleichen = ὁμοιοῦν (30): Vergleichung eines Geistigen mit einem Sinnlichen, ein Vergleichungs-Wort, ein Sinnbilds-Ausspruch, der, so lange der geistige Sinn noch nicht ausgesprochen ist, ein Räthselwort sein wird. Dagegen braucht es bei Mc. nicht gerade Sinnbild-Erzählung zu sein, was erst Mt. darin suchte (S. 279). Lc. fasst das Wort noch allgemeiner nach LXX = מָשָׁל, Weisheitswort (Prov. 1, 1. 6. 10, 1. 1 Sam. 10, 12) von jedem „Sinnspruch", „Sprüchwort", „Schlagwort"[1]).

3 ἀκούετε· ἰδού: ein Sichtbares wird vorgelegt (ἰδού), aber dabei an das Hören appellirt (ἀκούετε): also sei mehr als Sichtbares zu verstehen. — ἐξῆλθεν „σπεῖραι". Ein τοῦ c. infin. zum Ausdruck des Zweckes nie bei Mc., 25mal bei Lc., 1mal bei Mt. (daher auch in Mc. verpflanzt) Hltzm. — 4 ὃ μέν, nicht ὁ μέν, sondern neutrum definiti correllati von ὃς μὲν, ὃς δὲ (was ja ursprünglich = οὗτος ist). Ergänze aus σπείρειν „τὸ σπέρμα": „das eine", sc. Samenkorn. Es müsste ὃ δὲ folgen: statt dessen καὶ ἄλλο 5. 7, wie 2 Cor. 2, 16 ὃς μὲν

1) Ein blosses „Bild" tropus, μεταφορά ist z. B. „Gott ist mein Hirt (Ps. 23) oder „Christus ist der gute Hirte" (Jo. 10, 1 ff.); da ist sofort ausgesprochen, dass das Sinnliche des Ausdruckes blos Abbild sein soll. Aber „Sinnbild" παραβολή will nur Wink geben, dass das an sich auch sinnlich Verständliche geistig zu fassen sei.

ὃς δὲ: 1 Cor. 12; 8 ὃς μὲν.. ἄλλος δέ. — 6 ἐκαυματίσθη „von der Gluth betroffen" Apoc. 16, 8. 9. — 7 ἄκανθα jedes stechende, spitzige Gewächs: spina, sentis: hier Distel. — 8 καὶ ἄλλα, sc. σπέρματα: Mc. hebt beim guten Land die Pluralität hervor: es sei nicht so, dass die Mehrzahl auf den schlechten Boden komme; im Gegentheil auf den guten. — αὐξανόμενον: αὐξάνειν bei Mc. transitiv, augere; bei Lc. intransitiv (1, 80. 13, 19) crescere, dem auch Mt. folgt 8, 27. — ἔφερεν absolut „brachte ein, trug" nämlich Frucht: LXX Joël 2, 22. — εἰς 30.. εἰς.. 100. Dies „εἰς" ist wie ἀνά bei Zahlen distributiv: „je" 30.. Mc. hat hernach (v. 20) „εν 30.. εν 100". Dies ist nicht ἕν, sondern ἐν, das gleiche Distributivum wie εἰς. Man las es aber später ἕν.. ἕν, nach dem Anfang ὃ μέν. So Mt. und die accentuirenden Mc.-Abschreiber in beiden Stellen. — 9 καὶ ἔλεγεν und er sagte schliesslich: er schloss den Vortrag mit den Worten: ὃς ἔχει ὦτα, ἀκουέτω!

Was der Lehrer gleich mit dem ersten Worte andeutete „Höret! Siehe", dass das Erzählte nicht zu sehen, sondern zu verstehen sei: das hebt er am Schlusse mit Betonung hervor. Apoc. Joh. stellte in einer ersten „Vision" (cp. 2—3) einen Mahnruf an alle christliche Welt voran, einen grossen Christus-Brief an die ganze Gemeinde, zur Mahnung, auf das nahe Kommen der Parusie zu achten, dabei sich von allem Heidnischen (im Besondern auch „angeblichem Heiden-Apostelthum", das nur volksverderbend sei = Balaam oder Jesabel) entschieden loszusagen. Auch diese Mahnung war durchweg in Bilderform gegeben, aber mit dem jedesmaligen (also „sieben" maligen) Schlussruf: ὁ ἔχων οὖς, ἀκουσάτω! Höret, was der Geist (des Messias) den Gemeinden sagt: 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. Die Apoc. aber hatte den Ruf aus Ez. 3, 27, nach Jes. 6, 10. — Ja wohl, antwortet Mc.: höre du, ganze christliche Welt, was der Geist Jesu euch über des Gottesreiches Wesen unter sinnlicher Hülle zu verstehen giebt! Verstehe man nur die alten sinnlichen Reden gründlich (und besser als Apoc. selbst)! Das ganze Ev. aber nach Mc. als sinnbildliche Belehrung über das wahre Wesen des Christenthums sollte dieses Motto an der Stirn tragen! (R. J. S. 207. Schulze, Evv. Taf. S. 71).

Zwischenact: Mahnung zum Eindringen in den geistigen Sinn aller Sinnenrede: 10—25.

Das eine Gleichniss enthält im Grund schon die Enthüllung des Wesens des Gottesreiches, wenn man wirklich „Ohr hat zu hören" (9). Hierzu aber, den geistigen Sinn aller sinnlich ausgesprochenen Religionslehre zu erfassen, oder „rechtes Ohr zu haben", will der Lehrbildner

in seiner parenthetischen Form recht lebendig und fruchtbar mahnen. Der ganze Zwischenact 10—25 ist nur Ausführung des (9) ausgesprochenen Mahnwortes, und zugleich eine im Stillen (καταμόνας) gehaltene Übungsschule dazu, allezeit selbständig in den geistigen Sinn jeder sinnlich klingenden Religionslehre einzudringen, in drei Abtheilungen.

Erste Mahnung: 10—12: Es kommt darauf an, bei Jesu allezeit nach dem Sinne der Sinnenrede nachzufragen (ἐρωτᾶν): wer recht fragt, ist dazu im Stand, das Geheimniss vom Gottesreich zu erfassen; wer beim Sinnenlaut stehn bleibt, ist in Gefahr, dem Fluche zu verfallen, den Jes. 6, 9 f. jedem sinnbefangenen Volke androht.

10 καταμόνας adverb. eig. κατὰ μόνας (ὁδούς), auf Wegen des Alleinseins, „für sich“, abgesondert (Thuc. 1, 32, Polyb. LXX. לְבַדּוֹ). Dasselbe ist κατ' ἰδίαν (sc. ὁδόν), wie Mc. sonst sagt. Von Lc. 9, 18 adoptirt (bis N. T.). — ἐγένετο κατ. „da er allein geworden war“, getrennt von der grossen Menge. — ἠρώτουν (Si C), eine ionische Form, statt des vulgären ἠρώτων (Lc.). — οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς ιβ': die ihn Umgebenden, die ihm Nächsten, der engere Genossen-Kreis, im Unterschied theils von der zugewandten Menge, theils von dem engsten Kreis der besonders bevollmächtigten Zwölf, die hier noch ausdrücklicher unterschieden werden als 3, 13 f. — τὰς παραβολάς „sie erfragten die Sinnbilder“: da nur Eine parabolische Geschichte vorher „steht“, haben Spätere abgeglättet τὴν παραβολήν, sc. vom Säemann. Lc. sagte danach erklärend: τίς ἡ παραβολὴ αὕτη. Aber wie schon 3, 23 und 4, 2, so ist hier 7, 17, 12, 1 παρ. für Mc. auch jedes sinnbildliche Wort. War hier von einem „Säemann“ geredet, vom „Weg“, vom „Steinigen“, von „Disteln“, vom „guten Lande“: so waren das sinnbildliche Worte, die Erklärung erheischten.

Die Frage nach dem tiefern Sinn wird sowol καταμόνας erhoben als die Auskunft gegeben, Beides esoterisch: nicht blos hier, sondern allezeit. Es ist nicht zu fragen, wann J. allein gegangen sei, um die Fragenden zu bescheiden: das im Zwischenact Vorgehende kann zu jeder Zeit Statt haben. Auch ist nicht zu bestimmen, ob J. nach Mc. in's Schiff herab, oder in's Haus sich begeben habe. Im Haus, im Schiff, im Kämmerlein eines Jeden ist er allezeit zugegen, um die in solcher Stille ihn Fragenden über das Geheimniss aller sinnlichen Lehrform zu bescheiden. Solche Fragen und Bescheide gehören, natura sua und nach Jesu Willen, nicht vor die grosse Menge. Es gibt, lehrt uns Mc, einen von Christus Jesus selbst gewollten Unterschied von Esoterischem, dem Begriffsmässigem, rein Geistigem und dem Exoterischen, dem blos Vorgestellten, der Sinnenhülle. Und diesen Unterschied dürfen, ja müssen wir, wenn wir Jesum, und sein geschichtliches wie welt-

geschichtliches Wirken verstehen, allezeit einhalten! Die Vorstellung, das Sinnbild, die doch zur Enthüllung treibende duftige Hülle gehört vor die grosse Öffentlichkeit, für das allgemeine Publicum (der Kinderwelt): das nähere Eindringen, das kritische Erfassen ist das Werk der stillen Geistesarbeit! [1]) Ein wahrer Musterlehrer ist dieser Jünger nach dem Herzen Jesu!

11 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: ihnen, den Fragenden, oder Nähergetretenen, zur Mahnung, wie 21. 24. — Ὑμῖν δέδοται τὸ μυςτήριον τῇ βασιλ. τ. θ. Euch, sc. die ihr eine Frage an mich habt, ist das Geheimniss vom Gottesreich (dass es ein Geistes-Reich ist) verliehen; sc. wie Lc. (Mt.) zusetzte, „zu verstehen" (γνῶναι). Wer nicht bei dem Sinnenwort stehen bleibt, sondern „Ohr dafür hat zu hören", dass darin ein Tieferes liege, wer also im Stillen Jesum fragend angeht: der hat es schon wesentlich! Das Forschen führt zum Ziel! ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω: allen Denen, welche ausserhalb des Kreises der περὶ αὐτόν bleiben, allen nicht im Stillen Weiterdenkenden, nicht bei Jesu Anfragenden: γίνεται πάντα ἐν παραβολαῖς: solchen wird Alles in Sinnbildern zu Theil, d. h. es bleibt für sie bei dem Sinnbild, bei der sinnlichen Vorstellung über das Ganze der Christus-Religion. Sie haften dann trotz der Winke, die in den altchristlichen Lehrformen selbst schon lagen, an einem Sinnen-Gottesreich, das nur in der Zukunft liege, dann plötzlich und auf einmal schlagend hervorbreche, bei einem Sinnen-Messias, einer Sinnen-Parusie, einem Sinnen-Gott! Der Gegensatz zu οἱ ἔξω ist hier durch „οἱ περὶ αὐτὸν" sc. οἱ ἐρωτῶντες αὐτόν καταμόνας gegeben, auch hierbei nicht an's Schiff oder an's Haus zu denken, noch an Nicht-Christen. Die Menge, die Jesu zugewandt ist, ὁ ὄχλος πλεῖςτος αὐτοῦ ἀκούων (1—2), kann christlich sein, und doch „draussen stehen", von seinem engern Kreis entfernt. Sie können Christen sein (wie die Apocalyptiker), aber nicht die wahren, den Geist suchenden, die Jesu näher stehenden Christen. — In anderm Contexte kann οἱ ἔξω natürlich auch die Nicht-Christen, ja die Feinde Christi bezeichnen 1 Cor. 5, 12 f. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. 1 Tim. 3, 7. Auch der Talmud kennt חיצונים „die draussen", die sich nicht zur höhern Lehre bekennen, obwol sie Juden waren und blieben (Lightf. Mey. 48).

12 Aber nicht genug, dass solche Sinnen-Christen das Geheimniss nicht erschliessen, dass es so zu einem Deficit für sie kommt: es droht ihnen Gefahr für das Heil selbst, wenn sie bei der Sinnen-Betrachtung, bei der blossen Erwartung stehen bleiben, — die Gefahr, die Jes. 6, 9 f. ausgesprochen hat; es droht ihnen gleichsam ein absolutes Deficit, der Bankbruch ihres Lebens.

1) Womit nicht gesagt ist, dass nicht auch die christliche Kinderwelt allmählig mehr und mehr zu denen „um ihn" gehören könne, ihm nicht immer näher gebracht werden müsse und solle.

„ἵνα βλέποντες . . . μήποτε ἀφεθῇ αὐτοῖς“ ist mit Anführungszeichen zu versehen, im Sinne des Mc. selbst, der hierbei auf die berühmte Prophetenstelle hinblickt, die schon Jer. 1, 18 f. u. Ez. 3, 7, hiernach auch Apoc. Joh. 2—3 bei dem Ruf zu hören, mit im Sinne hat. Jes. cp. 6 enthält das Vorwort des Propheten zu seinem Buch, zur Sammlung seiner Gesichte oder Gottes-Mahnungen an Israël: er hat dies Vorwort, wieder in Form eines Gesichtes, am Ende seines Wirkens geschrieben, bei dem er sah, wie vergeblich sein Bemühen, mit Visionen oder Reden das sinnenverlangende Volk zu bessern, geblieben sei. (Hitz. zu Jes.) Dies schmerzliche Resultat fasst Jes. v. 9—10 in hebräischer Weise als ein richterliches Gottes-Verhängniss, als Strafbestimmung von ihm. Es sollte so geschehen „damit (ἵνα) sie trotz ihres Auges nicht sehen, trotz ihres Ohres nicht verständig werden, damit sie nicht (μήποτε) gerettet würden, sondern in ihrer Sünde, ihrem Verderben verblieben“.

Weder Jesaja noch Mc. hat dabei die Freiheit der Entschliessung zum Unheil, nicht die eigenste Verschuldung aufgehoben. Paulus Röm. cp. 10 zeigt das Verschulden Israëls sehr bestimmt, trotz seinen schroffsten Reden cp. 9 von absoluter Prädestination. Es ist da überall Beides in Einem. Das „ἵνα“ und „μή“ hat für Jes. wie für Mc. die finale Bedeutung, oder beide sprechen die Prädestination aus, selbst zu solchem Verderben, aber es liegt für Beide darin der selbstverschuldete Erfolg, ein factisches: daher! Mc. aber hat die ergreifende Stelle des Propheten vom tragischen Verhängniss über das sinnenverblendete Gottesvolk ebenso treffend als frei zusammengefasst, nach dem griechischen Ausdruck von LXX, doch aus dem Urtext selbst, den er auch hier vor Allem im Auge oder Gedächtniss hatte (s. zu 1, 2 S. 13 f).

Hebr. „Gehe zu diesem Volke, und sage: Sie hören wohl sehr, auf dass sie nicht verstehen (שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ וְאַל־תָּבִינוּ: ἀκούουσι ἀκούοντες, ἵνα μὴ συνίωσιν) und sie sehen, damit sie nicht erkennen (וְאַל תֵּדָעוּ: καὶ ἵνα μὴ εἰδῶσιν). Dick das Herz dieses Volkes, und ihre Ohren schwer und ihr Auge blöde, damit sie nicht sehen mit ihren Augen, noch mit ihren Ohren hören (פֶּן יִשְׁמָעוּ: μήποτε ἀκούσωσι τοῖς ὠσίν) und ihr Herz verstände, — und es umkehre und ich der Heiler für sie.“ LXX hat das Ganze zu Anfang in Anredeform verwandelt, und dabei das harte „damit“ in ein futurum abgeschwächt: ἀκοῇ ἀκούσετε, καὶ οὐ μὴ συνῆτε (ihr „werdet“ sicher nicht verstehen) καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε (statt ἵνα μή „εἴδητε“), . . . μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ „τῇ καρδίᾳ συνῶσι“ (statt ἡ καρδία συνίῃ), καὶ ἐπιστρέψωσι καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. — Mc. hält den Grundzug des Hebr. fest: „sie sehen wohl . . damit sie nicht erkennen“; den langen Mittelsatz auslassend zieht er Beides vom Hören zusammen, das Erste v. 9 „sie hören hörend, damit sie nicht erkennen“ mit v. 10 „damit sie nicht mit ihren Ohren hören . . . und ihr Herz verstände“. Den Schluss „ich ihr Arzt sei“ erklärte er frei: zu „dass sie Vergebung empfangen“. Nur die Ausdrücke βλέπειν βλέποντες, ἐπιστρέψωσι hat er aus oder mit

LXX; nicht einmal „ἀκοῇ“ ἀκούειν bewahrte er, sondern gab das Hebr. eigen wieder.

Der Sinn seiner factischen Allegation ist dieser: ganz wie einst das Gottesvolk seine Augen und Ohren nicht aufgethan hat für den geistigen Gott, vor lauter Sinnenverblendung und Sinnen-Verlangen, und dadurch in's Verderben gekommen ist: ganz so kann es dem jetzt lebenden „Gottes-Volk“, auch dem messiasgläubigen Israël gehen, wenn es bei seinem Sinnen-Verlangen, seinen apokalyptischen Erwartungen verharrt: wie kann es dabei zur wahren Umkehr, und so zur Erlösung auch für sie kommen? Also „höret“, wer Ohr hat zu hören, höret, was der Geist spricht, fraget und forschet nach dem Geheimniss (10)! Wer das Reich Gottes nicht geistig erfasst, der wird vor lauter Sinnen-Begehren völlig fallit werden!

Zweitens: Anleitung zum geistigen Eindringen v. 10—20.

Es kommt darauf an, an der Lösung Eines Sinnbildes das Wesen alles Sinnbildes verstehen zu lernen: an Einem Beispiel alle sinnlich aussehende Lehre in ihrem geistigen Kern zu erfassen, und darin und darauf sich zu üben, durch eine Anleitung zum Enthüllen.

13 Καὶ λέγει αὐτοῖς hebt (nach 11) ein zweites Glied der mahnenden Erörterung hervor. Also irrig die Verwunderung, dass dieselben, οἷς δέδοται, doch noch belehrt werden müssten. — τὴν παρ. ταύτην: dieses, das eine Sinnbild, oder Beispiel gegenüber πάσαις ταῖς παραβολαῖς, die Alles umfassen, was im Christenthum sinnbildlich gelehrt wird, alle sinnlich verhüllten Christus-Reden überhaupt. — In dies Verständniss des Einen, was da verhüllt gesagt war, wird wohl eingeführt, aber auch nur eingeführt. Denn den vollen Sinn hat Jeder selbst, mit eignen Kräften zu erschöpfen (vgl. 21 ff). Vorläufig also wird, selbst bei dem Beispiel nur das Äusserste enthüllt: es handele sich nicht um sinnlichen „Samen“, sondern um das Wort (vom Gottesreich), das in die Menschheit ausgestreut wird. Bei allen einzelnen Schicksalen, die der Same hatte — „der auf dem Weg gefallene, „der auf das Steinigte“, „der unter die Disteln“ — denke an das Schicksal des verkündigten Christuswortes, das es bei den Menschen hatte: dass es nicht in sie eindrang (zum Ohr hinausging, vom Feind sofort entführt), dass es nicht tief eindrang (und nicht Wurzeln schlug), dass es unter das Unkraut der Weltbegierden und Sorgen gerieth (und dadurch verschlungen wurde). — Bei der Erklärung hiervon hat der Lehrer die Worte des Bildes wie mit Anführungszeichen hervorgehoben „ὁ σπείρων“ 14, „παρὰ τὴν ὁδόν“ 12, „ἐπὶ τὰ πετρώδη“ 16 ff. und zu diesem „Text“ seinen Commentar gefügt[1]). Nun ist aber Mc. noch einen Schritt

1) Ganz ähnlich wird in den Selbstauslegungen der Apokalypsen (Daniel, Johannes, Esra) gleichsam „commentarweise“ verfahren. Vgl. m. Hdb. Apokr. II, u. Comm. zur Apoc. 1, 20.

weiter gegangen; er hat das Schicksal des **Samens** bei verschiedenem Lande so sehr mit dem Schicksal des Wortes bei verschiedenen **Menschen** identificirt: dass er unwillkürlich das vom „Samen" Gesagte („auf den Weg" „auf das Steinige") von den „Menschen" **selbst** aussagt. Er gleicht Hülle und Sache aus, oder kleidet die **Sache** in die **Hülle**. Das ist keine, Jesu besonders würdige Herrlichkeit (Ew. Mey.), sondern eher eine schriftstellerische Schwäche, logisch eine Confusion, vom Streben eingegeben, die Hülle recht gründlich aufzuheben **in** die Sache.

a) 14. „Der Sämann". Was dies zuerst oben (3) Genannte betrifft: so ist es das **Wort**, dessen Aussaat gemeint ist. „Das Wort" hier wie überall bei Mc. (s. 1, 45) das Lehrwort vom Gottesreich. — b) 15. „Der platte Weg". Was zweitens (δὲ) den Samen betrifft, der „auf den Weg hin" auf den ungelockerten, festen Boden gekommen war, so verhält es sich mit den betreffenden Menschen also! Mag auch das Gotteswort ausgestreut, auch gehört sein: so bleibt es beim Hören, beim äussern Notiznehmen für so Viele, die noch ganz unter der Herrschaft des Gottes- und Geistesfeindes, „des Götzengeistes" der blossen Sinnlichkeit, wenn nicht des Götzendienstes selbst stehen. An solchen Schädeln prallt das Gottesreich-Wort ab: es geht zu einem Ohr hinein, zum andern hinaus; der Herr solcher Menschen (ὁ σατανᾶς) nimmt im Nu (εὐθύς) das Körnlein hinweg, das in sie eingehn sollte (τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς), aber gar nicht eingegangen ist, sondern draussen blieb: der Welt und ihrem Herrn zur Beute. Das ist das „dicke, feiste" Herz, von dem Jes. 6, 10 sprach: der „harte" widerchristliche Sinn des Heiden- und Judenthums, das ja auch unter dem „Satan" steht, wie selbst Apoc. 3, 9 sich nicht verfehlte.

Construire: Οὗτοί εἰσιν (Folgendes sind) οἱ „παρὰ τὴν ὁδόν": Ὅπου σπείρεται.. καὶ ὅταν ἀκούσωσιν..: εὐθὺς.. Da, wo.. und wann...: da kommt sofort.. — Ὁ σατανᾶς s. 1, 23 [1]). Der Verf. spricht zwar „esoterisch", doch nur **einleitend** in immer tieferes Verstehen (21 ff).

c) 16—17. „Das Steinige". Zuerst war der Same gar nicht eingegangen; jetzt ist er eingegangen, aber nur in's Gemüth, in's Gefühl. Da zündet das Wort schnell: das Gemüth wird begeistert, zu allem Opfer erbötig, ja wie bald (εὐθύς) zum Himmel auf sich ausstreckend!

1) Man kann auch hieraus nicht mit Sicherheit entnehmen, ob Mc. in σατανᾶς ein persönliches Oberhaupt der Götzenwelt fixirt hat, oder nicht an „dem Herrn der Sinnlichkeit" genug hatte.

Aber der Gefühlsboden ist nicht der rechte: auch Petrus war so ein Gefühlsmensch, und doch wurde er der Verleugner (zu Jesu eigner Zeit Mc. 15, wie zu Pauli Zeit Gal. 2). Der Sonnenbrand der Versuchung kommt theils als die Hitze des Glückes und der Schmeichelei, theils als die Gluth des Unglückes und der Verfolgung. Blosses Gefühl schmilzt bei solcher Hitze weg: richtet sich nach den jeweiligen Einflüssen (πρὸς καιρὸν): und so bald ist die nur allzu freudig (μετὰ χαρᾶς) aufgegangne Saat „verdorrt", hingeschwunden auch so! Das Gottes Wort muss vielmehr eingehn in den inneren Menschen (in den ἔσω ἄνθρωπος); dem Verstand und der Vernunft (dem νοῦς Röm. 7, 22. 23) zu eigen werden. Es will verstanden und begriffen sein: dann erst hat es Wurzel in Jedem (ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς), und Widerstandskraft gegen allerlei Einflüsse; dann erst wird es fest.

Πρόςκαιρος: nach dem jedesmaligen Zeitpunkt gerichtet und sich richtend, gleichsam „zeitwendisch", Luth. treffend „wetterwendisch" (bei 2 Cor. 4, 18 heisst es: der Zeit folgend, vergänglich). — θλίψις ἢ διωγμός „Bedrängniss überhaupt oder gar directe Verfolgung". Mc. hatte ja schon so manche Verfolgung durch Juden wie Heiden erlebt (13, 5 ff), worin wohl auch manche schöne christliche Blüthe verdorrt war. — σκανδαλίζονται nehmen Anstoss, kommen zu Fall durch das σκάνδαλον, die Falle, oder den Stein im Weg.

d) 18—19 „Die Disteln". Selbst das Eingehn in den Verstand hilft nicht allein: es dringen dahinein auch Unkraut-Gedanken, „die Sorgen der Welt, im Besondern das verführende Streben nach Reichthum oder der verführende Besitz desselben (ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου), und Begehrungen jeder andern Art. Man hat Recht zu sorgen, nach Besitz zu streben, Recht an Speise und Trank und Ehe zu denken. Aber dies Begehren darf nicht in der Tiefe des Menschen festsitzen, nicht anwurzeln; in den innersten Menschen, in seinen Grund und Boden gehört vor Allem die Frage und Sorge um das Seelenheil, um die Versöhnung, das Gottesreich (Lc. 12, 31). Und sobald andere Gedanken dominiren oder wurzeln wollten: heraus damit! Halte allezeit rein diesen deinen Lebens-Grund. Auch das Judenchristenthum hat die Sorgen um äussere Macht und um Gewinn gar nicht ausgewiesen (Apoc. 20—21): und damit „erstickt" man nur zu leicht das Keimen und Gedeihen des Wahren. Schon Jer. 4, 3 warnte so.

18 Construire καὶ ἄλλοι . . .: οὗτοι εἰσιν. — τοῦ αἰῶνος, einfach = aevum, „Zeitwesen", Sinnenwelt; ein τούτου braucht dabei nicht ausgesprochen zu sein. — ἡ ἀπάτη τοῦ πλ.: Wilke conjicirte unnöthig und schlecht ἡ ἀγάπη:

denn das ist nicht = ἐπιθυμία. — συνπνίγει τὸν λόγον: die Sorgen der Welt und der Betrug des Reichthums erstickt das Wort, und (d. h. wie auch) die sonstigen Begehrungen. Diese Lesart von Si ist vielleicht die ursprüngliche: danach begreift sich, wie lt das Letzte ganz auslassen konnte, alle andern συμπνίγου„σιν" an's Ende setzte. Mc. liebt solche Betonungen (1, 36. 8, 31).

e) 20 „Das gute Land". Es kommt also darauf an, das Gotteswort Christi nicht blos zu hören, sondern auch an sich zu nehmen, 1) überhaupt in's Innere, nicht blos äusserlich Notiz davon zu nehmen, wie die Juden und Heiden, vom Herrn der Sinnlichkeit verleitet; auch 2) nicht blos in das wallende Gefühl zu nehmen, wie Petrus und Genossen, sondern in den innern Menschen, in den Verstand wie Paulus, 3) nicht blos neben andere, weltlichen Gedanken wie Apocal., sondern an sich zu nehmen als den innersten Grund, als alles Andere im Menschen beherrschend. Dann ist der „gute Boden" erreicht: aus dem das Gottesreich für Jeden aufspriesst unverloren, zunimmt unverdorrt, gedeiht unerstickt. Kann auch dabei nach verschiedenen Kräften verschiedener Ertrag erfolgen: so hindert dies Mehr und Minder nimmer, dass nicht alle so Ernsten (v. 4, 15), alle so Tiefen (v. 5 f. 16 f), alle so Entschiedenen (v. 7; 18 f) gleichen Theil am Gottesreich haben.

Καὶ ἐκεῖνοι: trefflich, und ganz in Mc. Weise 7, 25. 28 (Si) 12, 7 gewählt: um alle 3 vorigen Classen (οὗτοι 15. 16. 18) gegen diese glückliche zurückzustellen: oder sie vielmehr in Hintergrund aller andern Menge zu zeigen! ἐν τρίακοντα καὶ ἐν . . καὶ ἐν. so viel als das dreimalige εἰς „je" vorher (S. 278).

Das Ganze dieses Commentars, den der Bildner seinem Sinnbild gibt, ist 1) schon der Form nach ein Kunstwerk, so ausgebildet wie möglich. Wird auch bei allen vier Classen der „Samen" mit den Menschen zu sehr ausgeglichen, so doch jedesmal mit neuer Introduction.

a) 15 Das aber (οὗτοι δὲ) sind die παρὰ τὴν ὁδὸν! Wo . . und wann . . : da! b) 16—17. Und das (καὶ οὗτοι) gleicherweise sind die ἐπὶ τὰ πετρώδη, welche . . c) 18—19. Und andere (καὶ ἄλλοι) sind die ἐπὶ τὰς ἀκανθ.: das sind Die, welche: οὗτοι εἰσιν, οἳ.. c) 20. Und jene (καὶ ἐκεῖνοι, im Hintergrund) sind die ἐπὶ γῆν καλήν, welche immer (οἵτινες) . . . . Auch die Parallelisirung von εἰς ἑκατόν . . . mit ἐν ἑκατόν in der 2. Bearbeitung charakterisirt die Überlegtheit des Schriftstellers.

2. Auch dem Inhalt nach ist es Kunst und Absicht, dass Mc. bei Probe einer Enthüllung der Sinnenrede zuerst beim Äussersten

stehen bleibt. Er enthüllt nur so viel, als gerade von dem einen Sinnbild gefordert war: der Samen gleich dem Worte, der Boden gleich den Menschen: nichts weiter als das Zugehörige. Die Hauptsache, die er lehren will: das Gottesreich kein Sinnen-, sondern ein Geistes-Reich spricht er nicht selbst aus; denn das soll jeder selbst finden (wie der folgende Unterricht 21—25 angibt). Man wird es auch erst klar finden, wenn die Trias des einen Sinnbildes vom Samen ausgesprochen ist, enthält auch das erste schon das Wesentliche eingeschlossen.

Schliesslich ist schon in diesem anhebenden Sinnbild, das Mc. so sorgsam ausgeführt hat, unverkennbar ein universalistisches Streben. Der Jude, auch der judenchristliche, meinte: Israël sei per se der alleinige Boden, auf den das Wort vom Messiasreich des Einen Gottes gefallen sei, aus dem es allein hervorgehe. Weit gefehlt! deutet der Pauliner an. Alle Jene, die so ernst und tief und entschieden sind, wie Jesus verlangt (οἵτινες), sind ein rechter Boden für das Wachsen des Gottesreiches im Sinne Jesu. Und gerade Israël gleicht gar sehr jenem harten, nach Luther stockstein-teufelsharten Boden (τοῖς παρὰ τὴν ὁδόν); denn der Sinnenherr regiert auch über Israël. Und was das Andere betrifft: so ist Steiniges und Unkrautiges auf beiden Seiten zu finden! Also nur ruhig, gutes Israël! Du bist nicht ausgeschlossen, kannst bei rechter Treue auch deine Frucht haben: aber wer steht, sehe zu, dass er nicht falle! Und wer weiss am Ende, auf welcher Seite die Frucht zu 100 steht: wo blos zu 30. Brüste sich da Keiner.

Drittens: Aufforderung zum Enthüllen der Sinnen-Lehre: 21—25.

Alles Erklären hilft Nichts, wo sich nicht Einer selbst anstrengt, und bemüht nach allen ihm verliehenen Geisteskräften, einzudringen in den innersten Kern des christlichen Reichs-Wortes, das vorher blos in sinnlicher Hülle gegeben war. Das ist nothwendig an sich, verlangt von der Natur der Sache (21—23) und nothwendig für sich, von der sittlichen Pflicht verlangt (24—25). — A. 21—23. Die Naturnothwendigkeit des Durchdringens zu vollem Licht. Wozu ist denn eigentlich eine brennende Kerze (ὁ λύχνος) da? Etwa um unter die Ruhebank gesetzt zu werden? Im Gegentheil, sie verlangt auf den Leuchter (ἐπὶ τὴν λυχνίαν), um wirklich ein Licht zu werden, das seine Bestimmung erfüllt, — zu leuchten! Das Licht will durchaus zu seinem Ziele kommen, und in seiner Natur liegt es, dass es nicht versteckt

bleiben darf. „Denn“, um es näher zu sagen: das Verborgene (τὸ κρυπτόν) strebt hinaus in das Offene (φανερωθῆναι); das Versteckte (τὸ ἀπόκρυφον) will das nicht bleiben, sondern klar hervortreten (εἰς φανερὸν ἐλθεῖν). Also „Wer Ohr hat zu hören, der höre“! Der erinnere sich 1) was gleich oben (3. 9) bei dem ersten Sinnbild gesagt war: es gilt das „Gesehene zu hören“, es gilt über jeden Sinn hinausgehn in's Gebiet des Geistes. Der merke 2) auch bei dieser neuen Bildrede, worauf es ankommt! Er lasse auch dies Räthselwort sich ein Fingerzeig sein, dass es darauf ankommt, Räthsel zu lösen, das Verhüllte zu enthüllen (φανερῶσαι τὸ κρυπτόν). Alles ist an's Licht zu ziehen, oder bei allem blos sinnlich Gesagten das Klare, der Geist zu suchen.

21. Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: zur Mahnung für die fragenden „Seinen“ (10). Eine neue Belehrung wird damit angehoben, ein dritter Punkt in der Lehrschule nach den beiden vorigen vom Verf. selbst angezeigt (11. 18. λέγει αὐτοῖς). Der Ausdruck ist = einem „Drittens“. — ἔρχεται Hebräisch = es wird gebracht, 2 Kön. 10, 2 (Hitz.), wie auch von It verstanden ist: adfertur. — 22 Hebräischer Parallelismus: zweimal ganz derselbe Gedanke, nur in Synonymen: κρυπτὸν verborgen, und ἀπόκρυφον versteckt; φανερωθῆναι, u. εἰς φανερὸν ἐλθεῖν. Mc. neigt überall zur Doppelgliederung, die auch hier bis in's Einzelnste reicht, wie zum gewählten Wechsel des Ausdruckes.

B. 24—25. Die sittliche Nothwendigkeit, zum geistigen Licht vorzudringen. Lasst es euch abermals gesagt sein (καὶ ἔλ. αὐτοῖς): es gilt das Sinnliche zu durchdringen mit dem scharfen Blick des Geistes-Auges (βλέπετε, τί ἀκούετε), mit allen den Geisteskräften, die euch verliehen sind. Wenn ihr euch anstrengt, so wird euch Erfolg werden, und je mehr ihr euch bemüht, um so grösser der Erfolg. Je nach dem Maasse eurer Anstrengung werdet ihr Gewinn haben (ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν), selbst an überschüssigem Gewinn wird es nicht fehlen (καὶ προςτεθήσεται ὑμῖν v. 24). So ihr aber nicht mit Selbstthätigkeit einzudringen sucht in das geistige Wesen der Christuslehre, durch die apokalyptischen Hüllen hin: so werdet ihr nicht blos keinen Gewinn haben, sondern den Besitz des Christenthums gefährden. Denn (γάρ) das Sprüchwort ist wahr: wer hat, dem wird gegeben; wer nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat (v. 25).

24. καὶ ἔλ. αὐτοῖς: zu zweit bedenket ihr, die ihr (esoterisch) auf dem Wege zu dem Verständniss seid (wie v. 21). — βλέπετε, τί ἀκούετε: fasset das Gehörte, die überlieferte Lehre (ἡ ἀκοή) in's Auge! Bleibt nicht bei dem Schall

der Sinnen-Worte stehen, z. B. „er kommt mit den Wolken zum Gericht" (Apok. 1, 17): sondern durchdringt jede Sinnen-Hülle. — Geistvoll wird der eine Sinn (hier das βλέπειν, oben das ἀκούειν v. 3. 9) benutzt, um den andern Sinn zu durchbrechen: hier das ἀκούειν, die ἀκοή, die παράδοσις; oben das ἰδού, die ὅρασις v. 3. Oben war eine ganz ähnliche Mahnung (v. 12 nach Jes.): da galt es, denselben Sinn wohl anzuwenden, beim βλέπειν nicht stehen zu bleiben, sondern zum ἰδεῖν vorzudringen, beim ἀκούειν nicht zu verbleiben, sondern zum συνιέναι zu gelangen. — „ἐν ᾧ μέτρῳ". Das Asyndeton sagt wiederum (s. zu 1, 3) „und zwar": das von Mc. benutzte Sprüchwort will nämlich die Mahnung zum Aufmerken begründen. Nach dem Maasse eurer Bemühung, Kenntniss zu erlangen, wird eure Kenntniss ausfallen! Mit dem Maasse ihr euer νοῦν προςέχειν messet, wird eure γνῶσις gemessen (Euth. Zig. Mey.). Natürlich lässt sich dasselbe Sprüchwort auch zu dem ethisch-juridischen Sinn verwenden, den Lc. 6, 28, danach Mt. 7, 2 vorzog. — Καὶ προςτεθήσεται: „zu der zugemessenen (eurem Aufmerken entsprechenden) Erkenntniss wird dann noch weiter hinzukommen"! Denn es gebe einen Fortschritt in der christlichen Erkenntniss, sobald einmal damit Ernst gemacht ist, nicht blos zu hören, sondern auch zu verstehen. — 25 ὃς ἔχει . . οὐκ ἔχει, der Reiche . . der Arme (Plato Legg. V, 172 Mey.). — ὃς (= εἴτις) ἔχει· δοθήσεται αὐτῷ: Hat Einer, „so" wird ihm gegeben! Das neue Sprüchwort dient zur Erklärung des προςτεθήσεται. Wer reich ist an Einsicht, der wird immer mehr Erkenntniss gewinnen; wer arm ist an kritischem Verständniss, oder es an geistiger Regsamkeit und selbständigem Aufmerken fehlen lässt, oder wer beim Hinnehmen der Sinnen-Lehre mit der Apoc. stehen bleibt, der ist in Gefahr, von solcher Sinnlichkeit zu immer noch grösserem Sinnen-Verlangen herabzukommen, also auch von einem versteiften Judenchristenthum zum reinen Judenthum herabzusinken. Ein Stillstehen gebe es da nicht! Entweder gilt es nach Mc. kritisch vorschreiten, oder ganz zurückgehn in die alte Sinnlichkeit und Knechtschaft! Die Denkfaulheit des Sinnen- und Autoritäts-Begehrens ist im Begriff, das Beste und Höchste zu verlieren, wie noch heute!

Zweite Scene der Hauptbelehrung.

Die doppelte Erweiterung des Gleichnisses vom Gottes-Reichssamen. 26—32.

So weit war für die Anfragenden (αὐτοῖς 10—24), für den nähern Kreis esoterisch Unterricht gegeben über die lehrbildliche Form oder die Nothwendigkeit, jede überlieferte Religionslehre, die sinnlich klinge, geistig zu verstehen; man müsse in alles Sinnbildliche mit selbständiger Kritik eindringen. Jetzt geht es zurück zu dem ganzen Anhang, und der ihm gewidmeten Lehre über das Gottesreich selbst, im Anschluss an das Sinnbild vom Namen (ἔλεγεν v. 9), das zuerst ausgesprochen war. Mc. bleibt bei dem Hauptbild, vom Samen, das er nunmehr in doppelter Ausführung verdeutlicht und ergänzt. Das Gottesreich

ist ein geistiges: 1) nach seinem Beginn (3—8), da es schon hienieden anhebt, und überall, wo das Christuswort den rechten Boden findet (2—8), 2) auch in seiner Entwicklung (26—32), sofern a) dieselbe in einem sinnlich unvernehmbarem, allmählichem Fortschritt sich vollzieht (26—29), und b) von dem winzigsten Anfangen aus doch Alles umfassend wird (30—32).

I. 26—29. Das Allmähliche des Wachsens. 26 Καὶ ἔλεγεν ist so absolut gesetzt, um auf 9 zurückzuweisen, scharf abgehoben von dem parenthetischen ἔλεγεν αὐτοῖς (s. ob. S. 282). Baur (Mc.-Ev. S. 28) u. De Wette (Einl.) übersahen auch dies (Mey.). — οὕτως ἐστὶν ἡ βασ., ὡς: so „verhält es sich" mit dem G. R.; seine Weise ist so. — „ὡς ἄνθρωπος" βάλῃ: wie ein Mensch (der obige Sämann) ausgestreut hat „τὸν" σπόρον, „die" Saat, sc. von der oben die Rede war. Dort war sie nach dem Boden geschildert, den sie fand, hier nach dem Schicksal, den sie in dem guten Boden finde. — „Er schläft und wacht, Nacht und Tag"; nach hebräischer Anschauung geht die Nacht voran. Mag es also eine Tageszeit sein, welche es wolle, auch in der hellsten kann keiner sehen das Wachsen. — μηκύνηται „dehnt sich aus", streckt sich, wächst heran, nach Jes. 44, 15: der Herr pflanzte ein Holz, und der Regen ἐμήκυνεν αὐτό. — ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός, sc. ὁ ἄνθρωπος γεωργός. Er weiss nicht, wie es zugeht, da er es nicht sehen kann; begreift auch nicht, dass es so gehe, ohne dass Einer etwas dazu thut. — 28 αὐτομάτη, ohne Zuthun eines Andern (bis N. T. Apg. 12, 10). Hier: ohne aufwühlend einzugreifen, um nachzuhelfen, oder ein Schutzdach darüber zu breiten. Bei allem diesen „Vonselbstgehn" des Wachsens ist weder die agricultura (die menschliche Thätigkeit, beim Lockern des Bodens, beim Säen und Reinigen) ausgeschlossen, noch die coelestis pluvia solesque (Bengel), die göttliche Gnade. — εἶτα πλήρ„ης" σῖτο„ς" (s. S. 223); das überraschende Resultat in überraschend neuem Anheben: köstlich dieser nomin. — ἐὰν . . δοῖ, conjunctiv aus δώῃ, das bei Itacismus lautete: δόϊ (auch 8, 37). — παραδοῦναι könnte gleich andern compos. von δοῦναι intransitiv, d. h. reflexiv sein = sich darbieten. Aber der Sprachgebrauch ist nicht gesichert. Dagegen heisst es wirklich (Polyb. 3, 12, 4. 22, 24, 9 Herod. 5, 67. Mey.) „zugeben", gestatten, was hier trefflich ist. Ist auch „voller Waizen in der Ähre", so muss solcher erst noch reifen, ehe er „es zugiebt", dass er geerndtet werde. Mc. hat jedes Moment der so sichtbaren als unsehbaren Entwicklung des gesäeten Samens angedeutet: das Keimen (βλαστ.), das Wachsen (μηκύν.), den Halm (χόρτος), die Ähre (στάχ.), Korn darin (σῖτος), gereiftes Korn, das nun zugiebt (παραδοῖ), dass die Sichel komme. — ἀποστέλλει τὸ δρέπανον: Wer? Nicht ὁ σπόρος; der hat schon gestattet, der Sichel zu rufen. Auch nicht ὁ θεός, als Herr der Erndte, was nicht ausgesprochen ist, sondern ὁ ἄνθρωπος in v. 26. Denn v. 28 ist nur Zwischenbemerkung. Der Sämann (v. 1—9) ist auch der Erndter. „Er entsendet die Sichel": nach Joëls Ruf 4, 13: sendet aus (ἐξαποστείλατε) die Sichel, denn bevorsteht (παρέστηκεν) das Keltern. Apoc. 14, 15 folgte mit dieser Aneignung, sende deine Sichel aus (πέμψον τὸ δρέπανόν σου); denn die Zeit des Erndtens ist gekommen, denn ge-

dörrt ist die Erndte der Erde (ὁ θερισμός). Diesem Bilde folgte Mc. (R. J. S. 228.)

Lehre der Parabel. Meyer: Gleichwie ein Mensch nach verrichteter Aussaat das Keimen u. s. f. der eignen Kraft der Erde überlässt (?), zur Zeit der Reife aber die Frucht (doch?) einerndtet: so überlässt „der Messias" die ethischen Erfolge seiner Lehre der sittlichen Selbstthätigkeit der Menschenherzen, wird aber, wenn sich diese Erfolge bestimmungsmässig zur δικαιοσύνη (⇐ πλήρης σῖτος) entwickelt haben, (doch?) sein Reich errichten, und die δικαίους in dasselbe sammeln, durch die Engel-Schnitter (?). Seltsam! Wo ist gesagt, dass der Mensch seine Saat der Selbstthätigkeit der Erde, der Messias die seinige der Thätigkeit der Menschen „überlasse"? Wo auch der Gegensatz angedeutet, dass der Mensch doch erndte? Davon ist gar Nichts ausgesprochen: betont ist allein das βλαστάνειν und μηκύνεσθαι des Gesäeten, ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός, ohne dass es der Pflanzer sieht, und ohne dass er mitwirkt. Gelehrt ist also das Allmählige und Unbemerkbare des Wachsens des Samens, der trotz dieser Unbemerkbarkeit unaufhaltsam zur Erndte reift! Und wo wäre nur vom Messias die Rede? In jeder Parabel giebt es Secundäres, oder Erzählungstheile, die gerade als Hülle abzustreifen sind; so hier „der Mensch". Es könnte auch ganz unpersönlich heissen: Wie der Same in die Erde gelegt wird (βληθῇ), keimt, sprosst, heranwächst zu Halm, Ähre, voller Ähre, gereiftem Korn, das die Sichel ruft, ohne dass man zusehen oder eingreifen könnte: so ist der Same des Reichswortes in die Welt gepflanzt, und entwickelt sich bei aller unbemerkbaren Allmählichkeit doch zu dem völligen Gotteskönigreich auf Erden, zum πλήρης σῖτος der βασιλεία. Was der Jude mit Einem Schlag erwartete, hat nur so allmählig sich entwickeln können, wie es die Weise der Saat ist. — Auch das Bild der Sichel und des Schneidens ist in der Erklärung nicht (zu Engeln) zu pressen. Die Sichel ist ja nur Bild des für die ganze Aussaat erreichten Zieles! Wer hätte beim kleinen Keim an die Sichel, also an Erndtefülle denken können? Wer konnte bei den unscheinbaren Anfängen der Gottesgemeinschaft Jesu ahnen, das werde eine weltbeherrschende Macht, daraus könne das Gotteskönigreich hervorgehn?

Mc. sagt in dem kostbaren Gleichniss, was Lc. 17, 20—21 direct ausspricht: das Reich Gottes kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως, nicht sichtbar, noch greifbar, sondern es ist etwas Immanentes, und so mitten unter euch (ἐντὸς ὑμῶν): in aller Unscheinbarkeit doch vorhanden, beim Mangel alles gewaltsamen Eingreifens doch vorwärtsgehend, beim Mangel aller sinnlichen Aussicht doch heranreifend! Das Gleichniss enthüllt also die Geistigkeit des Gottesreiches, oder das Innerliche desselben so offen, als möglich.

Der kirchliche Dogmatismus aber, wie der antikirchliche Dogmatismus hat so viel Rationalität im Urchristenthum nicht zugeben wollen. Meyer's Philorthodoxie hat den Nerv des Lehrstückes versteckt, und es zu einem Lehrstück von δικαιοσύνη und Gnadenwirkungen etc. herabgesetzt, wobei



auch Engellehre zu treiben sei. Anderseits will der philosophische Trieb und Stolz, die alttübingische ratio sich daran weiden, im alten Christenthum den nackten Gegensatz zur herrlichen Philosophie der Neuzeit zu sehen; je unvernünftiger Etwas ist (wie Vieles bei Mt.), desto älter sei es. Wie darf gerade ältestes Evangelienthum so viel Vernunft enthalten? Auch Ewald's „Schema" erschrak vor so viel Klarheit, dabei vor dem Fehlen bei Mt. u. Lc.: es musste auch erst „später zugesetzt sein". Erst die Rel. J. (S. 228f) hat, nach Wilke's äusserm Beweis der Unabtrennbarkeit, die grosse Trias dieses paulinischen Lehrgebäudes, so auch dieses unschätzbare Mittelglied, den Höhenpunkt des Ganzen dieses Lehrtheils, würdigen gelehrt. Mey. hätte davon lernen sollen.

II. 30—32. Das Winzige des Anfangs. 30 καὶ ἔλεγεν: „zu dritt" sagte er, sc. dem Volk, wie v. 9 zuerst, v. 26 zu zweit. Der Darsteller zählt in Erzählungsform die Momente seiner Lehre auf, wie in der Parenthese dreimal mit ἔλ. αὐτοῖς, so bei den Lehr-Theilen dreimal mit πάλιν. — πῶς . . ἢ ἐν τίνι παραβ. θῶμεν: wie und was „endlich" sollen wir reden zum Verständniss der Hauptsache! Das neue Anheben „ἢ ἐν τίνι" drückt das Ende des Ganzen aus. — 32 Die Vögel „des Himmels". Bei Mc. hat jeder Pinselstrich Sinn, auch dieser Zusatz: die Menschen und Völker auf der ganzen Erde, soweit nur der Himmel reicht, oder wie Mc. 13, 27 selbst erklärt: die Christen „von allen Himmelsgegenden" sollen Ruhe und Erquickung und Schutz finden unter dem Dache des grossen Doms der Christus-Gemeinschaft!

Die drei Gleichnisse machen ein Ganzes aus mit Einem Bild vom Samen, und Einem Sinn, von dem Wesen des Gottes-Reiches, dass es kein Sinnen-, sondern ein Geistes-Reich ist, gegenüber der judenchristlichen Erwartung der Apocalypse. Danach sollte Gottes-Reich 1) erst jenseits der Zeitlichkeit anheben, 2) mit Einem Schlage hereinbrechen, a) ebenso sichtbar und greiflich, als b) auf einmal die ganze heidnische Erde überwältigend. Der Pauliner lehrt dagegen: 1) es beginnt schon diesseits, wo immer der rechte Geistesboden dafür ist (gleichviel ob jüdischer oder heidnischer), wenn er nur gelockert ist, wenn nur tief angelegt, wenn nur allezeit gereinigt (3—9. 14—20). Und 2) bei dem in's gute Land gefallenen Samen des Gotteswortes ist der Entwicklung zu gedenken. a) Wohl entzieht sie sich in ihrer Allmählichkeit dem Zusehen; aber b) doch reift sie auch von dem unscheinbarsten Anfang aus zu dem Ziele vollster Allgemeinheit heran. — Eine Erklärung der beiden letzten Gleichnisse wird nicht mehr gegeben, weil Jeder selbst sie finden soll, und nach der vorangegangenen Mahnung und Uebungsschule (10—25) auch finden könne.

Schluss des Lehrbild-Unterrichts: 33—34.

Die drei Gleichnisse, in den zwei Abtheilungen 4, 3—9. 26—32, sprechen für jeden Denkenden das Wesen des Gottesreiches

vernehmlich genug aus, und erfüllen den Zweck, die neue Gottes-Gemeinde (3, 7—35) an ihre Aufgabe zu erinnern, selbst dies Geistes-Gottesreich auszumachen. Aber sie haben zugleich die Bedeutung von Lehr-Proben, wie Chr. überhaupt Alles in seinem Unterricht sinnbildlich gelehrt habe, wie aber dies Alles nach seinem eignen Willen geistig zu fassen sei. Sei auch die geistige Lehre nicht direct überliefert: so ergebe sie sich für Jeden, der bei Jesu selbst nachfrage und die Winke des esoterischen Unterrichtes in diesem Ev. beachte.

33 αὐτοῖς sc. den Leuten, zu denen er zuletzt, in der zweiten Scene (26—32) gesprochen hat, wie in der ersten (3—9): also der ganzen ihm zuhörenden Menge, im Unterschied von „den" Jüngern (34), die nicht blos hören, sondern auch nachfragen (10—25). — τὸν λόγον die Reichs-Lehre überhaupt (2, 1. 12), die christliche Lehre im engsten Sinne. Auch die Lehre von Gott, dem Schöpfer und Vater, als dem Begründer seines Reiches auf Erden (1, 14), auch die vom Messias oder Menschensohne selbst, auch die von den Heilsmitteln habe Jesus nur in sinnbildlicher Form gelehrt. In allen diesen Beziehungen sei viel Sinnliches vorgetragen, aber dies solle nicht so bleiben. Über das „Wie Viel" oder „Was" solcher Sinnlichkeits-Vorstellung, die kritisch in's Geistige überzutragen sei, verbreitet sich Mc. nicht weiter. Aber seine Übungs-Schule (10—26) wollte Jeden anleiten, selber ein Kritiker des sinnlich Gelehrten zu werden. J. dürfe dies der Selbstthätigkeit jedes Einzelnen, und jeder folgenden Zeit überlassen. — ὡς ἠδύναντο ἀκούειν: so wie sie im Stande waren, (geistig) zu hören, d. h. zu verstehen. ἀκούειν in Sinnbild-Sprache ist = συνιέναι, wie ἰδεῖν (Mc. 1, 10; 2, 5) in gleicher Sinnbild-Sprache = εἰδέναι war. Die zu Jesu Zeit und noch später ihn hörende (Jüdische) Menge konnte einen Begriff vom geistigen Gotteskönigreich nur dadurch erhalten, wenn sie Sinnliches darüber ausgesprochen hörten. Hätte Jesus mit dürren Worten gesagt: das Reich Gottes ist das Geistesreich der Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, jetzt schon vorhanden, trotz aller Trübsal: sie hätten ihn verlacht, und nur gar nicht verstanden. Er musste sich sinnlich ausdrücken, aber so, dass Jeder merkte, es stecke dahinter ein Tieferes und Höheres, ein alle Zeit Beherrschendes, ein durchdringend Geistiges.

34 Und ausser Gleichniss οὐκ „ἐλάλει", sc. τὸν λόγον (33): die ganze Reichs-Verkündigung habe er nur in sinnbildlicher Form gegeben. Das absolute λαλεῖν ist κηρύσσειν τὸν λόγον und nicht λέγειν überhaupt. J. konnte nach Mc' Sinn Liebe, absolute Liebe, Keuschheit, Gerechtigkeit ausdrücklichst lehren: aber das Reichs-Wort, die dogmatische Lehre von des Allmächtigen Reich (so auch von des Messias' Wesen und den letzten Dingen) habe er nur sinnbildlich ausgesprochen. Dies hält auch Mc. durch das ganze übrige Ev. ein. — κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυε τὰ πάντα: ἴδιοι = αὐτοῦ, aber mit Betonung der Zugehörigkeit: die ihm nächst stehenden und (wie v. 10) ihn allezeit anfragenden Jünger, die Zwölf wie die übrigen (4, 10). Zu so geistiger Lösung der Sinnenlehre gehöre aber durchaus a) das κατ' ἰδίαν, die Stille

(S. 280) und b) **die Anfrage bei Jesu selbst.** Denn wer den Gekreuzigten befragt, hört von ihm immer neu und immer klarer den Weg, der allein zum Heile führt (8, 34). Zu den οἱ περὶ αὐτὸν μετὰ τῶν ιβ' (4, 10) gehört auch Paulus, der sich an den Auferstandenen allezeit selbst gewendet hat, um von ihm das Tiefere und Höhere zu vernehmen, „wie es die Andern allerdings nicht zu hören vermochten".

Wie das ganze Mc.-Ev. ein selbstbewusstes, durchdacht angelegtes, künstlerisches Lehrbildbuch ist, um das sinnenbefangene Judenchristenthum zu erleuchten und zu erheben, so hebt der Gleichniss-Vortrag in Mitten (4, 1—34) nur besonders ausdrücklich hervor das Bildliche des Ganzen. Dies lehrt er: Wohl ist die christliche Reichslehre nach herkömmlicher Überlieferung (wie der Apoc. Joh.) ganz sinnlich gehalten: als throne Gott auf oder in einer Wolke, als komme der Messias mit den Wolken, oder auf dem Ross mit Engelheer (Apoc. 19—21), als sitze er zur Rechten des Allmächtigen (Apoc. 1—4), um mit Einem Schlag zum Aufrichten seines Reiches zu kommen (Apoc. 1—19), als bestehe dies in dem Neuen Jerusalem der Zukunft (Ap. 21—22). Aber dies Alles (τὰ πάντα) sei geistig zu durchdringen, oder nach Christi Lehrweisheit zu bemessen, die anfänglich nur so redete, wie es Israëls Ohr verstehen mochte. Wer aber das Wesen des Gottes-Reiches nach der Art seines Beginnens (1—9), wie nach seiner Entwicklung begreift (26—32): der wird Mehr verstehen, ja Alles, und J. preisen!

Synopsis zur Reichslehre im Sinnbild.

Lc. 6, 20—49 (die Reichslehre): 8, 4—18 (die Gleichnissrede) cp. 10—19 (Einzelne Ausführung).

I. Die Reichslehre 6, 20—48. Der entschiedene Pauliner hat das kostbare anti-apokalyptische Lehrstück des sich noch verhüllenden Pauliners völlig gewürdigt, als Einführung in das μυστήριον τῆς βασιλείας (Mc. v. 11), an der Stelle der Mose-Verkündigung. Aber dies verdiente auch um so deutlicher enthüllt zu werden für alle Jüngerwelt, auch directer nach Mose, am Berge Gottes selbst (bei Mc. 3, 13—19). Die Einschränkung, die Mc. schliesslich (3, 33 f.) gab, J. habe dem Anhang nur in Gleichnissen vom Reich gelehrt, schien ganz zweckwidrig für paulinischen Eifer; dieser Schluss fiel dahin, indem vielmehr recht offen verkündigt wurde (6, 20—49) das Wesen des Gottesreiches Jesu 1) die Grund-Bedingung des Eintrittes in dasselbe: Selig die Armen, Wehe den Satten! 20—26 2) das Grund-Gesetz des

Reiches Christi, wie es Paulus immer neu betont hatte (Röm. 12, 9—21. 13, 8—14. 1 Cor. 13): die volle Liebe, die versöhnlich ist, und nicht richtet, sondern thätig erfüllt: 27—49 (Rel. Jes. S. 301).

Ohne Frage spricht diese Berg- oder neue Mose-Rede den eigensten Sinn und Willen Jesu aus, wie schon Paulus selbst. Wie viele dieser herrlichen Gnomen werden auch aus Jesu eignem Mund oder der Gemeinde-Überlieferung stammen, deren Hauptsatz auch Mc. 12, 31 darbietet. Aber das „Wunder", dass Mc. diese herrliche Rede nicht enthält, während er sich doch gar nicht gegen längere Rede verschliesst (Mc. 7, 1—23. — 8, 34—9, 1. — 9, 33—50. 13, 3—35), erklärte schon Baur, nachdem alle sonstige Entschuldigung leer befunden war (Mc.-Ev. 1851), so, dass „gewissermassen die Gleichnissrede des Mc. die Bergrede für ihn sei". Gewiss: denn Mc. hat von der Bergrede, wie sie Lc. gab (Mt. danach noch erweiterte), überhaupt noch nichts gewusst. Erst von Lc. stammt diese Gestalt gleichzeitig mit seiner dogmatischen Neuerung, von einer Gottessohn-Geburt; erst zur Bedeckung des alten Mutterwahnes (Mc. 3, 19—21) ist sie hier von dem organischen Erneuerer eingepflanzt worden (S. Rel. Jes. S. 302).

II. Der Parabel-Vortrag des Mc. als solcher konnte nun nicht mehr in das μυστήριον τῆς βασιλείας einführen, nachdem dies, oder dessen Grundgesetz schon ausgesprochen war; der Gleichniss-Abschnitt hatte nun keinen legislatorisch-dogmatischen Zweck mehr, sondern konnte nur noch einen admonitorischen Zweck haben: dass die Jüngerschaft überall aufmerken und in geistiges Verständniss eindringen solle. Dazu konnte das Gleichniss vom Sämann ebenso dienen, wie es Mc' angeschlossene Ermahnung ausdrücklich wollte (Mc. 1—25: Lc. 8, 4—18). Diesen Theil des alten Parabelabschnittes, aber auch nur diesen, ersten Theil gibt Lc. an der alten Stelle, also wesentlich gleich, nur in eigner Sprache und mit einiger Verschlimmbesserung.

1) Die Stellung scheint zwar neu genug: nach einem neuen Umzug (Lc. 8, 1—3) vor Ankunft der Verwandten (19—21), statt nach Ankunft derselben! Im Grunde jedoch blieb die alte Stelle, nämlich nach dem Wahn-Abschnitt im alten Ev. (Mc. 3, 19—25), oder nach dem Ersatz desselben durch den neuen Evangelientheil (Lc. 6, 19—8, 3), wogegen die abgesprengte zweite Scene (Mc. v. 31—35) nur später folgen konnte (S. 231 f.). Der neue Umzug κατὰ πόλιν καὶ κώμην ward für Lc. nach der grossen Einschiebung nöthig, um die neue Zuhörermenge zu gewinnen (8, 1 f.), wie der Durchbruch des Mc. schon früher das Umziehen multiplicirt hat (Lc. 4, 14 f.: Mc. 1, 14 f. S. 69).

2) Das Gleichniss nebst Mahnung und Gleichnisserklärung ganz nach Mc' Gang, in Lc. Sprache: ἕτερον 6. 7. 8. ἐφώνει, was im Sinne „rief aus" nur Lc. eigen ist. Verschlimmbessert ward besonders v. 14: ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλού-

του καὶ ἡδονῶν πορευόμενοι (!) συνπνίγονται (! οἱ ἀκούσαντες) st. Mc. 4, 19 μέριμναι.. εἰςπορευόμεναι συνπνίγουσιν.

III. Die Lukanische Erneuerung: A. der beiden Schluss-Gleichnisse Mc. 26—32. Sie beseitigte Lc. mit aller Consequenz an dieser Stelle: a) weil sie nichts mehr zum Aufmerken Ermahnendes erhielten, was doch für den Parabel-Vortrag, nach Voranstellung der besondern Bergrede, der alleinige Zweck geworden war. Diese Verstümmlung ist die Kehrseite zum Zusatz der besondern Rede, über das μυστήριον (6, 20 ff) wie schon Wilke fand. b) Auch schienen die beiden Gleichnisse im Auge eines Chronisten ganz ausserseitig da zu stehen, völlig unpragmatisch angehängt. Das Lehrhafte des ganzen Mc.-Abschnittes hat Lc. entweder nicht mehr erkannt, oder nicht mehr geduldet, wenn es galt, aus dem Lehrbuch eine Chronik zu machen! Lc. ist ein consequenter, organischer Erneuerer. Er hat daher beide Gleichnisse selbständig erneuert, und dies in seinem zweiten Neutheil eingeführt.

1. Lc. 17, 20—37. Das Gleichniss vom wachsenden Samen musste den Pauliner in hohem Grade ansprechen, und er hat es nirgends derart? Auch kein ähnliches? — Er hat es um so völliger angeeignet, seinen hochwichtigen Inhalt um so directer ausgesprochen, aber mit einer wesentlichen Berichtigung, die seine christliche Erfahrung eingab, in einer ersten, oder vielmehr zweiten Parusie-Rede. Gewiss, sagt Lc. 17, 20 f. mit Mc. 4, 26—29, die Parusie des Reich Gottes kommt nicht mit apokalyptischem Zuwarten auf blos künftiges und plötzliches Hereinbrechen (οὐ μετὰ παρατηρήσεως), sondern es ist jetzt schon vorhanden in der Jüngerwelt (ἐντὸς ὑμῶν, sagt Lc. 17, 21), unbemerkbar beginnend und sich entwickelnd (ὡς οὐκ οἶδεν ὁ ἄνθρωπος; sagte Mt.), und wird dann doch völlig zum Ziele kommen. Aber, fügte Lc. hinzu, so αὐτομάτη als Mc. noch um 70 n. Chr. hoffen durfte, bringe doch die Welt (ἡ γῆ) die Frucht des Gottesreiches nicht hervor, so glatt und harmlos gehe es doch nicht dabei ab. Denn wie hatte der Judaïsmus seit Mc. gegen das vernünftige Christenthum Pauli noch reagirt! Wenn noch so schroff judaïstisch im Kerygma und im Genealogus: wie gar im Leben! Es muss also vor der Gottes-Erndte, die Mc. noch so friedlich kommen hoffte, eine durchschneidende Krisis eintreten. Lc. sagte schon 12, 49 f.: ein διαμερισμός muss kommen, das läuternde, ausscheidende πῦρ, die μάχαιρα einschneidender Trennung! Also war bei Erneuerung des Mc.-Thema vom Wachsen des Gottesreiches bis zur Erndte zu betonen die Nothwendigkeit solcher κρίσις, die Altes und Neues, Verlornes und Ewiges scheide, auch die sinnlich engst Verbundenen: (zwei auf demselben Lager und in derselben Mühle, in demselben Knechtsdienst, die Geschwister desselben Hauses: Lc. v. 22—35! So ist die Substanz der Mc.-Belehrung in der directen Lehre ebenso völlig bewahrt als ergänzt, die Lc. klar disponirt hat: a) Wann kommt das Reich? Antwort: es ist schon ἐντὸς ὑμῦν, wie Mc. sagte „ohne dass es Einer sieht": 20—21: b) Wie kommt es? So überraschend für die Sorglosen, und aufs schärfste einschneidend 23 f. c) Wo kommt es? Über den Trümmern Jerusalems: denn wo das Aas ist, da die Adler (Roms), die Vorboten des dann, des endlich

vom Himmel kommenden Sieges 37. Das Ganze ist die berichtigende oder ergänzende Auslegung des alten Gleichnisses vom Wachsen der Reichs-Saat.

Denn a) so gewiss Lc. alles für ihn Erträgliche im Mc.Ev. irgendwie wiedergegeben hat: so gewiss ist die paulinische Parabel, die gerade der eifrige Pauliner am wenigsten ganz verwerfen konnte, sonst wo von ihm behandelt, aber ebenso gewiss dann auch in irgend welcher neuen Weise, d. h. diesmal in Form der Auslegung, hier; wie er das Thatgleichniss von Verfluchung des Feigenbaums (Mc. 11, 12 Lc. 19, 38 f.) ausliess, nachdem er es als Gleichniss ausgelegt hatte (Lc. 13, 6). — b) Das Ganze ist nicht blos schriftstellerisch disponirt, sondern trägt auch die Spuren Lukanischer Composition: μίαν τῶν ἡμερῶν 22 ἐπιθυμήσετε ἰδεῖν 22: (9, 9. 10, 24. 22, 15), v. 28: 14, 18. — Und c) keinenfalls stammt auch nur die Substanz dieser neuen Parusie-Rede aus Jesu Mund, wenn auch aus seinem Herzen. Denn hätte er jemals den Zwölfen, so dem Johannes direct ausgesagt: ἡ βασιλεία οὐκ ἔρχεται μετὰ παρατηρήσεως: so hätte die Apocalypsis Johannes' niemals geschrieben werden können, sei es von dem Apostel selbst oder von seinem Jünger; denn sie bewegt sich ganz in der παρατήρησις τῶν σημείων. Der paulinische Eifer hat das Geheimniss allzujäh ausgesprochen, das der ältere Pauliner ebenso geschichtsgemäss als keusch nur verhüllt aussprach.

2. Lc. 13, 18—21. Das Gleichniss vom Senfkorn, das dritte der ursprünglichen Trias gab Lc., da es nun durch Alles vom alten Reichs-Samen-Bild abgesprengt war, in demselben Neutheil (13, 18—21) erneut, diesmal erweitert, durch ein neues Gleichniss ähnlichen Sinnes. Wie Grosses der winzige Sauerteig ausrichte, hatte schon Paulus (Gal. 5, 9. 1 Cor. 5, 6) gelehrt, und Mc. 8, 15 parabolisch gewarnt vor allem jüdischen Sauerteig. Aber dieser hat nicht blos die schlimme Seite, die P. und Mc. hervorhoben, sondern kann auch das Gleichniss werden von der Macht des Guten, das aus so Winzigem hervorgeht. So bringt es Lc. neben das vom winzigen Korn, in dem Sinne, dass mit diesem das extensive Wachsen des Kleinen, mit jenem das intensive gezeigt werde (Mey. zu Mt.). Bei Lc. hat es seine richtige Stellung, in dem neuen Zusammenhang (Rel. Jes. S. 328).

B. Erneuerung einzelner Momente. 1) Lc. 10, 1: die οἱ περὶ αὐτόν ausser den δώδεκα (Mc. v. 10) werden (nebst dem gleich weitern Jünger-Kreis, Mc. 3, 13) von dem entschiedenern Pauliner ausdrücklicher bestimmt zu den „70" Jüngern, sc. an die 70 Völker (S. 215). Lc. belässt es hier bei οἱ μαθηταί überhaupt, büsst aber dadurch das wichtige Moment ein, dass gerade auch andere Jünger als die zwölf, bei Jesu anfragend in den tiefern Sinn der alten Sinnenvorstellungen eindringen konnten. — 2) Lc. 10, 23 f.: Das „Wehe" des Jesaja (Mc. v. 12) gegen Solche, „welche zwar βλέποντες βλέπουσιν, aber nicht einsehen, und ἀκούοντες ἀκούουσιν, doch nicht verstehen" trägt auch eine positive Seite in sich: ein „Selig" für jene Jünger, denen nun das Geheimniss des Reichs zu erkennen verliehen ist. Und das erinnerte an Paulus' seligpreisendes Wort 1 Cor. 2, 9 „Was kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hat, das hat Gott denen verliehen, die ihn lieben!" Dies fasst Lc. zusammen zu dem

neuen Wort (10, 23—24): „Selig die Augen, οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε! Wie viele Propheten und Könige hätten gewünscht ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, und sie haben es nicht gesehn, — und ἀκούειν, ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, und sie haben es nicht gehört!" Nämlich, will Lc. in dem neuen Zusammenhang (10, 1—24) sagen: Selig die Heidenboten, die (bei Lc. nach Mc. 4, 10) ausgesendet, und mit so grossem Erfolg (10, 17 f) heimgekehrt waren: sie, und die von ihnen erleuchteten „Kinder Gottes" (10, 20 f), haben endlich geschaut und gehört die Erfüllung von Allem, was die Propheten (wie Jesaja), und die Könige (wie David) wohl zu schauen begehrten, aber nur in der verhüllten Ferne gesehn haben, die Enthüllung des (durch die Heidenboten Jesu) vollzogenen Gnadenplanes Gottes für alle „Kinder"-Welt! — Die Ausführung von Mc. v. 12 (1 Cor. 2, 9) durch Lc. 10, 23 f. ist ebenso trefflich, als unverkennbar, gar in Verbindung mit der benachbarten Ausführung von Mc. v. 10 durch Lc. 10, 1 f.

3) Die Gnome vom Licht, das nicht verborgen bleiben darf (Mc. 21), hat Lc. dreimal, aber jedesmal verschieden angewendet, a) 8, 16 mit der, hier ablenkenden Wendung, man solle es für Andere leuchten lassen, „die in das Haus kommen", für die Fremden, die in's judäische Haus treten. b) 11, 29 f. c) 12, 1—8. Über beides Letztere vgl. m. Ev. Mk. S. 58 f., 94 f). — 4) Die Gnome vom Maass (Mc. 25) verstand Lc. nicht mehr in dem Sinne, den er hier suchte, (vgl. 8, 17), und verwendete sie juridisch-moralisch (6, 38, danach Mt. 7, 1). — 5) Die letzte Gnome, vom Haben und Nichthaben (Mc. 25) wendete er gleichfalls dreimal und dreifach an: a) 8, 18, wo er verschlimmbessert ὃ „δοκεῖ" ἔχειν; b) 12, 48; c) am umfänglichsten in eigner Parabel 19, 15—26.

Mt. 13, 1—34 (Alter Parabelvortrag Mc. Lc.): 35—52 (Neuer Parabel-Vortrag): 5, 1—7, 28 (Reichslehre: Lc Mc.)

Der combinirende Judenchrist hat die treffliche Lehr-Neuerungen des Lc. so weit möglich angenommen, und sie in den ältern Erzählungs-Leitfaden eingepflanzt. Denn diesen bewahrt er auch hier, unter Verwerfen der neuen Lehrtheile des Erneuerers. So gibt er I. die offene Verkündigung der Reichslehre in der Form der Bergrede, mit der Lc. die blos sinnbildliche des Mc. ersetzt und ergänzt hatte, mit Freude wieder, in ihrer Totalität (Anfang, Mitte und Schluss), nur noch ausgeführter und judenchristlicher gestaltet (5, 1—7, 28): als allererste Verkündigung des Gottesreiches, an der Stelle des ersten, Erstaunen erweckenden Redens Jesu bei Mc. (1, 22). Vgl. S. 231 f. (Rel. Jes. S. 353 f.)

II. Den alten Parabel-Vortrag selbst gab er 13, 1—34 nach Mc., an dessen Stelle und in dessen Rahmen um so vollständiger und strenger wieder, je mehr der Judenchrist directe Lehr-Vorträge liebt, und je weniger er dem Pauliner auf seinen gewagten Neuerungs-Gängen, gar durch Samarien hin (Lc. 10, 1—18, 14), nachfolgen

mochte. Mt. behält daher die alte Gliederung: zuerst das Gleichniss vom Sämann 1—9; dann ein Abschnitt der Erklärung über das Gleichnisswesen 10—23; danach noch einige Parabeln, ohne besondere Erklärung 24—32; endlich der Schluss, J. habe nur in Gleichnissen gelehrt 33. Aber im Einzelnen hat Mt. stark eingegriffen; auf Lc' Wegen hat er theils erweitert, theils verändert, aber überall seine Abhängigkeit von beiden Vorgängern verrathen.

A) Die Stellung. 13, 1. „An jenem Tage (sc. an dem die Verwandten bei Mc. 3, 31—35 Mt. 12, 46—50 herbeikamen) ging J. ἐκ τῆς οἰκίας an das Meer (des Mc. 4, 1)". Aus welchem Hause denn? J. ist ja bei Mt. seit 12, 15 (Mc. 3, 7) draussen und draussen geblieben; er sagt zwar 12, 46, dass die Verwandten, da sie zu ihm kamen, ἔξω standen; aber das weist nur zurück auf eine Scene, wobei J. ἐν τῇ οἰκίᾳ war: und die fehlt bei Mt. absolut. (Mey.) Natürlich, durch die Jungfrauen-Geburts-Neuerung war ja diese Scene Mc. 3, 19—21, vom Sein im Hause und vom Wahn der Mutter, erschlagen; und Mt. hat abermals hinterher seinen Mc.-Text nur allzuviel im Sinn behalten, sich selbst vergessen. Ohne Mc. ist auch hier Mt. nicht einmal zu verstehen.

B) Der Inhalt. 1) Der Sämann 3—9 fast wörtlich nach Mc., nur mit unglücklicher Umstellung „je 100, je 60, je 30" (8). — 2) Die Erklärung aber über das Gleichnisswesen 10—23 hat für Mt. eine wesentliche Änderung erfahren, theils weil er Prosaïst war, theils weil er Judenchrist war. a) Der Prosaïst konnte sich in die rein lehrhafte Disposition bei Mc. 10—25 nicht mehr finden: er nimmt die anfängliche und schliessliche Erklärung über das Gleichnisswesen (Mc. 10—13, 21—25) zusammen in Eins (Mt. 10—17), dem dann die Erklärung der besondern Parabel (Mc. 14—20 Mt. 18—23) nur anzuhängen war. b) Der Judenchrist konnte nicht den Jüngerkreis ausser den Zwölfen (Mc. 10) ertragen, noch weniger dessen Ausführung durch besondere Heidenboten (Lc. 10, 1). Die zwölf Vertreter Israëls seien und bleiben die einzig wahren Apostel Jesu, und Diesen gebühre die grosse Seligpreisung, die Lc. 10, 23—24 seinen Heidenboten gewidmet hatte „Selig die Augen, die sehen, . . was die Propheten nur zu sehen ersehnt haben" (Mt. 16—17)! Solch' wahre Apostel haben also nicht mehr um den Sinn des Gleichnisses zu fragen (Mc. 10), sondern höchstens das, „warum J. den Haufen, und diesen nur in Gleichniss rede?" Wogegen sie längst die Inhaber des Geheimnisses seien. Da sie schon so viel Einsicht hätten, so könne ihnen noch mehr Erkenntniss gegeben werden (δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται ὑμῖν), während die Externen, Ungläubigen gar nichts hätten, noch empfangen könnten, zu ihrem Verderben! Dies der ganz neue Gesichspunkt, unter dem Mt. 10—17 den Mc.-Text, dennoch möglichst wörtlich wiedergab. Aber diese Neuerung strandet an allem stehen Gelassenen und allem danach Weitergesponnenen. 1) Wenn die Haufen gar Nichts verstehen können (Mt. 13—15): warum wird ihnen nur das Sinnbildliche gesagt? 2) Wenn „die Jünger schon von vornherein die

Kenner des μυστήριον (Mt. 11) sind: wozu wird ihnen das Gleichniss doch noch erklärt (Mt. 18—23)? Oder was wäre 3) das herrlich Hohe und Tiefe, was sie durch die Erklärung erführen, was sie allein zu verstehen im Stande wären? Parturiunt montes, nascetur — Was? „Der Sämann bedeute einen Lehrer, der Same eine Lehre, das Land die Hörenden!“ Das und nur das sei die Herrlichkeit, die den „schon Habenden“ hinzukäme! Das selbst hätten sie trotz ihrer „seligen“ Augen nicht von selbst wissen können! Das die unendliche Tiefe, die der Haufe nie habe auch nur verstehen können! Das das gelobte Land, das die Grössen des alten Testaments nie haben schauen können! Dadurch werde man vor Verderben bewahrt? Wenn Verkehrtestes das Älteste ist, dann ist Mt. auch hier allerältest, denn Sinnloseres hat ein befangener Nachschreiber kaum zusammenbringen können (gegen Mey.). Man athmet auf, wenn man danach das Original ansieht (Wilke S. 309. 317. 351 f. 376), das freilich lediglich als schriftstellerisches Opus zu verstehen, aber dann so durchsichtig und sinnig ist, wie je ein Didaktiker in Erzählungsform hat sein können.

2) Das Gleichniss vom wachsenden Samen Mc. 26—29 konnte auch Mt., gleich Lc., nicht dergestalt ertragen. Auch Mt. erkennt die Nothwendigkeit einer κρίσις an, die das Schlimme vom Guten aussondere (wie Lc. 12, 49 f. 17, 26—35). Aber Mt. führte dies strenger, nach dem alten Thema vom Samen durch, in einem neuen Gleichniss, nämlich vom Wachsen doppelten Samens (Mt. 13, 24—30): man solle das Unkraut wachsen lassen neben dem guten Samen, um ihn nicht zu schädigen bis zur Erndte-Krisis! Aber so tolerant das klingt, ist das auch recht? Wird nicht nur ein fauler Landwirth so denken? Hat nicht das erste Gleichniss vielmehr geradezu verlangt, den Boden allezeit rein zu halten? Das Gleichniss ist gut gemeint, aber falsch, und der ursprünglichen Anlage fremd, eine einseitige Metamorphose des echten Gleichnisses vom wachsenden guten Samen (Wilke p. 660).

3) Das Gleichniss vom Senfkorn nahm Mt. schliesslich auf, aber daneben sofort auch des Lc. Erweiterung durch das vom Sauerteig (Lc. 13, 20 f.), das an sich so schön war, und dem Bestreben des Mt., πολλὰ ἐν παραβολαῖς (nach Mc. Vorschrift v. 2) geben zu wollen, Vorschub leistete. Doch dies, also vierte Gleichniss fällt aus der Rolle, aus dem Thema vom „Samen“ (Wilke), und nur Lc. hatte Recht dazu, in seiner ganz neuen Stellung.

4) Auch den Schluss des Parabelcapitels von Mc. behielt der gute Conservative bei (Mt. 34): J. habe οὐδὲν (Si BCΔ Orig. Ti 8) gelehrt ausser Parabel! Ist's möglich? Mt. hat ja die directe Reichslehre des Lc. gleich zu Anfang gelehrt, auch allem Volke (7, 28)! Lc. ist einig in sich, wenn er solche directe Lehre gab, dabei aber den Mc.-Satz (4, 33 f) beseitigte: Mt. aber ist trotz aller Mitbenutzung der Lc.-Reden hinterher (abermals) allzu wörtlich dem Hauptleitfaden gefolgt, wie jeder Unbefangene greift (Rel. Jes. S. 379 f.).

III. Fortsetzung des Parabel-Vortrages bei Mt. v. 35—52. Er gibt zunächst eine A. T.liche Erfüllung über das Gleichnissreden Christi (35), dann ein zweites Parabel-Capitel (36—50), auch mit einem neuen Schluss (51—52).

Mt. hatte den bei Mc. 4, 34 folgenden Weggang jenseits des Meeres und zurück, diesen neuen Theil bei Mc. (4, 35—5, 43) wegen der Bergpredigt-Voranstellung schon nach dem ersten Mc.-Theil, nach Simon's Haus, nöthig gefunden (Mt. 8, 18 f. S. 106). Die also nach dem alten Parabel-Vortrag ihm erwachsene grosse Lücke bedeckt er nun a) in seiner Weise (S. 70. 106) mit einem Citat aus seinem „Jesaja" (Si. Hier. Eus. Clement, 1. 18. 33. Ti 8), nämlich B. Jes. 41, 26; 48, 6 f., wozu er Ps. 78, 2 subsumirt, da Beides von verborgenen Reden handelte (S. 12). Aber b) ergänzte er die Lücke noch weiter durch eine Fortsetzung des Parabolischen Lehrens, die eine Copie des alten Parabel-Vortrages ward, nämlich α) drei neue Parabeln 44—50, β) eine neue Parabel-Erklärung 36—43; Beides theils aus eigenen Mitteln, theils aus Mc. u. Lc., wie aus A. T.-lichen Motiven. c) Solcher Duplication gibt er auch einen eignen, also zweiten Schluss 51—52, wobei er sich selbst zeichnet als einen guten γραμματεύς, der sich auf die βασιλεία verstehe oder Christ sei: „er nimmt aus seinem Schatz Altes und Neues" (52): d. h. aus dem A. T. (Prov. 8, 10 f. Es. 34, 17. Zeph. 1, 3. Dan. 12, 3), wie aus neuen Gottes-Lehrschriften, und dabei wieder aus dem ältern Ev.-Buch (Mc. 4, 1—34), wie aus dem jüngern (Lc. cp. 10 ff). Selbst redend ist die Compilation, die der Evangelien-Combinator hier bietet.

Markion hat das Ganze von Lc. hierbei unverändert aufgenommen (m. Ev. Mc. 157 f. 163), das ja auch seinem ultrapaulinischen Sinn mundgerecht genug wurde. — Justin Mart. begann bei seiner Logos-Philosophie keinen Sinn mehr für so kindliche Lehrform zu haben: er gibt keines der Gleichnisse mehr. — Log.-Ev. ging ihm auch hierbei nach; im Gegentheil solle Chr. Alles recht παρρησίᾳ aussprechen, hat das auch nur den Erfolg, dass es nun erst recht kein Mensch verstehen kann, der nicht die frühern Evv. kennt (Jo. cp. 3—10, 39). Dieser hohe philosophische Flug sinkt dann nur zu weit mattern Allegorieen herab: „Der gute Hirt" (Ps. 23), „der Weinstock und die Reben" (nach Mc. 12, 1), wie schon Str. L. J. ed. V erinnerte. Auch dabei entfernt sich Jo.-Ev. am weitesten vom Geschichtlichen.

Das Sinnbildreden liegt in der Ader des Gottesvolkes, gerade da es den Allmächtigen selbst nicht abbildete. Das ganze Prophetenthum ist voll Sinnbild, sachlichem zumeist, aber auch Sinnbildrede (wie Jes. 5, 1 f). Die Thier-Fabeldichtung selbst scheint erst aus Israël nach dem Hellas eingewandert, Aesop aus Palästina, Babrius aus dem jüd. Babylonien. Jesus aber hat unzweifelhaft diese Lehrform besonders ausgebildet, die dann bis zum Anfang des 2. Jahrh. (bei Lc. besonders, doch auch noch bei Mt.) schöne Sprossen trieb, aber in Mitte des 2. Jahrh., wie am Pastor Hermae (Lib. III) besonders zu spüren ist, abzusterben, oder bei gewaltsamem Versuch der Nachbildung zu erlahmen und geschmacklos zu werden begann. Im Besondern hat wohl Mc. ganz richtig eingehalten, dass J. die eigentliche Reichslehre nur sinnbildlich ausgesprochen hat, (S. 286 f.), mochte auch im Übrigen directe und Sinnbild-Rede wech-

sein. Nichts auch spricht dagegen, dass Mc. die drei Gleichnisse von der Gottesreiches Saat aus der Gemeinde-Überlieferung, so aus Jesu Munde entnommen habe, waren sie auch zu verschiedenen Zeiten gesprochen. Denn das Ganze des Sinnbildabschnittes selbst, wie der mit ihm abgeschlossene Stiftungstheil des Ev. der originalen Gestalt, welche bei Mc. vorliegt und für die Nachfolger hier einzige Quelle war, ist das Werk überlegter Kunst[1]). Je köstlicher aber dies Original des paulinischen Lehrbildners ist, so völlig wahr und gründlich vernünftig (S. 290), so kunstvoll und sinnig angelegt und durchgeführt: um so eher lässt es eine Ahnung aufgehen von der ganzen, wunderbaren Grösse des so viel höhern Meisters!

Vierter Theil des christlichen Wirkens.

Die Allgewalt 4, 35—5, 43.

Christus überwindet alle feindlichen Gewalten im jenseitigen und diesseitigem Gebiete.

Nachdem die jüdische Religionsschranke überschritten (2, 1—3, 6) und die neue Geistesgemeinde Gottes begründet ist, unter Bewältigung aller Hindernisse, die solcher Stiftung von innen entgegentreten (3, 7—4, 34), zeigt sich die Allgewalt des Hauptes, auf dem der Gottesgeist ruht, auch über alle von aussen entgegentretenden, noch so furchtbar feindlichen Gewalten (4, 35—5, 43). I. Er geht hinüber „jenseits des Meeres“, nach dem Heidengebiet (4, 35—5, 20). Mögen auch die Meerstürme ihn abhalten wollen; er stillt den Sturm und bringt das Schifflein der Kirche ruhig an das jenseitige Ufer der Heidenwelt (4, 35). Und tritt ihm hier ein ganzes Heer von Dämonen oder Götzengeistern entgegen; so stürzte er dies Teufelsheer, zugleich mit dem unreinen Vieh, das den Heidenboden für Israël unbetretbar machte (5, 1—20). II. Kehrt nun Chr. auf das Diesseitige des Meeres zurück, zum Israël der Simon-Stadt und ihrer Synagoge: so widersteht ihm auch da keine, noch so unüberwindlich scheinende Gewalt. Auf dem

1) Ist es Zufall, dass gerade der dritte Theil des Lehrevangeliums (beim zweiten πάλιν) durchgreifend dreigliederig gestaltet ist? Jedes der drei Geschichtsbilder (3, 7 f. 19 f. 4, 1 f) in drei Scenen sich entwickelt, und wiederum gerade bei dem dritten dieser Geschichtsbilder (4, 1—33) drei Bilder-Reden zusammengehören, um Eine Grundlehre auszusprechen, auch die zweite der drei Scenen (10—25) wiederum dreigliederig lehrt und mahnt? Auch das ganze Detail bietet bis zum Einzelnsten gewähltesten Parallelismus, ein wahrhaftiges Kunstwerk (S. 285).

Weg zum Sterbehause des Synagogen-Hauptes (21—34) heilt seine Berührung die, rabbinischerseits **unheilbarste** Plage, und überwindet auch den grössten Feind des Sinnenmenschen, den **Tod** selbst, im Hause des Synagogen-Hauptes, das ausruft: יָעִיר, Jairos: „Er wird erwecken!" (35—43). Also das Toben der Elemente und des Teufelsheeres wird zum Schweigen gebracht, und wie das unheilbarste Leiden, so der Tod selbst durch ihn besiegt: Sturm und Hölle, Qual und Tod.

Erste Betrachtung.

Die Allgewalt Christi beim Übergang auf das Jenseitige des Meeres: 4, 35—5, 20.

Erste Scene.

Die Stillung des Meersturmes 4, 35—41.

35 *Und er spricht zu ihnen an jenem Tage, als es Abend gewor-*
36 *den: gehen wir hinüber auf das Jenseitige! Und sie verliessen die Menge und nahmen ihn mit, so wie er in dem Schiffe war;*
37 *und andere Schiffe geleiteten ihn. Und es erhebt sich ein grosser Wind-Sturm, und die Wogen schlugen in das Schiff, so dass es*
38 *schon sich füllte. Und er selbst war in dem Hinter-Raum auf dem Kopfkissen schlafend. Und sie weckten ihn und sprachen zu*
39 *ihm: Lehrer! nicht kümmert es dich, dass wir untergehn? Und aufgewacht bedrohete er den Wind und sprach zu dem Meer: Schweige, sei gebannt! Und es ruhete der Wind, und es ward grosse Meeresstille.*

40 *Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr muthlos? Noch*
41 *nicht habt ihr Vertrauen? Und sie fürchteten sich höchlich, und sprachen zu einander: Wer also ist Dieser, dass auch der Sturm und das Meer ihm gehorcht?*

36 καὶ ἄλλα πλοῖα Si B: ר κ. ἄλλα „δὲ" πλ. Byz. d: et aliae autem naves „multae": danach D καὶ ἄλλαι δὲ πλοῖαι πολλαί (sic)! — πλοῖα: ר πλοιάρια. — μετ' αὐτοῦ ר: μετ' αὐτῶν Δ pc. — 37 λαίλαψ „μέγας" ἀνέμου Si 157: λαίλ. μεγάλη ἀν. BLΔ: ר λαίλ. ἀν. μεγάλη. — „καὶ" τὰ κύματα Si B ct It: ר τὰ „δὲ" κ. Byz. — τὸ πλοῖον BC It pl: ר „αὐτὸ" Byz. (αὐτὸ „es" gegen Mc' Gebrauch). — 38 καὶ „αὐτὸς" ἦν Si B: ר καὶ ἦν αὐτός. — „ἐν" τῇ πρύμνῃ SBCLΔ It vg in puppi: ר „ἐπὶ" τῇ πρ. Byz. nach „ἐπὶ" τό προσκεφ. — „ἐγείρουσιν" ABCΔ: ר „δι'"εγείρουσιν, mit Lc. nach v. 39 „δι" εγερθεὶς.

40 τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν; Si BLΔ It vg: ר τὶ δ. ἐστε „οὕτως"; „πῶς οὐκ" ἔχ. π.; Byz. Syr. Wie konnte Tisch 8. dies Späteste recipiren? Das οὕτως· πῶς οὐ ist ja lediglich Iteration aus οὔπως und dies nur zweite Lesart für οὔπω. — 41 ὑπακουει Si BCΔL: ר ὑπακούσιν A It vg nach Lc. Mt.

Zweite Scene.

Der Sturz des Götzengeisterheeres im jenseitigen Lande sammt seiner Heerde der Unreinheit: 5, 1—20.

Und sie kamen auf das Jenseitige des Meeres in das Land 1 *der Gerasener. Und als er aus dem Schiff getreten war, sofort* 2 *trat ihm entgegen aus den Gräbern ein Mensch in unsauberm Geiste,* 3 *welcher seine Wohnung hatte in den Gräbern; und nicht einmal mit einer Kette hatte ihn noch irgend einer zu fesseln vermocht, weil er oft mit Fesseln und Ketten gebunden war, und die Ketten* 4 *von ihm abgerissen waren und die Fesseln zertrümmert; und man war nicht stark genug, ihn zu bändigen; und immerfort, Nacht* 5 *und Tag war es, dass er in den Gräbern und auf den Bergen schrie und sich mit Steinen schlug.*

Und als er Jesum von Ferne gesehn, lief er und fiel vor ihm 6 *nieder, und schreiend mit grosser Stimme sagt er: was habe ich mit* 7 *Jesu, Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott, dass du mich nicht quälest. Denn er sagte zu ihm: Fahre aus* 8

1 Γερασηνῶν Si B und das gesammte Abendland, Itala (auch dDδ) und Vg völlig einstimmig: Γαδαρηνῶν CByz. Pers. Go ┐: Γεργεσηνῶν LΔ, Theoph. Bei Lc. 8, 26. 37: Γερασηνῶν BC It vg Syr p, oder Γαδαρηνῶν Δ Syr cu Byz. Go. ┐: Γεργεσηνῶν Si L. min. Orient. Bei Mt. 8, 28: Γαδαρηνῶν Si BCΔ Epiph. (Γαδ. ὡς ὁ μαθθ) Syr p Pers.: Γεργ. L Byz. Cop. Go. Orient. ┐: Γερασ. It Vg Sah. (kein Grieche). — Origenes Comm. in Mt. 4, 140 fand in den drei Ev. am allgemeinsten γερασηνῶν, nur ἐν ὀλίγοις auch γαδαρηνῶν, empfahl dagegen zu lesen Γεργεσαίων (1 Mos. 15, 21. 5 Mos. 7, 1. Jos. 24, 11). — Einige suchten Einheit für alle drei zu erzielen 1) It Vg durch „Gerasenorum", bei Mt. von allen Griechen verlassen, 2) L durch Γεργεσ., wahrscheinlich bei allen dreien erst nach Orig. 3) Byz. p. min durch Γαδαρ. nach Mt' Vorgang. Andere vertheilten die drei Lesarten auf die 3: 1) Si bei Mt. γαζαρηνων (i. e. γαδαρ. denn an Γαζηρα 1 Macc. 7, 45 kein Gedanke), Mc. γερασ., Lc. γεργ. (danach Ti 8, doch für Lc. nur von L. unterstützt, der hier nichts gelten kann, als Ausgleicher aller drei Evv.). 2) Auch Epiph. Haer. 66, 33 wollte die drei Lesarten so vertheilen, aber sein Text ist fehlerhaft; er verbürgt nur Γαδαρ. für Mt. — Die meisten blieben bei zwei Lesarten: ┐ (Byz. min) Mt. γεργ. Mc. Lc. γαδ., was das Verkehrteste ist. B: Mt. γαδαρ., Mc. u. Lc. γερασηνῶν nach Allem das treuest Überlieferte, bei Mc. durch Si (It Vg.), bei Lc. durch Syr p (It Vg), bei Mt. durch Si CΔ Epiph. unterstüzt. Als älteste und allgemeinst verbürgte Lesart überhaupt erscheint (nach It und Orig.) das Γερασηνῶν des Mc. u. Lc. — 2 ἐξελθόντος αὐτοῦ Si BC (cf. 65, 4. 11, 12) It pl.: ┐ θόντι αὐτῷ Byz. Vg. — „εὐθὺς" ὑπήντ. Si C LΔ: ┐ ὑπήντ. B It pl. — 3 οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς Si B: ┐ „οὔτε" „ἁλύσεσιν οὐδείς.

6 καὶ ἰδὼν Si ct.: ┐ ἰδ. „δέ" Byz. (nach Lc.). — λέγει Si ct.: ┐ εἶπε It (D) nach Lc. 8, 28. — 8 ἔλεγεν γὰρ ┐: „καὶ" ἔλεγεν Si (Erleichterungsversuch).

9 *du unsauberer Geist aus dem Menschen! Und er fragte ihn: welches dein Name? Und er spricht zu ihm: Legio ist mein Name;*
10 *denn eine Menge sind es unserer. Und er bat ihn viel, ihn nicht ausser Lands zu senden.*

11 *Es war aber dort am Berge eine Säu-Heerde, eine grosse,*
12 *weidend. Und sie baten ihn sprechend: sende uns unter die Säue,*
13 *damit wir in sie eingehen. Und er gestattete es: und da die unsaubern Geister ausgefahren waren, gingen sie in die Säue, und es stürzte die Heerde den Abhang herunter in das Meer, gegen* 2000, *und ersoffen im Meere.*

14 *Und die sie weideten flohen und verkündigten es in die Stadt und auf die Ländereien: und man ging aus, zu sehen, was da ge-*
15 *schehen sei. Und sie kommen zu Jesu und erblicken den Besessenen dasitzend, bekleidet und vernünftig, ihn, der die Legion gehabt*
16 *hatte; und sie fürchteten sich. Und es erzählten ihnen die Augenzeugen, wie es mit dem Dämonischen gegangen sei, und mit den*
17 *Säuen. Und sie hoben an ihn zu bitten, hinwegzugehn von ihren*
18 *Grenzen. — Und da er in das Schiff einstieg, bat ihn der Dä-*
19 *monisch gewesene, er möchte ihm zur Seite sein. Und er liess ihn nicht zu, sondern spricht zu ihm: gehe hin in dein Haus zu den Deinigen, und vermelde ihnen Alles, was der Herr dir gethan und*
20 *sich deiner erbarmt hat. Und er ging hin und hub an zu verkündigen in der Decapolis, was ihm Jesus gethan: und Alle staunten.*

Zweite Betrachtung.

Die Allgewalt auch diesseits: 21—43.

1. Der Gang zum Hause des Todes.

21 *Und da Jesus übergefahren war in dem Schiffe auf das andere Ufer, versammelte sich wiederum (πάλιν) eine grosse Menge zu ihm,*
22 *und er war am Meere. Und es kommt Einer der Synagogen-Vor-*

9 Λεγιών Si BCLΔ It vg. (D): ┐ λεγεών Byz. aus Lc. 10 μὴ αὐτὰ Si CΔ It p vg.: ┐ μὴ αὐτούς Byz.: μὴ αὐτόν Si L It p.

11 μεγάλη ┐: om It pc (D). 12 αὐτόν Si BCLΔ: ┐ αὐτὸν „πάντες οἱ δαίμονες“ Byz. — 13 αὐτοῖς Si ct.: ┐ αὐτοῖς „εὐθέως ὁ Ἰησοῦς“ Byz. — ὡς δισχίλ. Si ct.: ┐ + „ἦσαν δὲ“ (al. γάρ) ὡς δισχ.

14 „καὶ“ οἱ βόσκοντες Si ct.: ┐ οἱ „δὲ“ βοσκ. (Lc. Mt.) — ἦλθον Si BL: ┐ ἐξῆλθ. Mt. Lc. — 15 ἔρχονται B ct ┐: ἤρχοντο Si It p. — καθήμενον ἱματισμένον Si B It: ┐ καθήμ· „καὶ“ ἱματισμ. — 16 καὶ διηγήσ. ┐: διηγ. „δὲ“ It (D). 18 ἐμβαίνοντος Si BLΔ ┐: ἐμβάντος aus Lc. 8, 37. 21 εἰς τὸ πέραν πάλιν συνήχθη Si It (dDa b e trans fretum iterum convenit): ┐ πάλιν εἰς τὸ πέρ. B Byz. — 22 καὶ ἔρχεται Si ct

steher Namens Jaïrus; und da er ihn sah, fällt er zu seinen Füssen und bittet ihn dringend und spricht: mein Töchterlein liegt 23 *in den letzten Zügen; so komm, lege deine Hände ihm auf, dass es gerettet werde und lebe. Und er ging mit ihm dahin, und es* 24 *folgte ihm eine grosse Menge, und drängte an ihn.*

Zwischen-Act: Die Heilung der unheilbaren Plage des jüdischen Weibes 25—34.

Und ein Weib, die mit einem Blutfluss behaftet war zwölf 25 *Jahre, und viel ausgestanden hatte von den Ärzten, und aufgewen-* 26 *det hatte ihr Hausvermögen gänzlich, und in nichts gebessert, sondern immer schlimmer geworden war, — da sie die Kunde von* 27 *Jesu vernommen hatte, ging sie in der Menge ihm nach und rührte sein Kleid an. Denn sie sagte: „sobald ich nur an sein Kleid ge-* 28 *rührt habe, werde ich gerettet sein". Und sofort vertrocknete der* 29 *Brunnen ihres Blutes, und sie fühlte leibhaft, dass sie geheilt ist von der Plage. Und sofort erkannte Jesus an sich die von ihm* 30 *ausgegangene Macht, wandte sich um in der Menge und sprach: Wer hat an meine Kleider gerührt? Und es sprachen zu ihm seine* 31 *Jünger: Du erblickst die Menge, die an dich drängt, und sprichst: wer hat mich berührt? Und er blickte um sich, zu sehn nach Der,* 32 *die es gethan. Das Weib aber voll Furcht und Zittern, da sie* 33 *wusste, was ihr geschehn, kommt und fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. Er aber sagte ihr: Tochter, dein Glaube* 34 *hat dich gerettet: gehe hin in Frieden, und sei gesund von deiner Plage!*

Zweite Scene.

Die Überwindung des Todes im jüdischen Hause: 35—43.

Als er noch redete, kommt man vom Synagogen-Vorsteher und 35 *spricht: Deine Tochter ist verstorben, was belästigst du den Leh-*

It: ┐ καὶ „ἰδού" ἔρχ. nach Lc. Mt. — 23 καὶ παρακαλεῖ Si CL: ┐ καὶ παρεκάλει BΔ: al. παρακαλῶν It nach Lc. — τὰς χεῖρας αὐτῇ Si ct: ┐ αὐτῇ τ. χ.: It (D) frei in directer Rede: veni, tange eam de manibus tuis, — ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ Si ct: ┐ ὅπως σωθῇ, καὶ ζήσεται: ut salva sit, et vivet.

25 γυνὴ Si ct It: ┐ γυνή τις (wie vielfach bei Lc.) — 26 τὰ παρ' ἑαυτῆς Si CΔ: ┐ τὰ παρ' αὐτῆς BL. — 27 τὰ περὶ Si BCΔ: ┐ om. τὰ. — 28 ἐὰν „ἅψωμαι", κἂν τῶν ἱμ. Si ct: ┐ κἂν τῶν ἱμ. ἅψωμαι nach Mt. — τῶν ἱματίων BCLΔ ┐: τοῦ ἱματίου Si nach Mt. — 33 γέγονεν αὐτῇ Si ct: ┐ γεγ. „ἐπ'" αὐτῇ (Δ al. ἐν αὐτῇ).

36 *rer? Jesus aber hatte beizu das Wort, das geredet wurde, gehört und spricht zu dem Synagogen-Vorsteher: fürchte dich nicht, ein-*
37 *zig glaube! Und er liess Niemanden ihm nachfolgen ausser den Petrus und Jacobus und Johannes, den Bruder des Jacobus. —*
38 *Und er kommt zu dem Haus des Synagogenvorstehers und schaut aufmerkend das Getümmel und die viel Heulenden und Tosenden.*
39 *Und er trat hinein und spricht zu ihnen: was lärmt ihr und*
40 *heulet? Das Kindlein ist nicht gestorben, sondern schläft. Und sie verlachten ihn. Er hinwiederum jagt Alle hinaus und nimmt den Vater des Kindleins und die Mutter und die Seinen und geht*
41 *hinein, da, wo das Kind hingelegt war. Und er ergriff die Hand des Kindes und spricht zu ihr: Talitha kumi! — was verdolmet-*
42 *schet heisst „Töchterlein, ich sage dir, stehe auf"! — Und sofort stand das Mägdlein auf und ging umher: denn es war zwölf Jahre.*
43 *Und sie kamen in grosses Erstaunen. Und er bedrohete sie, dass dies Niemand erfahre: und er hiess ihr zu essen zu geben.*

36 παρακούσας Si BLΔ e (neglexit): ┐ „εὐθέως" ἀκούσας nach Lc. — 37 „μετ' αὐτοῦ" συνακολουθῆσαι Si ct (e: secum introire): ┐ „αὐτῷ" συναχ. It pl: (se sequi). — 38 ἔρχονται Si ct It: ┐ ἔρχεται L It. — 40 αὐτὸς δὲ Si ct: ┐ ὁ δέ. — τὸ παιδίον Si pler.: ┐ add. ἀνακείμενον. — 41 κούμ Si BCL: ┐ κουμί ΔA It pl (richtige Correctur) — ἐτῶν ιβ' BL It: ┐: „ὡσεὶ" ἐτῶν ιβ' Si CΔ (aus Lc. 8, 42). — ἐξέστησαν εὐθύς Si: ┐ om εὐθύς (= Lc.).

Wie der Inhalt, so zeigt die Gliederung, dass die vier Wunderbilder zu einem Ganzen gehören sollen: Gang hinüber (4, 35), Rückkehr herüber (5, 21); Jedes mit zwei Scenen. Und sagt Mt. 5, 21 „bei der Rückkehr versammelte sich πάλιν die ganze Menge in der Simon-Stadt", so bezeichnet er damit nach dem Anfangstheil 1, 32, nach dem Fortschritt 2, 1 und nach dem dritten Theil von der Stiftung 3, 20, einen vierten Lehrtheil unter dem neuen Gesichtspunct: Ἰησοῦς ἐξουσιάζει πάσης ἐξουσίας.

Lc. 8, 22—56 hält das Zusammengehören der vier Scenen um so bemerklicher ein, je mehr der vorhergehende Stiftungstheil (6, 18 — 8, 21) durch seine Jungfrauen-Geburt durchbrochen war. Mt. 8, 18—34. 9, 18—26 scheint hier völlig zuwiderstreiten. Der Übergang nach Gerasa, oder wie er sagt, Gadara (Mt. 8, 18 f.) folgt nicht dem Parabel-Vortrag (13, 1 f), sondern geht längst vorher; auch wird die Rückkehr zu Jaïrus (9, 1. 18 f) unterbrochen durch den weit frühern Paralytischen und Zubehör (Mt. 9, 2—17: Mc. 2, 1). Im Grunde jedoch war Mt. bei der alten Folge aufs strengste zu verbleiben bemüht. Denn 1) auch er belässt es bei Einem Hinüber, an einem Abend, vor der Menge 8, 16—18, und Einem Her-



über 9, 1 f. 2) Auch bei ihm folgt der Übergang auf das Jenseitige nach einem Umzug durch ganz Galiläa (Mc. 1, 39: Mt. 4, 23 f), und einem Aufgang zum Berg (Mc. 3, 13: Mt. 5, 1). Die ganze Abweichung liegt an Nichts als an der Präoccupation der Lc.-Berg-Rede (Mt. 5, 1—8, 1), welche diese Vorgänge in den ersten Anfang brachte, und dazu nöthigte, beide Weggänge von Kapharnaum (Mc. 1, 35 f. 4, 35 f.) nebst Rückkehr dahin (Mc. 2, 1 f. 5, 21 f) zu Einem grossen Wundergang zusammen zu nehmen (s. z. Mc. 1, 35, und 3, 13 ob.). Durch zwei correspondirende „Erfüllungen des Jesaja" Mt. 8, 17, beim Abbruch des Mc.-Fadens nach Simons Haus (Mc. 1, 35), und Mt. 13, 34, beim Abbruch des Fadens nach dem Parabel-Vortrag (Mc. 4, 34), also an jedem dieser durchbrochenen Knotenpuncte, setzte Mt. selbst, schriftstellerisch ein „Notabene" an den Rand. — Mk. hatte an der von Lc. so rein bewahrten Gruppe von Machtthaten seine grösste Erbauung; sie bezeugt ja die Obmacht des höhern Gottes des Geistes über die furchtbarsten Mächte des quälenden Demiurgen (n° 22. n° 23 m. S. 157). — Justin M. und Log.-Ev. hatten kein Gefallen an blossen Machtbezeugungen, jener, wenn sie nicht das A. T. erfüllten, dieser, wenn sich daran nicht eine überjüdische Erörterung anknüpfen liess. So blieb Beiden nur der Gipfel des ganzen Abschnittes, die Todten-Erweckung von Bedeutung, für Jo.-Ev. von der höchsten Bedeutung.

Erste Seite 4, 35—5, 20.

Die Allgewalt auf dem jenseitigen Gebiet

umfasst die Stillung des Meersturmes auf dem Weg zur Heidenwelt (4, 35—41), wie Paulus auf den Wegen zur Heidenwelt das Weltmeer und seinen alles bedrohenden Sturm beschwichtigt hat (2 Cor. 11, 25 f., Apg. 27—28), und den Sturz des Götzengeisterheeres in dem davon besessenen Heidenmenschen (5, 1—20), den Paulus jenseits mit so wunderbarem Erfolg herbeigeführt hat (Apg. cp. 13—20).

Erste Scene. Die Stillung des Meersturmes 35—41.

Im ganzen A. T. *) bewundert man die Alles bewältigende Macht Gottes im Besondern daran, wie er das Meer aufthürmt und dann doch

*) Nahum 1, 4—7: der Herr hält aus und ist von grosser Kraft . . seine Wege sind in Wetter und Sturm. Er bedroht das Meer und macht es trocken. Er ist eine Veste zur Zeit der Noth, und kennt, die auf ihn trauen: wenn die Fluth überströmt (Mc. γεμίζεσθαι), macht er ein Ende mit ihr. — Habac. 3, 8 f.: du warest zornig in der Fluth ... und theiltest die Ströme .. du zogest aus zu helfen deinem Gesalbten. — Ps. 106, 9: er bedrohete das Meer (ἐπετίμησε), da ward es trocken. — 2 Mos. 14, 19 ff.: da es Nacht war (Mc. 35).. reckte Mose seine Hand aus . . und das Meer ward trocken. — Besonders lebendig ist der Hymnus Ps. 107, 25 ff. „Er gebot und liess einen Sturmwind aufstehn, und seine Wellen erhoben sich (ὑψώθη τὰ κύμ.), und sie erbebten und schrieen zu dem Herrn in ihrer Noth (ἐταράχθησαν καὶ ἔκραξαν πρὸς τὸν κύρ.). Und er gebot und es schwiegen ihre Wellen".

wieder beschwichtigt, dass es wie auf seinen Ruf und sein Schelten verstummt, und mit besonderer Erhebung preisst man Gottes Hülfe in solcher Noth. In der Zuversicht auf diese Hülfe kann auch sein Knecht volle Ruhe bewahren, wo der Sinnenmensch verzagt: was besonders an dem Abbilde des Prophetenthums, bei Jona symbolisirt ist (Buch Jona 1, 2—16):

B. Jona.	Mc.
1. Der Herr gebot dem Propheten: gehe hin „in die Heidenstadt" und predige darinnen... Da trat er in das Schiff, dass er mit ihnen auf's Meer führe (ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον, πλεῦσαι μετ' αὐτῶν).	1. Der Herr gebot den Jüngern: lasst uns hingehn auf das Jenseitige (des Heidenlandes, um auch dort zu verkündigen).. Da nahmen sie ihn in das Schiff, und auch Andere fuhren mit ihnen (ἄλλα πολοῖα μετ' αὐτοῦ).
2. Da liess der Herr einen grossen Wind (ἄνεμος) auf das Meer kommen, und es erhob sich ein grosser Wogenschwall (ἐγένετο κλύδων μέγας), dass man meinte, das Schiff müsse untergehen (3. 4).	2. Da erhob sich ein grosser Wind-Sturm (γίνεται λαῖλαψ „μέγας" ἀνέμου: Lc.: „κλύδων μέγας"), dass das Schiff unterzugehen drohete.
3. Jona aber war hinunter gegangen in den Schiffs-Raum (εἰς τὴν κοίλην τοῦ πλοίου) und schlief (καὶ ἐκάθευδεν).	3. Jesus aber war in dem Schiffsraum des Hintertheils (ἐν τῇ πρύμνῃ), und schlief in tiefster Ruhe (ἦν καθεύδων auf dem Kopfkissen).
4. Da trat der Schiffer vom Vordertheil zu Jona und sprach: was schläfst du? stehe auf, rufe deinen Gott an, dass wir nicht verderben.	4. Da treten sie zu ihm und wecken ihn auf (διεγείρουσιν αὐτὸν), und sagen: Meister, kümmert es dich nicht, dass wir verderben (ἀπολλύμεθα)?
5. Und der Knecht des Allmächtigen (δοῦλος τοῦ κυρίου) getröstete sich seiner Hülfe (9), und da stand das Meer stille von seinem Wüthen (ἔστη ἡ θάλασσα 15, vorher 11 κοπάσει ἡ θάλασσα).	5. Und der Mann, der Gottes Sohn ist, beschwichtigt das stürmende Meer, so dass es still ward (ἐκόπασεν).
6. Und sie fürchteten den Herrn (ἐφοβήθησαν φόβῳ μεγάλῳ 16).	6. Und sie fürchteten sich sehr (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν).

Was das Prophetenbild und jener Hymnus preissend und staunend verkündigen, hat sich ja ganz geschichtlich erfüllt im Leben des Jesus, der sich in Paulus offenbart hat. Für den Sinn des Hebräers ist das Meer ein unheimliches Element [1]; er schent es zu betreten. Paulus

1) Das „Meer" bedeckt die Hölle, von der das Werkzeug des Satans aufsteigt (Apoc. 13, 1): und wird seit dem vollen Gottessieg Himmel und Erde erneut, so soll doch „Meer" nicht mehr sein, nur h. Festland (Ap. 21, 1).

aber hat mit ruhigstem Muthe die Pfade des Meeres immer wieder betreten, um auch auf das Jenseitige des Heidenlandes die Rettung in Chr. zu bringen (2 Cor. 1, 25 f.). „Nacht und Tag" hat er in der Tiefe des Meeres zugebracht (νυχθήμερον ἐν τῷ βύθῳ πεποίηκα), wie das Schifflein Christi hier (τὴν νύκτα) verschüttet zu werden droht. Und hat er, auf seinen frühern Sieges-Zügen dreimal Schiffbruch erlitten (τρὶς ἐναυάγησα), so doch niemals seine Sache; er hat auch den tobendsten Sturm siegreich überwunden. Aber wie grossartig hat er auf seinem letzten Übergang jenseit des Weltmeeres (Apg. 27—28) den wüthendsten und anhaltendsten Sturm beschwichtigt: wie war er sicher, dass Gott ihn zum Lande des Ziels führen, und auch die Schiffsgenossen erretten werde (μὴ φοβοῦ. κεχάρισταί σοι ὁ κύριος πάντας τούτους)! Welche Ruhe gewann er durch seinen Herrn, indem er sein Bundesmahl beging; welche Ruhe wusste er den zum Tod entsetzten Männern zu bringen, sie zur Besonnenheit zu rufen, und so wirklich den Meersturm völlig zu überwinden (27, 20 f.)! Die ganze Erzählung ist ein Commentar zu dem evangelischen Abbild, das an dem Haupte selbst das Grosse so viel einfacher zeigen konnte.

Parallelen bei Mc. selbst. 1) Die Meer-Ueberwindung beim Uebergang zum Heidenlande (4, 35) erneuert sich bei dem Rückkehren vom jenseitigen Lande nach der Israël-Heimat (6, 44—52). Hier beschwichtigt er das stürmende Meer, es bannend (φιμῶν 4, 35), dort überschreitet es der Auferstandene triumphirend (περιπατῶν 6, 49). Beidesmal erstaunen die Sinne Israëls zum höchsten darüber (ἐξίσταντο λίαν 4, 41. 6, 52). In Beidem wird dieselbe, diesem Sinne besonders in's Auge fallende Grossthat des Heldenmuthes Pauli beim Überwinden der Meeresschranke angeschaut. Nur ist hier das Wunderbare oder das Gewaltige als solches im Auge, dort das Universalistische in diesem wunderbaren Überwinden die Hauptsache. — 2) Die zugehörige Mahnung, volles Vertrauen (πίστις) zu haben auf die allmächtige Kraft des Gottes des Geistes, um damit Alles zu überwinden, kehrt noch zweimal wieder: Mc. 9, 23 (Lc. 9, 41. Mt. 17, 20) und 11, 23 (Lc. 7, 5, Mt. 21, 21), hier gegenüber den Elementen, die vom christlichen Ziele abhalten wollen, Mc. 9 gegenüber der schlimmsten Dämonie, Mc. 11 gegenüber dem Unglaublichsten.

35 Der „Tag" des Lehrens wird auch ein Tag der That. „Am Abend", wo die Gefahr naht; und die Nacht macht den Meersturm am furchtbarsten. Ex. 14, 9 „da es Nacht war", Jona 1, 5. Act. 27, 29. — 36 „ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ" ohne weitere Zurüstung „ohne Weiteres" = dem sonstigen εὐθύς. Der Betrachtung des Lehrens folgt unmittelbar (S. 89) die des Sieges. — „Andere Schiffe mit ihm". Man will ja vom Meister nirgends lassen (1, 37. 6, 33 f.), und die Welt soll Zeuge werden seiner Macht. Auch Jon. 3 πλεῦσαι „μετ' αὐτῶν". — λαῖλαψ „μέγας" (Si min.), wo die späteren Schreiber natürlich sofort μεγάλη cor-

rigirten, ist wie nach Jon: κλύδων „μέγας", was Lc. völlig wiedergab 8, 24. — ἐπέβαλλεν intr., „stürzte hin" (auch 14, 72); sachlich gleich Ps. 107: es thürmten sich die Wogen. — γέμω vollsein (Mt. 23, 25), γεμίζειν anfüllen (15, 36), γεμίζεσθαι „sich anfüllen" (Lc. 14, 23). Bei Jon. droht das Schiff zu brechen. — 38 Schlafend ἐν τῇ πρύμνῃ, „in dem Hinterraum" gleichsam in der Kajüte; „auf dem Kopfkissen" malt mit einem Zug die vollste Ruhe des Gottes-Kindes mitten in der Unruhe der Welt. Auch Jona schlief im Hohlraum des Schiffes, bis der Steuermann ὁ πρωρεύς, von der πρῶρα entgegentrat. — Und Alle schrieen, um das Leben besorgt, „was schläfst du? stehe auf" (Jon. 6.); „sie schrieen zu dem Herrn" Ps. 107.

39 „Er bedrohete den Wind" Ps. 106, 9 (ἐπετίμησε). Ps. 107. 29. (ἐπέταξεν) Nah. 1, 5 (ἀπειλῶν τῇ θαλάσσῃ), — σιώπα, πεφίμωσο: sei gebannt! (1, 35 S. 89.) — Und der Wind ἐκόπασεν und es ward γαλήνη μεγάλη: der Poët hat zwei Ausdrücke für das Ruhegebieten, und zwei für die Stille (Ps. 107 ἐσίγησαν, Jon. 1, 11 κοπάσει).

40 οὔπω ἔχετε πίστιν; Habet ihr noch kein „Vertrauen" zu Gott und mir, seinem Gesandten? Es sollte euch doch aufgegangen sein durch meine Macht über die dämonischen Ungethüme (1, 21—5, 20). Wer die Teufel verstummen macht oder bannt (πεφίμωσο Mc. 1, 25), der kann auch die Sturmgewalten verstummen machen oder bannen (πεφίμωσο 4, 39). Wer das Dämonenthum von vornan gebrochen hat (Mc. 1, 23 ff), der wird doch auch die sinnlichen Gewalten überwinden, die seinem Übergang zur Heidenküste entgegengetreten. Schon Jona hatte so viel Vertrauen gehabt auf den Gott des Himmels, der auch das Weltmeer regiert; und er war nur Gottesknecht, wie viel mehr ein Gotteskind!

41 ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν: ebenso gut griechisch (Verbum mit gleichstammigen Namen bei einer Nebenbestimmung) als hebräisch „fürchtend fürchten". Der Ausdruck ist ganz wörtlich = B. Jona, wo er zweimal wiederkehrt v. 10. 16. Entsetzen ergreift den Menschen beim Anblick des Göttlichen auf Erden. Und wie die Genossen des Jona sich zu dem Gott desselben bekehren, der auch über den Sturm und das Meer gebietet, so werden οἱ μετὰ Ἰησοῦ, sowol die im Schiff als die in den Schiffen um ihn, voll gesteigerter Ehrfurcht vor diesem Gottes-Mann. Früher erschien er als ein Prophet: jetzt beginnen sie etwas Höheres in ihm zu merken; und zwar Jünger und Begleiter gleichmässig. — So haben auch die alten Jünger gestaunt, als sie den Paulus über den Meersturm triumphiren sahen, der ihn vergeblich von seinem Übergang zu der Heidenküste abhalten wollte. Wer ist dieser, dass ihm (nicht blos die Dämonen, sondern) selbst die Sturm- und Meer-Gewalten unterthänig werden?

Lc. 8, 22—25 prosaisirt möglichst; das Malerische im ἐπὶ τὸ προςκεφ. ἐν τῇ πρύμνῃ (in tiefster Ruhe), und in dem Rufe „σιώπα, πεφίμωσο" fiel dahin. Auch das seltsame „sie nahmen ihn, wie er war" (dies sozusagen gemalte εὐθὺς S. 309), wird prosaisirt: J. stieg erst ins Schiff, die Jünger gehn bescheiden nach, und nun erst folgt das Geheiss, überzusetzen. Im Übrigen nur freier Wechsel im Ausdruck: Lc. erst διήγειραν dann ἐγερθείς, Mc. erst ἐγείρουσιν, dann διεγερθείς. Statt „Meister" sagt Lc. gern (5, 5. 8, 45. 9, 33. 49. 17, 13) „ἐπιστάτης", von ἐφιστάναι: der Vorsteher, praefectus, später = praesul, Bischof;

oder von ἐπίστασθαι, verstehen: der Weise (Lobeck Phr.). Jedenfalls der Lehrer als Meister. — Zu Anfang bedurfte Lc. nach dem Wegfall des Lehrens „am Meer" (Lc. 8, 4: S. 258 f.), d. h. nach der Verrückung der Schluss-Scene des Wahn-Abschnittes (Mc. 3, 19—35), zu 8, 18—21 einen neuen Anfang, den er gern gibt durch „ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν", d. h. „es war einmal" (5, 12. 17. 6, 12), womit er jedesmal einen neuen Ansatz verräth, oder den Wunsch eine Zeit zu markiren, der von jeder nähern Kenntniss verlassen ist.

Mt. 8, 18. 23—27 an neuer Stelle, in Folge der Präoccupation, welche die Bergrede forderte (S. 262), doch in der alten Weise, nur auf Lc' Wegen sowol erweitert (19—22) als prosaïsirt. — 23. Den schroffen Pinselzug bei Mc. „παρέλαβον αὐτὸν ὡς ἦν" applanirt er mit Lc. dahin, dass der Meister vorangeht, in's Schiff, „die Jünger nachfolgen". Das „Gebot" aber überzufahren beliess er mit Mc. an der Spitze (18), da dieser Uebergang auf ein ganz neues (das jenseitige) Gebiet einer Erweiterung (von Mc. 5, 18 f.) rief, die Lc. 9, 57—60 trefflich gegeben hatte (Mt. 8, 19—22 s. u.). Wer aber sind bei Mt. „die Jünger", die nachfolgen? Die vor der Bergrede (d. h. bei Mc. vor 1, 22) erlesenen vier gewiss: aber ebenso gewiss im Sinne Mt.'s selbst „et ceteri" (L, ct duodecim), die nur Mt. vor lautem Bergrede-Eifer nicht hat einführen können. Ganz gegen Mt. denkt Mey. an „andere" Jünger: als wenn Mt. irgend welche andere μαθηταί zugäbe als die 12 (vgl. zu Mt. 18, 10, wo er den weitern Jüngerkreis des Mc. geradezu verwirft). — O, schöne Lucas-Rede, welche Mühen hast du deinem Pflege-Vater gebracht! — 24. Die λαῖλαψ „μέγας" corrigirt Mt. zu „σεισμός" μέγας: aber „Erdbeben" im Meere? — Die malende Poësie vom „Kopfkissen im Hintertheil" streicht der fortgeschrittene Prosaist gleich entschieden als der anhebende. — 26. „Warum so muthlos, ὀλιγόπιστοι" sagt Mc. mit dem von Lc. 12, 48 zuerst gebrauchten Ausdruck „Kleingläubige", der dem Judenchristen sehr in's Herz gegangen ist. Direct nach Lc. 12, 48 selbst nahm ihn Mt. in die Bergrede 6, 30 auf; hier 8, 26 gibt er ihn für Mc. οὔπω πίστιν ἔχετε; wie in den Parallelen unserer Stelle Mc. 6, 52. 8, 14 für οὔπω συνίετε Mt. 14, 31. Mt. 16, 8.

Markion (Nr. 21 T. c. 20—22 Ep. 13: v. 23—24, m. Mk. S. 157) fand hier den Christus des höhern Gottes, der nicht blos ganz ruhig bleiben kann, wenn die Elemente des feindlichen Demiurgen toben, sondern der sich auch zeigt als „novus dominator atque possessor elementorum subacti jam et exclusi creatoris" (T.). — Logos-Ev. hatte an der Parallele der andern, höhern, geistigern Ueberwindung der Meeresschranke genug (Jo. 6, 12 ff.), welche das Grundbuch darbot (Mc. 6, 45 ff.). — Er und Lc. geben also die geschichtlich richtige Erklärung der Sturmstillung, indem sie darin dasselbe abgebildet sehn, was sich später Mc. 6, 53 ff. als Ueberschreitung des stürmenden Meeres vom Jenseitigen her vor Augen stellt. Nur hat Lc. die letztere Gestalt des Einen Geschichtsbildes, das Wandeln über das Meer, auf seinem prosaischen Standpunct zu abentheuerlich, Joh. gerade dies dem übermenschlich gewordenen Geistes-Christus am adäquatesten gefunden.

Möglich bleibt, dass J. einst eine stürmische Ueberfahrt durch seine geistige Ruhe und die in einer höheren Gottes-Aufgabe wurzelnden

Festigkeit glücklich gelenkt, die Ohnmacht der Angst durch seinen Zuspruch gehoben hat. Aber jedenfalls stellt dies Bild weit Mehr, als einen einzelnen Vorgang vor Augen: es ist der Christus Pauli, der den Sturm des Weltmeeres beschwichtigt, da er hinübergeht zu dem jenseitigen Lande der Dämonen, für den jüdischen Sinn allerdings zu ganz besonderm Erstaunen (wie 6, 51). Solcher in Gott wurzelnde Muth, den das Gotteskindbewusstsein eingibt, ist aber auch in allen andern Stürmen gleich siegreich, gleicherweise mächtig, Stille zu schaffen, auch bei den höchst gehenden Wellen, die unser Lebensschifflein zu überfluthen und zu zerschellen drohen (Rel. J. S. 230).

Die naturalistische Erklärung hält sich an die Thatsache, dass der See Genezareth öfters vom Sturmwind aufgeregt wird, sucht dann in den Bergen oder Schluchten um den See den Grund, warum mit einem Male der Sturm schwieg und das Meer völlig still ward. Jesus habe die Gegend gut gekannt, also voraus gewusst, dass das bald eintreten würde. So wäre J. ein Charlatan, der mit seinem Zauberwort πεφίμωσο die Jünger getäuscht hätte? Die πίστις aber, die die Jünger noch nicht hatten (40), bestand in dem Zutrauen, J. sei ein guter Fährmann? Und eine μεγάλη γαλήνη sei unmittelbar eingetreten, sinnlich? — Die mythische Auffassung aber ist hier besonders trostlos: an den einmal (Gott weiss wie?) gewordenen „Messias Israëls" habe sich von seinem Kapharnaum her diese „See-Anekdote" geschlossen. „Wo die Begriffe fehlen, stellt zur rechten Zeit ein Wort sich ein". Also ein „Schiffer-Spass -oder Witz" soll Attribut des Höchsten geworden sein, ein besonderes Document des Messiasthums?— Eine Art symbolischer Auffassung hat sich von jeher nahegelegt: dem innern Sturme der Jünger sei der Frieden gegeben (Hase), die Erhabenheit des mit Gott Befreundeten über den Kampf der Elemente sei gezeigt (v. Ammon), das innere Leben durch Christi Geist beruhigt (Schleiermacher). Aber das sind Erklärungs-Wünsche, nicht Erklärungen. Weit näher steht Markion, indem er darin das Walten des Geistes-Mannes über die Elemente des Demiurgen sieht. Wir müssen nur hinzufügen: desselben Demiurgen, der auch die Dämonen geschaffen hat. Markion hat nur fälschlich die Sinnenwelt des A. T.'s vom Vater Christi abgetrennt, fälschlich zwei Gottheiten gesetzt, fälschlich dem Gott des A. T. die Entstehung der Götzengeisterei zugeschrieben. Aber richtig bleibt: die Götzengeistermacht, die einmal bestanden hat, ist auch in den tobenden Elementen zu spüren, welche den Uebergang Christi auf ihr Gebiet verhindern wollten.— Das Bild ist in erster Linie kein allgemein paränetisches, sondern von Grund aus ein paulinisch-geschichtliches Lehrbild, aber voll weitergreifender Sinnigkeit.

Zweite Scene: Der Sturz des Götzengeisterheeres und der Heerde der Unreinigkeit 5, 1—20.

Noch drohender und furchtbarer als das wüthende Element scheint und ist das ganze Götzenreich, diese Legion böser Geister, welche den

armen Menschen in Besitz genommen haben drüben im Heidenland; im Bilde: jenseit des Meeres in der Gerasener Land. Eine ganze „Legion“ von Götzen oder Götzengeistern ist es, die den Menschen dort elend gemacht, um Sinn und Verstand gebracht haben. Alle die Bande, welche man ihm (in den besten Gesetzgebern der alten Zeit) angelegt hatte, hat er zerrissen; in schamloser Nacktheit geht er umher, und statt im Lichte des Taglebens zu wohnen, ist seine Wohnung bei den Gräbern des Todes. Erst das Wort Christi, dieses aber auch sofort, vermag diese ganze Unvernunft der von der Legion besessenen Heidenwelt zu stürzen (6—9). Hierbei entfaltet der Darsteller die sinnigste und schönste Poesie, wo man bisher den allergrössten Anstoss genommen hat. Einerseits zeichnet er auf das Treffendste den dummen Teufel. Das Dämonenheer will sich retten vor dem Sturz in die Tiefe, und die unreinen Geister wählen dazu auch ganz richtig, da sie den Menschen doch einmal verlassen müssen, das adäquate Vieh, gehen aber gerade dadurch völlig zu Grunde. Andererseits ist für den Juden und Judenchristen immer noch an dem Heidenland etwas ganz Widriges. Es haftet daran etwas Unreines, Säuisches, so dass er es nicht betreten mag. Aber der poëtische Darsteller zeigt es auf schönste; mit dem Götzendienste dieser Besessenheit von der ganzen Legion Dämonen stürzt eo ipso die ganze Sauerei oder Sauheerde des Heidenthums in den Grund. Der errettete Heide, vorher so schamlos und sinnlos, sitzt jetzt vernünftig und bekleidet „zu Jesu Füssen“, und das Heidenland ist gleichzeitig gereinigt von dem grössten Anstoss, der ganzen Unreinigkeit, die daran klebte (10—15).

Aber die heidnische Bevölkerung hat dem Austreiben der Götzen zu Anfang widerstrebt, wie zu Paulus Zeit (Apg. 16, 19 f. 19, 24 f), wo immer sie dadurch Verluste erlitten. Die Besitzer der unreinen Heerden im Heidenland wollen von den Reiniger Nichts wissen, und vertreiben ihn (14—17). Nur der Errettete selbst kann von ihm nicht lassen; und möchte sofort in den Kreis seiner Jünger eintreten. Aber das geht gegen die urchristliche Ökonomie, wonach Heiden erst später Begleiter oder Gehülfen Jesu werden dürfen. Dagegen sei es dem religiös oder vernünftig gewordenen Menschen unbenommen, sogar Aufgabe, unter den Seinen zu verkündigen, was der Gott Israëls (ὁ κύριος) durch J. ihm Gutes gethan: womit doch eine Art Heidenapostelthum von Anfang an eingesetzt ist (18—20). Das der Erfolg beim ersten Betreten des Heidenlandes.

Das Ganze gliedert sich in 4 Absätze: 1) Das Wahnsinnige und Elende des durch die vielen Götzengeister rasend und zuchtlos gewordenen Menschen 1—5. 2) Die Angst derselben vor dem Manne Gottes, der sie zu vertreiben gekommen ist 6—10. 3) Der Sturz des Heeres der Unreinheit mit der adäquaten Heerde 11—13. 4) Der Erfolg der ersten Bewältigung des Götzenreiches auf heidnischem Boden 14—20.

Parallel ist dieser Dämonenaustreibung 1) gleich die erste specielle 1, 23 f. auf diesseitigem Gebiet, wo die Götzengeister-Welt schon ihren Untergang durch den Nazarener ahnt, in einem ersten Repräsentanten; hier ist es die Totalität der Götzenmacht, die principiell ihren Sturz erfährt. 2) Auch beim Sturz derselben im Ganzen kann immerhin noch mancher schlimme Dämon sein Wesen forttreiben, wie der im Epileptischen (Mc. 9, 18). Wie hier, so ist auch dort das Furchtbare des dämonischen Wirkens, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, besonders veranschaulicht.

1) 1—5 Das Rasen der Dämonenwelt drüben. 1. Εἰς τὸ πέραν τῆς θαλ. nach 4, 35 mit Betonung wiederholt, bei θάλ. in dessen umfassendster, typischer Bedeutung des Heidengebietes. — Εἰς χώραν Γερασηνῶν. Diese älteste Lesart bei Mc. und Lc. schien einen groben geographischen Verstoss zu enthalten, der ihnen jede autoptische Kenntniss Palästina's entziehen müsste, sofern das bis zur neuesten Zeit allein bekannte Γέρασα zwar jenseit des Jordans lag, aber nicht jenseit des Galiläischen See's, vielmehr an der Grenze von Arabia Petraea, wenn nicht innerhalb dieses Gebietes, jedenfalls vom See so weit entfernt, dass dessen Ostufer niemals χώρα Γερασ. heissen könnte, wie schon Origenes (Comm. in Mt. a. a. O.) erklärte. Um wie viel näher liegt „Gadara“, ein gleicherweise, auch durch seine Heilquellen berühmter Haupt-Ort der Decapolis, den Mt., laut den ältesten Zeugen hier einführte. Aber die Verbesserung ist doch nur eine halbe, ja eine falsche. Denn liegt auch Gadara etwas näher am See, als das ganz abgelegene Gerasa: so doch immerhin viel zu weit davon, obendrein durch die weite und tiefe Schlucht des Flusses Hieromax (Mandhur) von diesem Ufer getrennt; daher abermals nur Mangel an Autopsie eine χώρα Γαδαρηνῶν hier einführen konnte, wie schon Origenes erinnerte, und die Ruinen von Gadara Jedem jetzt noch zeigen können. Die Conjectur des Origenes „Γεργεσηνῶν“, die L. für alle drei recipirte, empfahl sich sehr, da Origenes versicherte, eine solche πόλις ἀρχαία „Γεργεσαίων“, mit gerade solchem κρημνός am Seeufer, zu kennen. Aber hat Orig. dabei nicht die A. T.-lichen Γεργεσαῖοι aus der Vorzeit mit im Auge? Erklärt nicht Joseph Ant. 1, 6, 2, dass von diesen „Nichts mehr übrig sei als der Name?“ Und wer hätte jemals eine Spur von Gergesa am See wiedergefunden? Es blieb auch dies so misslich, dass Mey. (ed. IV) für alle 3 das noch einigermassen erträgliche Gadara empfehlen wollte: was unmöglich ist, Aber ehrlich währt am längsten! Das Urkundliche bei Mc. u. Lc. hat sich als das ganz Richtige bewährt. Man hat nur Jahrhunderte lang das Ostgebiet nicht recht untersucht (vgl. Sepp, Neue Studien 1867 S. 255), es vor den Beduinen nicht gewagt. Ein neuerer Reisender, Thompson, The Land and the Book II, 34 f., hat dort 1860 die spärlichen Ruinen eines „Kersa or Gersa“ am Ostufer wiedergefunden, und dabei den κρημνός von solcher Höhe und Steile, wie ihn das vul-

kanische Ostufer nicht weiter darbiete, ganz so, wie Mc. ihn vor Augen hatte. Seine Beschreibung lässt wohl keinen Zweifel zu, wie für von der Velde, Neue Karte von Palästina, und Sepp (a. a. O. S. 236 f.). Origenes behält also ebenso wesentlich Recht als Mc. selbst; nur mag Orig. die Γεργεσαῖοι der Urzeit zur Unzeit hierbei mit gesucht haben, obwol es nicht unmöglich ist, dass derselbe Ort mit der einfacheren Form Γέρσα oder Γέρασα (גרש), auch mit der reduplicirten גרגש (aus Γερ-Γερσα) bezeichnet wurde. גרש heisst treiben, hervor- und wegtreiben; davon מִגְרָשׁ der Weideplatz, die Almende, wonach die Levitenstädte heissen: 4 Mos. 35, 2 f. Josua 21, 11 f. Ez. 48, 15. Um so eher konnte mehr als Eine Stadt den Namen tragen, sei es mit dem Sinn „die Trift", oder „die Vertreibung" ein Asyl oder Exil-Ort. Jedenfalls ist die Stätte Γερασηνῶν, i. e. Γεργεσηνῶν, die Mc. um 73 u. Z. noch kannte, um 90 u. Z. so verfallen gewesen, dass Josephus mit Recht sagen konnte, „es sei nur noch der Name übrig", wozu Thompson wesentlich stimmt. Also ist Mc. nicht blos der älteste, sondern auch best unterrichtete Darsteller, Mt. der Verschlimmbesserer aus Unkenntniss des Nähern.

2. ἄνθρ. „ἐν" πν. ἀκαθ: im Besitz eines Dämon 1, 24. Der Götzendiener ist ja durch die Dämonie um Sinn und Verstand gekommen (S. 88). Das Sein in den Gräbern (2. 3. 5) schildert ihn ganz nach B. Jes. 65, 4: Das Götzendienervolk, das mich entrüstet „wohnet unter den Gräbern, und hält sich in Höhlen: sie speisen das Fleisch von Säuen, und haben Gräuelspeise". Zum verunreinigenden Moder der Gräber, und ihren Heroënculten, gesellt sich auch hier die Heerde der Unreinheit. — 3. „Und nicht einmal (οὐδέ) konnte ihn Einer noch (οὐκέτι ουδείς) mit der Fessel binden" weder mit der ἅλυσις, der Kette überhaupt (Apoc. 20, 1), noch mit der πέδη, der Handfessel speciell. Jede gesetzliche Fessel hat der vom Götzendienst sinn- und zuchtlos gewordene Heide abgestreift oder zerbrochen (διέσπασεν, συνέτριψεν): vergebens alle sittlichen Bande, die Lycurg, oder Solon und Drakon, oder Numa und Zoroaster dem im Götzendienst verbleibenden Menschen anlegten. — Das „Sein in den Bergen und sich zerschlagen" geht auf den Orgiasmus, der zum Selbstverstümmeln führte.

2) 6—10 Die Angst der Dämonenwelt vor dem Begründer des Gottesreiches wird um so schreiender, je mehr das Ganze jener Götzengeisterbesitzung in persönlicher Einheit vor Auge tritt. Uebrigens ist das wesentlich so vorgekommen im Leben des Paulus.

Apg. 16, 16—18.	Mc. 5, 1—13.
In Philippi war eine παιδίσκη, die ein πνεῦμα πύθωνος hatte: sie ging P. und uns nach, ἔκραξε λέγουσα: diese Leute sind Knechte τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, sie verkündigen den Weg des Heils [stürzen uns in den Grund]. Und P. sprach: ich befehle dir im Namen Christi: ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς. Καὶ ἐξῆλθεν zur Stunde.	Πέραν τῆς θαλάσσης war ein ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκ., mit besonderm Namen; trat J. entgegen und κράξας mit lauter Stimme λέγει: Du bist der Sohn τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, wir wissen, dass du uns austreiben und quälen willst. J. sprach: ἔξελθε du unreiner Geist aus ihm . . Καὶ ἐξελθόντα gingen sie zu Grunde (zur Stunde).

Zu v. 7 vgl. Mc. 1, 24: μή με „βασανίσῃς", bringe mich nicht in den βάσανος, den Qualort, die Hölle! Dasselbe als v. 10. — 8. ἔλεγε „γάρ": nach Mc.' Weise, nachträglich selbstverständliches auch auszusprechen (s. zu 3, 10). Enclavire diesen v. 8, aber auch nichts weiter! Die Vorstellung v. 6—10 ist: Sobald J. von ferne (ἀπὸ μακρόθεν 6) den Dämonischen sieht, ruft er ihm das Wort zu ἔξελθε (8). Nun beschwört ihn der Dämon, der in dem Besessenen heran, ja zu den Füssen des Gottesmannes gekommen (6) ist, ihn nicht der Hölle zu überliefern (7). Dem folgt die Frage (9): τί σοι ὄνομα. Es soll ja zu Tag treten, dass hier das ganze Götzengeister-Heer, die λεγιών haust. Aber ehe noch J. sagte: Λεγιών ἔξελθε! bittet das Götzenthum um die mildere Verurtheilung (10). Natürlich ist das Ganze nur lehrhafte Plastik für den Hauptgedanken: das Götzenreich ahnt in J. Nazarenus den Gesandten des θεὸς ὕψιστος, der es in seiner Totalität, in seiner ganzen „Legion" zu stürzen gekommen ist, im Besondern auch jenseit des Meeres. — Λεγιών: denn ein wahres Heer machten alle die Dei und Numina aus, die namentlich die römische Religion aufstellte. Vgl. darüber besonders Minucius Felix und Tertullian Apolog. (Hartung, Religion der Römer 1836). „Die grosse Menge" wird hier durch einen römischen Typus ausgedrückt, später (6, 43) durch die halbe μυριάς, in griechischer Weise. — Die Dämonen wollten nicht ἔξω τῆς χώρας, sc. Δεκαπόλεως, wie es v. 20 bestimmter heisst: nicht aus dem dortigen Heidengebiet, so aus diesem überhaupt! Müssen die Teufel dies irdische Gebiet verlassen, so bleibt ihnen nur ihre Hölle! Lc. 8, 31 hat also richtig erklärt: er möchte sie nicht εἰς τὴν ἄβυσσον senden. (Gegen Mey.)

3) 11—13 Die Unsauberheit, die an dem Götzendienst überhaupt klebte, wird trefflich mit dem Einen Zug der ἀγέλη χοίρων abgebildet, die das Heidengebiet besonders charakterisirt, im Auge des Israëliten, der es schon desshalb abscheulich und unbetretbar fand (B. Jes. 65, 4). Die grosse Zahl der unsaubern Heerde „2000" entspricht der des unsaubern Heerdes. Es liegt so in der einen Heerde mit absichtlichem Wink der Inbegriff gezeichnet. Greifliches Symbol! — Die Vorstellung bei der Bitte ist: „aus der Welt" wollen die Teufel um keinen Preis; aus dem ἄνθρωπος aber (8) müssen sie seit Jesu Eintritt unabwendbar; also bleibt ihnen nur das ihrer Unsauberkeit entsprechende Vieh. Darin mögen sie hausen, oder — damit zu Grunde gehen.

4) 14—20 Die Folge der anhebenden Götzengeister-Austreibung ist a) bei der heidnischen Bevölkerung zuerst deren Groll, da sie sich ja in ihrer ἐργασία gestört sieht, wie die Götzengeist-Halter in Philippi (Apg. 16, 19 f.) und die Götzenbilder-Fabrikanten zu Ephesus (Apg. 19, 24 f.), denen das Handwerk gelegt, der Erwerb geschmälert war. Beide haben „den Mann des höchsten Gottes" verjagt. b) Der bekehrte Heide darf zwar nach der geschichtlichen Ökonomie der christlichen Heilsentwicklung nicht sofort J. auf jüdischen Boden begleiten, in seinen Israel-Apostel-Kreis eintreten, wie Titus erst so viel später den Paulus auf das h. Gebiet geleiten, als Jünger da vorstellen durfte (Gal. 2, 2 f.), aber in seiner eignen Heimat wird er ein erster Heidenbote, wie jeder von Chr. Errettete ein εὐαγγελιστής Christi wird (1, 40 S. 140). — 19 ὁ κύριος = Adonai, der Gott Israëls. — 20 Δεκάπολις s. 7, 30.

Lc. 8, 26—39: 9, 57—62: 10, 1 f.

1) Das Ganze (5, 1—20) an alter Stelle Lc. 8, 26 f. gleicherweise, nur prosaisirt. Die „2000" fielen als allzu unchronistisch. Der von Mc. (mit kostbar poëtischem Tact) erst bei der Bekehrung ausgesprochene Zug „er sass zu seinen Füssen" σωφρονῶν, εἱματισμένος, wird vom Bestreben πάντα καθεξῆς darzustellen gleich anfangs vorgesagt (27): er hatte kein ἱμάτιον an: aber es musste dann stärker heissen: er war schamlos nackt. — 2) Erneuerung von Einzelnem. a) Das Gehn auf Heidengebiet, das hier zuerst erfolgt, ward für den Pauliner später eine besondere Aufgabe (9, 51), ein besonderer Theil des Wirkens, durch das Heidenland Samarien hin (9, 51—18, 8), unter Hinzunahme des bei Mc. 6, 1 f. folgenden Elias-Theiles. Dieser Lucas-Neu-Theil stellte das ruhelose Wanderleben des Heidenapostels am Haupte besonders vor Augen, der ja wirklich als solcher keine Heimat hatte, „nicht, wohin er das Haupt lege" (9, 58). b) Dabei erschallte an etwaiges Begehr, dem Christus (Pauli) nachzufolgen, die Mahnung, dass es dabei gilt, von der Familie und Familien-Sorge sich rücksichtslos zu trennen. Man kann da nicht begehren, den Vater zu begraben 59 f., noch das Haus zu bestellen 61 f. Nur im A. T. durfte Elisa vom Vater sich noch verabschieden, als er zur Nachfolge des Propheten berufen war (1 Kön 19, 20 ff.). Wer dagegen dem Haupte im Heils-Geschäft für die Völkerwelt nachfolgen will, muss auf das Alles verzichten, was dem Israëliten am Herzen liegt; und indem dies Paulus that, mehr als je ein alter Israel-Jünger, ist er ein rechter, ein besonders tüchtiger Apostel gewesen (9, 57—62: Rel. Jes. S. 325). Wie bei Mc. 5, 18 f. so völlig treffend für den Anfang des Heiden Nachfolge-Begehr abgewiesen ward, so wird im Fortgang gleich scharf das Begehren des Israëliten, der so heimat- und hausbedürftig ist, zurückgewiesen. c) Ein erster Heidenbote war von Mc. 5, 19 bestellt, — ein Heide für Heiden —. Dies rief einer besondern Bestellung des Heidenapostelthums auch aus Israëliten, wie ja Mc. 3, 13. 4, 10 ausdrücklich einen israëlitischen Apostelkreis „ausser den 12" gegeben oder gleichsam vorbehalten hatte. Beides zusammen gibt die Lucanische Neu-Stiftung von „70 Jüngern", den Sendboten an die 70 Völker (10, 1 ff. S. 245). Demgemäss steht die neue Rückweisung von Nachfolge so unmittelbar vor der Heidenboten-Institution (Lc. 9, 57 f. vor 10, 1 f.), wie der ältere Typus angab (Mc. 5, 18 vor 5, 19).

Mt. 8, 28—34 (Mc.): 19—22 (Lc. Mc.)

1) Mt. 8. 28 f. lässt beim Landen auf dem Jenseitigen „zwei" Dämonische kommen, beide „aus den Gräbern", und „sehr schlimm", beide mit dem Ruf „was haben wir mit dir"? (v. 28—29). Die Dämonen (in beiden) bitten in die Säu-Heerde auszufahren (v, 30—31): mit dem bekannten Erfolg, 1) dass die Säue ersaufen (v. 32), 2) dass die Umgebung den Dämonen-Austreiber verwünscht oder von ihrer Gegend verweist (v. 32—34). Aber zwei Dämonische, wie an einander verwachsen, mit gleichem Thun und Wohnen und Wüthen und Sprechen und Erleiden? Und die zwei Dämonen stürzen in die Heerde? Deren Sturz

aber keinen weitern Erfolg hat, als dass man Nichts von Chr. wissen will! Woher diese Räthsel?

Mt. hatte die Mose-Bergrede des Lc. (6, 21 ff) in den Anfang des Ev. zu bringen, an die Stelle der ersten erstaunenden Rede (Mc. 1, 21 ff); so musste das Auftreten Jesu in Kapharnaum bei Mc. (1, 21—28) an dieser Stelle überhaupt unterbleiben. Aber Mt. ist so viel Harmonist, dass er dem durch die Bergrede begrabenen Dämonischen von Kapharnaum (Mc. 1, 24 f) sein Dasein wahrt und gibt, wo der nächste Dämonische (Mc. 6, 1 f) geheilt ward. Beide schreien bei Mc. naturgemäss gleicherweise: τί ἐμοὶ καὶ σοί (S. 88). Also hat sie Mt. auch zusammengebracht, die beiden in Einem Bilde, an der Stelle des zweiten beim Übergang nach dem Jenseits. — Natürlich musste bei solcher Identificirung das Specifische von Beiden fallen, im Besondern alles das Eigene, was dem Einen Gerasener angehört. 1) Bei Mc. Lc. heisst sein Name „Legio": bei Mt. muss der Name fallen; denn Zwei können doch nicht denselben Namen haben. 2) Bei Mc. Lc. ist des Geraseners entsetzliches Treiben sehr detaillirt geschildert; bei Mt. können die zwei nur überhaupt „schlimm sein" (χαλεποί λίαν). Diese Castrirung der beiden Bilder, dass sie ein einiges geben sollen, bringt den Sinn der Sache hinweg: dass das Teufels-Heer in dem Einen Repräsentanten des Heidenthums (in dem Jenseitigen) in die Schweine-Heerde, dies andere Heer von Unsauberkeit einfährt, und dies in seinem Sturz begräbt. Als Localität gab Mt. statt Γέρασα, die χώρα „Γαδαρηνῶν" (S. 303). Kannte er das zweite Gerasa, am See-Ufer, so konnte er sich getrieben sehn, für die, ihm durch die zwei erwachsene neue Geschichte eine neue Scene oder Localität einzuführen. Vielleicht aber war es nur Verschlimmbesserung aus Mangel an Autopsie.

Am Schlusse lässt es der Judenchrist hinweg, dass der „von der Legion" Befreite ein Bote des Ev. in seinem (Heiden-)Lande werden soll. Er leidet durchaus keinen andern Apostel als die Israël-Apostel (S. 246). Dagegen hat ihn die Zurückweisung angezogen, die gewisse Nachfolgen-Wollende erfahren, in dem Lucanischen Ersatz des Mc.-Schlusses, wobei die vollste Entschiedenheit für Christus verlangt wird, der Verzicht auch auf die liebe Heimat (Lc. 9, 57 ff.). Mt. hat diese Lucanische Erneuerung dem ganzen Weg auf Heidengebiet vorangestellt (Mt. 8, 19—22), also schon hier; aber wie unglücklich gerade hier! Für Mt. war ja, durch Mc. und Lc. Kapharnaum schon längst (seit 4, 13) zur ἰδία πόλις Christi geworden, wie er 9, 1 ausspricht!

Und doch hätte J. „nicht, wo er sein Haupt hinlegte?“ Mt. 8, 19—22 ist ein Einschiebsel (Hilg.); aber woher anders als aus Lc. 9, 57 f.? Wo anders wird das wahr, als bei dem Paulinischen Wanderleben durch das Heidenland, das Lc. 9, 51 ff. abbildet? (Rel. Jes. a. a. O.) — Für Markion (nº 22. T. cp. 20 Dial. c. 815. m. Mk. S. 157) errettet Chr. bei Lc. den Heiden von der Menge der Dämonen, die von dem Sinnen-Gott stammen.

Logos-Ev. hat mit seinem philosophischen Ton und Trieb schon das Dämonenthum überhaupt nicht mehr ertragen, geschweige die Säuheerde, die so hässlich war wie der Aussätzige, den er auch nicht mehr anrührte. Er gibt das reale Facit der Sache: die Bekehrung der Heiden „der Hellenen“ Joh. 12, 20.

Geschichtlich bleibt es unanfechtbar, dass J. auch auf das Jenseitige des See's übergesetzt, auch da einen oder den andern Wahnsinnigen zu Sinn und zu Gott gebracht hat, vielleicht einen so rasend gewesenen. Und ganz möglich gab es eine Localsage von Gerasa oder Gersa, wonach einst von der dortigen Höhe eine Heerde in rasender Angst herabgestürzt wäre. Aber das Ganze bei Mc. zeichnet zweifellos das umfassende weltgeschichtliche Wirken Christi, wonach Er erst das ganze Götzengeisterheer principiell gestürzt, und damit auch die Unreinheit gebannt hat, die mit dem tollen Götzencultus verbunden war, und den Juden besonders abstiess.

Das Licht über das Teufel- und Säu-Heer-Wunder ist gleichfalls erst durch das philologische Verständniss der Evv., durch die Voranstellung des urkundlichen Mc.- und Lc.-Textes vor Mt., erst durch Rel. Jes. S. 229 f. erreicht worden, hierbei selbst schlagend für jeden Mt.-Vergötterer. Auch Str. ed. V hat sich dem gebeugt, nur mit der unrichtigen Angabe, als habe schon Baur das Wesen dieser Geschichte erkannt. Nur den letzten Zug bei Lc. (Mc.) „vom Vorbild des Heidenboten“ hat B. erfasst: der notorische Pauliner Lc. darf ja solches „zu“ (Mt.) setzen; aber was diesem erlaubt ist, paulinisch zu sein, darf dem Mc. nicht zu gut kommen: und so hat B. doch die Geschichte selbst, auch dies Mirakel, gar nicht verstanden. — Unter sonstigen Erklärungs-Versuchen zeichnet sich die von Ebrard aus (in Herzogs Real-Encyclopädie): es sei ein sog. 2tes Gesicht schon bei Pferden (in Hochschottland) vorgekommen, warum sollte es nicht auch bei Thieren „niederer Gattung“ vorkommen, dass sie wie bezaubert seien?

Zweite Seite der Allgewalt: Die Überwindung heilloser Qual und des Todes selbst: 5. 21—43.

Kehrt Christus nach dem Sturz des Dämonenheers heim (21 f.), so ist er auch auf dem diesseitigen Gebiet ein Erretter geworden.

Er hat in Israël unheilbare Unreinigkeit gehoben, die mit so viel Qual verbunden war (25 f.) und erstorbenes Leben erweckt zu neuem, jugendkräftigem Dasein (35—43). Er hat das zu ihm hoffende Israël in doppelter Weise errettet. 1) Die blutflüssige Frau. Denn die rabbinische, gesetzliche Judäa ist mit nie endender Unreinheit behaftet gewesen, die durch alle israëlitischen Doctores oder Rabbi's nicht blos nicht gehoben wurde, sondern nur immer mehr sich verschlimmerte (26): erst da sie gläubig zu dem Heiland sich wendete, da er als Heidenerretter zurückkehrte, und seine unbefleckbare Person ergriff, ist sie von ihrer Plage befreit worden, in ihrer πίστις zu dem übergesetzlichen Manne Gottes (ἡ πίστις σέσωκεν αὐτήν 26—34). Andererseits 2) war das gottesdienstliche, synagogische Israël nicht blos dem Sterben nahe (22—24), sondern dem Tode verfallen (35 f); dies Kind des Todes ist aber durch das Eingreifen der Hand und das bezaubernde Wort Jesu aufgerichtet worden zu neuem Leben, das der Entwicklung fähig, der Pflege werth ist (43). Das entschlafene Kind der Synagoge ist durch das μόνον πιστεύειν (36) zu diesem neuen Leben erwacht, und dies Todtenhaus ist geworden das Haus Jairi: יָעִיר, er der Erwecker (22).

Parallele. a) Bei Mc. correspondirt mit der Blutflüssigen Jüdin und dem Todeskind des Jaïrus die unreine Heidin mit ihrem auf dem Tod liegenden Kind (7, 24—30); und dem doppelten Abbild der gläubigen Judäa (5, 21—43) steht gegenüber das doppelte Abbild des ungläubigen Israël, in dem unfruchtbaren Feigenbaum (11, 13) und dem unfruchtbaren Weinberg (12, 1—10).

b) 1 Kön. 17: Elia kam zu der heidnischen Wittwe in Zarpat, deren Sohn todtkrank war, „ja kein Athem mehr in ihm". Er nahm ihn in's Obergemach (ὑπερῷον), legte ihn aufs Bett, hauchte ihn dreimal an unter Flehen zu Gott, bis er ihn zu neuem Leben brachte und ihn seiner Mutter gab (ἔδωκεν τῇ μητρί). — 2 Kön. 4. Elisa wohnte bei einer Sunamitin, einer Israëlitin. Sie war lange unfruchtbar gewesen, bis ihr und ihrem alten Ehegemahl (πρεςβύτης) auf des Propheten Bitte ein Sohn geboren ward. Da das Knäblein herangereift war (ἡδρύνθη), erkrankte es zum Tode; das Weib trug ihn in das ὑπερῷον, und ging aus, den Gottesmann um Hülfe anzuflehen. Der wollte seinen Jünger aussenden, um den Prophetenstab auf das Knäblein zu legen; aber das Weib bat fussfällig und liess nicht ab, dass der Prophet selbst komme. Zwar verkündigte Gehasi, „es ist kein Athem mehr in ihm"; aber Elisa ging zu dem todten Kind, verschloss die Thüre, legte sich auf den Leichnam, Hand auf Hand, Mund auf Mund, Auge auf Auge, flehete zu Gott, bis das Kind zum Leben kam und mit seiner Mutter hinausging.

Wahrscheinlich sind schon diese A. T.lichen Erzählungen aus Prophetischer Bildersprache hervorgegangen, in dem Sinne, dass der Gott Israëls durch

seine Propheten in und ausser Israël Leben erwecke. Jedenfalls haben sie auf die Mc.-Darstellung der weltgeschichtlichen Grösse Jesu eingewirkt, der das nahezu erstorbene Israël, so weit es gläubig war, zu neuem Leben erweckt hat, wie Elisa das Kind der Israël-Mutter, Elias das Kind der heidnischen Wittwe. Das blutflüssige Weib aber, das fussfällig bittet, scheint so speciell der Sunamitin nachgebildet, wie der ἀρχισυνάγωγος dem πρεςβύτης derselben.

Trefflich ist dabei die Gradation: a) zuerst der Gang zum todtkranken Kind 21—23. b) Auf dem Wege dahin die Heilung einer menschlicherseits unheilbaren Qual 24—34. c) Endlich das Höchste, die Ueberwindung des Todes selbst, in dem Hause, das ausruft der Erwecker!

I. Der Gang zum todtkranken Kind des Synagogenhauptes 21—24. πάλιν: also zum vierten Male (S. 227), oder im vierten Lehr-Theile. — „Einer der ἀρχισυνάγωγοι". Denn jede Synogoge hat mehrere πρεςβύτεροι als Vorstände der synagogischen Ordnung. Dieser ist = dem πρεςβύτης der Sunamitin 2 Kön. 4, 22. — Ἰάειρος könnte sein יָאִיר in lucem ducet; er bringt zum Licht des Lebens aber einfacher יָעִיר suscitabit: Er erweckt (Rel. J. S. 231)! — Er fiel zu Füssen, dringend bittend, wie es die Sunamitin that vor Elisa. — ἐσχάτως ἔχει: in extremis versatur.

II. Die Heilung ebenso unheilbarer als qualvoller Unreinheit 25—34. Ein Blutfluss von 12 Jahren existirt nicht sinnlich; diese Krankheit ist typologisch oder parabolisch. Denn das jüdische Weib oder Judäa selbst kam gar nicht aus ihrer Unreinheit heraus, vor lauter Reinigungsgeboten; und je mehr die magistri oder rabbini purificationis zu helfen suchten, um so schlimmer wurde das Übel. Erst die Berührung der unreinen Judäa, hier im Bilde der in „ihrem Blute" 12 Jahre gebliebenen Sunamitin, mit dem übergesetzlichen Heiland hilft der Unreinheit ab, stillt die qualvolle Verunreinigung, im Bilde den endlosen Blutfluss. 25 „Zwölf" Jahre: wie das Kind (42), das Alter des ἀδρυνθεὶς παῖς 2 Kön. 4, 18, wie Lc. 2, 42 bei J. selbst einhält; so lange war die Sunamitin seit der Geburt des Sohnes, der der einzige blieb, unfruchtbar, oder „in ihrem Blute", die unreine Wöchnerin geblieben. — 26 ἰατροί: in Israël die Rabbinen. — 27 „Sie berührte sein Kleid": auch die äusserlichste Berührung des Gottesmannes, den ein Strom heilbringenden Geisteslebens erfüllt (s. 3, 11 f.), könne ihrer Unreinheit abhelfen. — 29 Es vertrocknete „die Quelle ihres Blutes" ganz nach dem Hebräischen über die Reinigung der Wöchnerin 3 Mos. 12, 7. „Quelle" steht für Ausfluss der Quelle (Hltzm. S. 288), wie „Wurzel Isai's" (Jes. 11, 10) für den Schoss steht, der aus Isai, dem

Vater Davids, als der Wurzel stammt. — 29—34. Die Vorstellung ist: Das in andauernder Befleckung gebliebene Weib hat durch die Berührung des Gottesmannes Heil gefunden: aber sie hat ihn berührt gegen das Gesetz und fürchtet sich desshalb. Christus weiss trotz der heimlichen, gleichsam verstohlen (ὄπισθεν) geschehenen Berührung, dass man bei ihm Hülfe gesucht und gefunden hat (29). Aber es soll an den Tag kommen, was verstohlen geschehen ist, der Glaube soll als so heilbringend aller Welt kund werden (34). Darum erhebt er die Frage „wer hat mich berührt?“ Die sinnenbefangenen Jünger wollen die grosse That gleichsam „im Gedränge“ verstecken; darum nöthigt die verschärfte Frage das Weib, trotz seiner Scheu mit der Sprache herauszugehen, damit öffentlich, vor ganz Israël (wie Lc. 8, 47 richtig erklärte) Paulus Recht behalte, wenn er das grosse Rettungswort auch für Israël ausgesprochen: der Glaube ist's, der errettet (ἡ πίστις σέσωκεν) und Frieden bringt (34). — φοβηθεῖσα wegen ihrer Gesetzesübertretung 3 Mos. 15; τρέμουσα vor dem Manne Gottes. εἰδυῖα da sie wusste. προσέπεσεν wie die Sunamitin 2 Kön. 4, 37, hier vor Verehrung und mit der Bitte um Verzeihung. „πᾶσαν“ τὴν ἀλήθειαν die „ganze“ Wahrheit; πᾶς „ganz“ auch Jac. 1, 2. Apoc. 13, 12. — μάστιξ die Geissel für Geissel-Schlag, Plage; die Qual, die wie der Aussatz, zugleich verunreinigt (S. 115). — Die Vorstellung, dass Jesum der Geist Gottes wie ein pneumatisches Fluidum oder ein elektrischer Strom durchdringe, selbst das Gewand bis zum κράσπεδον (7, 57), beruht auf einer uns fremd gewordenen Pneumatologie, an der auch Paulus Theil nimmt; der Geist wird dem Materiellen so entgegengestellt, dass er selbst etwas fein Materielles wird. Aber ist auch die Theorie oder doch Vorstellung eine beschränkte, so hat doch Mc. selbst sie überwunden, indem er das Heil vielmehr von der πίστις ableitet, dem Innerlichsten.

III. Die Bewältigung selbst des Todes 35—43. — ἔρχονται λέγοντες „man kommt“ mit der Meldung (2, 3). — „Deine Tochter ist verstorben“, wie Jehasi die Meldung aus dem Hause des jüdischen πρεσβύτης brachte: es ist kein Athem mehr in dem Kind: 2 K. 4, 36. — μόνον πίστευε: habe nur den Glauben, wie er schon der Sunamitin zur Erweckung des Kindes geholfen hat 2 Kön. v. 22. — Er lässt Niemanden von den Menge mitgehn ausser den drei Säulen-Jüngern, wie Elisa den Gehasi mit in's Haus nahm: es soll ja ein Geheimniss bleiben. — 38 f. Der Tod ist schon constatirt durch die Klagfrauen. Was in der vorchristlichen Zeit das Natürliche ist, wie das

Weinen über einen Todten, wird da auch gesetzlich oder officiell. — ἀλαλάζοντες (1 Kor. 13, 1) von jedem Getön, hier von der Trauermusik, wie Mt. richtig erklärte: αὐλητῶν. — 40 f. Das Sinnenvolk wird ausgewiesen, wie Elisa die Thüre „für sich allein verschloss". Denn in der Stille erfolgt der Ruf zum Leben! — J. ergreift die Hand und spricht das erweckende Wort: so viel einfacher und grösser als der Prophet des A. B., der der grössten Bemühung bedurfte. — טַלְיְתָא die aramäische Femininform partic. pass. von ילד. — κοῦμ: nach dieser ältesten Lesart hat Mc. mehr an dem Knaben seines alttestamentlichen Typus gedacht, als an das Töchterlein, das für ihn das Kind des Todes wurde, hier, wie in der Nachbildung des Elias-Typus Mc. 7, 24 f. Natürlich corrigirte man κουμί: imperat. femin. — Das Fremdwort will das Bezaubernde in Jesu Wort andeuten. Die Fremdsprache hat allezeit als zauberisch gegolten. „τὸ" κοράσιον zum Ausdruck des voc. in der hebräischen Weise des Mc. — 43 Geboten wird, das Mysterium der Todtenerweckung nicht auszukündigen, nämlich bis zu Christi Auferstehung (9, 9 f.), die erst alle Todtenerweckung verstehen lässt, auch alle Erweckung aus dem Tod erst herbeigeführt hat. — ὡς δώδεκα ἐτῶν: wie das παιδάριον im Hause des πρεςβύτης „ἤδρυνθης" (S. 321). Er gebot, dem Kinde zu „essen zu geben". Der von Christus Erweckte wird dadurch nichts Überirdisches; sondern das Kind des Todes, das zum Leben des Geistes geführt ist, soll seine völlige irdische Entwicklung haben und behalten. Die Frage der Scholastik, ob z. B. Lazarus wieder habe sterben können, ist sehr verschieden beantwortet worden (vgl. Abaelard Sic et Non): nach dem ursprünglichen Bildner der christl. Auferweckung ist es keine Frage. Anderseits lassen auch wir unsere Erweckten nicht leiblich darben, sondern helfen ihnen, dass sie das Brod haben, zu ihrer geistigen Erweckung!

Kerygma Petri (Apg. 9, 36—43) hat treffend die Aufrichtung des Gelähmten (Mc. 2, 1) und die Erweckung vom Tod (Mc. 5, 37 f.) zusammengefasst, jene an dem gelähmten Heiden der Phönizischen Küste gezeigt (S. 182), diese an dem Gegenstück der Talitha, an der „Tabitha", in der alle frühern Typen wiederkehren: 1) die „Wittwe" (χήρα), wie bei Elia 1 Kön. 17; 2) zu Joppe, wie dort an der Phönizischen Küste, 3) die Wohlthäterin (πλήρης ἔργων ἀγαθῶν), wie sowol die Wittwe als die Sunamitin Wohlthäterin war für Elia und Elisa, dabei 4) speciell eine „Jüngerin", wie die Sunamitin. Diese ist nun selbst entschlafen, ihre Leiche im ὑπερῷον (v. 37. 39). Der weitere Verlauf geht ganz nach Mc.:

Apg. 9, 39 f.: das Haupt der judenchristlichen Gemeinde, Petrus, geht	Mc. 5, 37 ff. Das Haupt der Gemeinde, Christus, geht in das Geheim-

in das Geheimzimmer zur Leiche; findet viele Wittwen und Klagende vor; wirft diese alle hinaus (ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας 40); betet und ruft: „Tabitha“ stehe auf! Er reicht ihr die Hand und richtet sie ganz auf (ἀνέστησεν) und stellt sie als lebend dar.

zimmer, zur Leiche; findet viele Klagefrauen; wirft sie Alle hinaus (ὁ δὲ ἐκβαλὼν πάντας 40); fasst ihre Hand, und ruft: „Talitha“ stehe auf. Sie steht auf (ἀνέστη) und wandelt, und er stellt sie als lebend dar, sie zu speisen gebietend.

Dem heidnisch Gelähmten, der ein Gottlob wird (Mc. 2), gesellt sich die jüdisch Verstorbene (Mc. 5), die mit der „Wittwe“ des Elia vereinigte Jüdin des Elisa, welche die Todtenerweckung erfährt, die Christus, beide Propheten überragend, dem jüdischen Kind des Todes gebracht hatte.

Lc. 8, 40—56: 7, 11—17. 22. 36—50: 15, 32.

Der Pauliner hat I. 8, 40—56 die alte Heilung der Unreinheit und Todtenerweckung an alter Stelle ganz so bewahrt, nur pragmatisirt und möglichst verkürzt. a) 40—42 Im Eingang ersetzt er das lehrhaft rückweisende „πάλιν ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν“ dadurch, dass das Volk ihn „erwartete“ (40), als wenn es gewusst hätte, dass die Leute drüben ihn sofort vertreiben würden. — Die „12“ Jahre des Kindes, die bei Mc. so nachzuhinken schienen, zieht er ἀκριβῶς gleich zur ersten Erwähnung (42), und kann nicht widerstehen, die Erinnerung an den „μονογενής“ der Sunamitin auszusprechen. b) 43—48 Bei der Blutflüssigen versteht er nicht mehr, warum Mc. so ausführlich die Furchtbarkeit und Unheilbarkeit des Uebels schilderte; er lässt es bei einfachster Notiz (43). Ein Schalk meinte, der „Arzt“ Lc. habe natürlich die bei Mc. ausgesprochene Blame für die nur verschlimmernden Ärzte unterdrückt. Aber es ist ja nur ein Εὐ. „κατὰ“ Λουκᾶν, und dessen Verf. verkürzt systematisch (Wilke p. 409 f.). — Die Frau hoffte, dass schon die Berührung des Kleider-Zipfels (τοῦ κρασπέδου) genüge (44); Mc. brachte diesen Superlativ erst an dritter Stelle (6, 56), welche Lc. derart nicht ertrug. — Das harte ἐξηράνθη ἡ πηγή erklärt er richtig durch ἔστη (es stellte sich) ἡ ῥύσις. — Abkürzend zieht er die beiden Fragen bei Mc. zusammen (46). — Das schliessliche ἴσθι ὑγιής scheint dem Prosaïcus (47) natürlich ohne Sinn. — c) 49—56 Bei der Todtenerweckung nimmt er (49 f.) in's Haus „die 3 Jünger, den Vater und die Mutter“; aber diese ist ja schon darin. Er vereinigt, um möglichst kurz zu sein, das Gehn in's Haus (Mc. 38) und das in's ὑπερῷον (Mc. 40), und vergisst sich dabei (Wilke p. 578). Das Fremdwort staunt er auch hier an (54).

II. Erneuerung der Todtenerweckung. 1) Der Jüngling von Nain 7, 11—17 soll ganz besonders zeigen, wie hoch Christus den Propheten Elia im Todtenerwecken übertrifft. Da also die Wittwe (ἡ χήρα) des Elias 7, 11! Nun ist es auch „der Sohn“ selbst, hier zum „Jüngling“ (νεανίσκος) gereift; der „einzige“ Sohn; er ist schon auf dem Weg zum Grab; und dennoch bedarf es für J. nur einer Berührung des Sarges und des grossen Erweckungswortes σοὶ λέγω (Mc.) ἐγέρθητι! um dem Erstorbensten dem Leben wiederzugeben. Selbst im Einzelnsten hat Lc. die Elias-Farben erneut: 1 Kön. 17, 10: El. ging und ἦλθεν εἰς τὸν πυλῶνα τῆς πόλεως, Lc. v. 12: ἤγγισε

τῇ πύλῃ τῆς πόλεως. Der in's Leben gerufene Sohn ἀνεβόησε (22), bei Lc. v. 15: ἤρξατο λαλεῖν. Endlich: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ (23), bei Lc. 15 wörtlich =. Die Frau erkannte den Propheten Gottes (24): die Welt erkennt, dass Gott durch einen Propheten des Volkes sich angenommen (Lc. 16)! — Soll das aber im Galiläischen Rahmen vor Auge treten, so war nicht Zarpat zu nennen, sondern eine Nachbarstadt von Kaphar-Naum; Lc. kannte und nannte Naïn, um so eher als נָעִים die χάρις (Gottes) ausspricht, die der jüdischen und heidnischen Welt in Christus zu Theil geworden ist, der sie vom Tod erweckt hat. — Lc. kam es ja (6, 20—8, 3) in seiner ersten grossen Einschaltung, welche den gebornen Israëliten oder den Mutterwahn (Mc. 3, 19—21) vergessen machen sollte, darauf an, in Wort und That das völlig Ueberjüdische an Chr. zu zeigen, (S. 260) theils 7, 1—90 indem er dem Haus des heidnischen Hauptmanns (des Elisa, hier in Kaph.) Heil bringt, theils dem Sohn der heidnischen Wittwe (des Elia, hier im Naïn), beidesmal weit überragend alle Propheten-Grösse. Er hatte auch in seinem Programm (4, 25) schon angekündigt, dass er der Wittwe von Sarepta und dem heidnischen Hauptmann vor Allem Heil bringen werde, und er hat dies gleich in seiner ersten Einschaltung ausgeführt: Lc. 7, 1 ff. dem Hauptmann des Elisa, 11 ff. der Wittwe des Elia! — 2) Lc. 7, 22 νεκροὶ ἐγείρονται heisst es darauf, im Hinblick auf das soeben nach Mc. 5, 21 f. Ausgeführte; dies dient trefflich zur N. T.lichen Ergänzung des Jesaja-Rufes 35, 5 f. — 3) Lc. 15, 32 sagt im Gleichniss von dem verlornen, dem heidnischen Sohne des Einen Vaters Aller direct den Sinn aller christlichen Todten-Erweckung: οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησε, d. h. er war verloren und ist wiedergefunden! — 4) Lc. 16, 20—31 im Gleichniss vom armen heidnischen Menschen, dem Bettler am Tische des reichen Juden, dem Lazarus, kommt das falsche Sinnen-Begehren, einen von den Todten Erweckten zu sehen, zum Ausspruch und zur Verwerfung: wenn sie nicht auf Mose und die Propheten hören, nicht den Geist des A. T. zu fassen wissen, so werden sie nicht sich ändern, auch wenn Einer ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ. Wie J. Chr. nur geistig auferstanden ist, dem Sinnenbegehr Israels nicht entsprechend: so kann es überhaupt nur eine geistige Todten-Erweckung geben. Lc. ist ein trefflicher Interpret der A. T.lichen wie aller evangelischen Bilder, auch des von Todtenerweckung. — III. Das unreine Weib erneuert Lc. 7, 36—50 alsbald nach der neuen Todtenerweckung im Bilde von „der Sünderin". Wie die unreine Judäa oder Jüdin Heil bei Chr. sucht und findet, in gläubiger Zuversicht und demüthiger Scheu fussfällig ihn ergreifend (Mc. 5, 23—34), so die unreine Sünderwelt, die ausgestossene ἁμαρτωλός (S. 157). Beiden erschallt das Rettungswort: ἡ πίστις σέσωκέ σε, εἰς εἰρήνην! Diese Sünderin ist gleichsam die heidnische Schwester der in aller Gesetzlichkeit unreinen Jüdin, zu der sich später noch eine Schwester gesellt (s. zu M. 12, 18).

Mt. 9, 18—26: 11, 1. 5: 27, 51—53. a) Die neue Todten-Erweckung überging er, weil darin nichts Anderes dogmatisch lag, als in der ältern, und weil er, nach der Bergrede-Reception Mt. 8, 13 durchaus in Kapernaum bleiben, in Petri Haus eintreten musste, um den 1. Theil endlich zu beschliessen. — Doch 11, 1 vor Reception der Täufer-Sendung hat er das Vor-

angehn einer Wirksamkeit ἐν πόλεσιν (τισίν) aufbewahrt: das ist Kapharnaum und Nain. b) Die alte Heilung der Unreinheit und des Todes gibt Mt. 9, 18—26 nach Mc. nicht ohne Rückblick auf Luc.' Verbesserungen, aber in grösster Kürze. Dazu sah er sich bei seinem Zusammendrängen von zwei Hin- und Hergängen, oder zwei Lehrtheilen zu Einem (8, 18—26) verurtheilt (S. 165). Er gibt ein so dürres Excerpt, dass er selbst den Namen Ἰάειρος übergeht (18). Bei dieser Eile lässt Mt. gleich Anfangs schon den Tod des Kindes eingetreten sein (18): meine Tochter „ἄρτι" ἐτελεύτησεν! Aufs deutlichste weisst er auf den Mc.-Text hin (Wilke p. 533. 609); denn dies ἄρτι (= ἀρτίον, vollkommen, dann: soeben, jetzt schon) hat nur Sinn, wenn das Kind zuerst blos in Todesgefahr gewesen war. — In Lc.' Bearbeitung sprach den Mt. der Superlativ an, dass die Frau schon am Berühren τοῦ κρασπέδου seines Gewandes genug hatte (20). Auch macht er sich des Lc. „ἄρχων" τῆς συναγωγῆς zu Nutze, indem er den Vater einfach „ἄρχων" εἷς nennt (18. 23.). Der Schluss der neuen Todtenerweckung (Lc. 7, 17. Mt. 9, 26): ἐξῆλθεν ἡ φήμη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην, wurde von Mt. der ältern um so freudiger angereiht, als er damit den ganzen Wundertheil treffend beschliessen konnte, und zugleich den Schluss desjenigen Mc.-Abschnittes noch unterbrachte, den seine Bergrede-Präoccupation gänzlich dergestalt zertrümmert hatte (Mc. 1, 21—28). — c) Mt. 11, 5 Die allgemeine Todtenerweckung wagte er dem Lc. 7, 24 nachzuschreiben, wie die Reinigung der λεπροί (S. 118), auch wenn nur Ein Beispiel ausgesprochen war. — d) hat Mt. 27, 51—53 eine eigne Todtenerweckung eingeführt, durch Ausführung von Apoc. 11, 3—13. Durch den Tod Jesu seien die Gerechten des A. T.'s so auferweckt, wie es von den Zeugen Christi in Apoc. hiess, und da es in der apokalyptischen Sprache auch hiess „man sah sie" so hat Mt. auch das ausgeführt: indem er selbst den Anblick dieser Leiber der Heiligen darbietet: πολλοῖς ἐνεφανίσθησαν! Zeller bemühte sich (Z. W. Th. 1865) vergebens, diesem knochendürr ausgefallenen apokryphen Ausläufer höchstes Alter zu leihen.

Mk. konnte hier dem Lc. ohne alle Aenderung folgen. 15⁰ (S. 156): in Naïn hebe Chr. das Werk des unerbittlichen Demiurgen auf, und welcher Prophet hätte so Grosses gethan? Tertull. durfte antworten: non novum documentum, hoc et prophetae Creatoris ediderunt. 23⁰ (S. 157): die Blutflüssige fand Heil per eam fidem, qua contemserat legem. Bei Just. M. (Apol. 22. 31. 48. Dial. 69. 89) hat sich der christliche Ruf οἱ νεκροὶ ἐγείρονται seit Lc. und Mt. so fest in Jes. 35 eingenistet, das Jo. unwillkührlich ihn (Ap. I. 48) dem Propheten selbst zuschreibt (S. 119). — Logos-Ev. eignete sich Lc.' neue Todten-Erweckung an, aber that dabei den noch weitern Schritt, dass er den Jüngling (des Elia-Lc.) zum Manne, Lazarus (desselben Lc.) erhob, und diesen, obwol er längst im Grabe lag, ja schon in der Auflösung begriffen, erweckte, den Juden jedoch nicht zur Bekehrung gereichte, sondern nur zu tödtlichem Anstoss. So ward vom ersten Ev. das eben entschlafene Kind erweckt, vom Nachfolger der Jüngling auf dem Weg zum Grab, vom Letzten der schon 3 Tage gestorbene Mann. Jo. 11, 1—46. Rel. Jes. S. 469.

Fünfter Theil des Wirkens 6, 1—8, 26.

Das Allerlösen oder der Universalismus Christi.

Indem Christus die jüdische Schranke nach Doctrin und Satzung überschritten (2, 1—3, 6) und den ganzen Anhang, auch aus Heiden zu einer neuen Gottesgemeinschaft constituirt hat (3, 7—4, 34): bewährt er eine Macht, die alle feindliche Gewalten überwältigt, das stürmende Meer und die tobende Hölle drüben, die unheilbarste Qual und selbst den Tod im altjüdischen Bereich (4, 35—5, 43). In dieser Allgewalt liegt schon der Universalismus des Erlösens angedeutet, der nun im Besondern und als das Höchste am christlichen Wirken zu betrachten ist. Auf den Wegen des Elia und Elisa ist ja Chr. für den paulinischen Lehrbildner von Anfang an (1, 16 f. 39 f. 5, 21—43): aber hier kommt das A. T.liche Vorbild des Allerlösens zur besondern Durchführung wie Überflügelung. Das Ganze ist der Elias-Theil κατ' ἐξοχήν. Dies Höchste aber verlangt auch die umfangreichste Betrachtung, die in vierzehn Perikopen, oder näher in sieben Lehrbild-Gruppen, die jedesmal zweigliederig sind, sich vollzieht.

Erste Betrachtung 6, 1—13.

Das Ärgerniss in der Heimat Christi treibt zum Hinausgehn in die Welt.

I. Das Ärgerniss in der fleischlichen Heimat 1—6.

Und hinaus ging er von da, und kommt in seine Heimat, 1 *und nachfolgten ihm seine Jünger. Und als es Sabbath geworden,* 2 *hub er an zu lehren in ihrer Synagoge; und die Masse, die ihn hörte, erstaunte und sprach: Woher diesem dies? Und so grosse Kraftthaten, die durch seine Hände geschehen? Ist dieser nicht* 3 *der Handarbeiter, der Sohn Mariens, und der Bruder des Jakobus und des Joses und des Judas und des Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns? Und sie nahmen Ärgerniss* 4 *an ihm. — Und es sprach zu ihnen Jesus: kein Prophet ist ohne Ehre ausser in seiner Heimat und unter seinen Anverwandten*

1 ἔρχεται Si B a: ⁊ ἦλθεν. — 2 διδάσκειν vor συναγωγῇ Si B ff²: ⁊ nach συν. — „οἱ" πολλοί (die Masse) BL: ⁊ „πολλοί" (Viele) Si C Δ (cf. 9, 26. 12, 37). — ταῦτα BL It pl: ⁊ ταῦτα „πάντα" (aus Mt.) Si C Δ. — δοθεῖσα τούτῳ Si B It (illi) pl: ⁊ δοθ. αὐτῷ (ei) — „αἱ" δυνάμεις Si B Δ: ⁊ δυνάμ. L. — τοιαῦται Si B: ⁊ „αἱ" τοιαῦτ. L Δ. — γινόμεναι Si B L Δ c l vg: ⁊ γίνονται a e A ct (Ti 8!), Correctur. — 3 ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας ⁊ (Si B A maj. It p.): ὁ τέκτονος υἱὸς καὶ τῆς Μαρίας (nach Mt.) It, p. Orient. (Origenes Cels. 1, 659). — „καὶ" ἀδελφ. Si B: ⁊ ἀδελφ. „δέ" A. Ἰωσῆτος B L Δ min. a (D): Ἰωσήφ Si It pl. vg (nach Mt.): ⁊ Ἰωσῆ A C. — 4 „καὶ" ἔλεγ.

5 *und in seinem Hause! Und er vermochte dort keine Kraftthat zu thun: nur wenigen Schwachen legte er die Hände auf und heilte* 6 *sie. Und er verwunderte sich ob ihres Unglaubens. Und umher zog er durch die Flecken im Umkreise lehrend.*

II. Die Aussendung der Jünger in die Dämonenwelt. 7—13.

7 *Und herbeiruft er die Zwölf und hub an sie auszusenden zu* 8 *zwei, und verlieh ihnen Macht über die unsaubern Geister. Und er gebot ihnen, dass sie Nichts nähmen auf den Weg, ausser allein einen Stab; nicht Brod, nicht Ranzen, nicht einen Pfennig in den* 9 *Gürtel; nur beschuht dürften sie sein mit Sandalen: und nicht* 10 *sollt ihr anziehen zwei Gewänder! — Und er sprach zu ihnen: wo irgend ihr eingeht in ein Haus, da sollt ihr bleiben bis ihr* 11 *wieder von dannen geht. Und welcher Ort euch nicht aufnähme, und die euch nicht hörten: gehet hinweg von da und schüttelt ab* 12 *den Staub unter euren Füssen, zum Zeugniss für sie! — Und aus-* 13 *gingen sie und verkündigten, dass sie Busse thäten; und viele Dämonen trieben sie aus, und salbten mit Öl viele Schwachen, und heilten sie.*

Zweite, parenthetische Betrachtung.

J. Chr. könnte für halben Glauben als Elias erscheinen, aber Johannes der Täufer ist das. I. Jesus scheint ein Elias: 14—16.

14 *Und es hörte davon der König Herodes — denn offenbar war geworden der Name von Ihm — und sprach: Johannes, der da taufte, ist erweckt von den Todten, und desshalb wirken die Kräfte* 15 *in ihm! — Andere sagten: er ist Elias! Andere aber sagten: ein* 16 *Prophet, wie Einer der Propheten. — Als es aber Herodes gehört*

Si ct: ٦ ἔλεγ. „δέ". — πατρίδι ἑαυτοῦ Si L: ٦ αὐτοῦ BC. — 5 ποιῆσαι vor οὐδ. δύναμιν Si B: ٦ nachgestellt CL. — ἐθαύμασεν Si B: ٦ .. μαζεν CL It. pl.

8 μὴ ἄρτον, μὴ πήραν Si B: ٦ μὴ πήρ. μὴ ἄρτον (Lc.). — 11 ὃς ἂν τόπος. Si BLΔ: ٦ ὅσοι ἂν (Lc.). — Nach εἰς μαρτύριον αὐτοῖς + ٦ ἀμὴν ὑμῖν ἀνεκτότερον ... πόλει ἐκείνῃ, min: Glosse aus Lc. 10, 12. Mt. 10, 15.

* *

14 ἔλεγεν Si CLΔ It. pl ٦: ἔλεγον B It p. (D) August. cons. 2, 91: dicebant (nach Lc. 9, 7). — ὁ βαπτίζων Si B ct unciales ٦: It pl und vg (nebst D) min. baptista, nach Lc. Mt. — ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν Si BLΔ It: ٦ ἐκ νεκρ. ἠγέρθη (nach Mt. Lc.). — 15 ἄλλοι „δέ" Si B ct A It: ٦ F min. „ἄλλοι". — Ἠλείας B (bei 8, 28. 9, 4 auch Si LΔA): ٦ Ἠλίας (hier) Si CLA unc. pler. — ἄλλοι δὲ „ἔλεγον" BCLΔA ٦: „ἄλλοι δέ" Si pci. — προφήτης Si B: ٦ + „ἐστίν". — ὡς Si B pl: ٦ ἢ ὡς Δ pci. — 16 ἔλεγεν Si ct: ٦ εἶπεν. — ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος BCLΔ unc pl: ٦ „ὅτι" ὃν ... αὐτός: Ἰωάννης, Si. — ἠγέρθη Si BLΔ: ٦ + ἐκ νεκρῶν,

hatte, sprach er: den ich enthauptet habe, Johannes, dieser ist auferstanden.

II. Johannes ist ein Elias in seinem Ende: 17—29.

Nämlich Herodes selbst war es, der entsendete und den Johannes ergreifen liess, und ihn in ein Gefängniss fesselte, ob der Herodias, des Weibes Philippi seines Bruders, weil er sie geheirathet. 17 *(Es sprach nämlich Johannes zum Herodes: nicht ist dir erlaubt, das Weib deines Bruders zu haben.)* 18 *Herodias aber stellte ihm nach, und beabsichtigte ihn zu tödten und vermochte es nicht.* 19 *Denn Herodes fürchtete den Johannes, da er ihn kannte als gerechten und heiligen Mann; und er verwahrte ihn, und da er ihn gehört hatte, ward er öfter verlegen, und gern hörte er ihn.* 20

Und da ein günstiger Tag gekommen war, da Herodes an seinem fürstlichen Geburtstag ein Mahl angestellt hatte seinen Magnaten und Generalen und den Honoratioren von Galiläa, 21 *und da seine Tochter Herodias hineingegangen war und einen Tanz aufgeführt hatte: gefiel es dem Herodes und seinen Gästen. Der König aber sprach zu dem Mägdlein: fordere von mir was du nur willst, und ich gebe es dir;* 22 *und er schwur ihr: was du irgend von mir forderst, werde ich dir geben, bis zur Hälfte meines Königreiches.* 23 *Und sie ging hinaus und sagte zu ihrer Mutter: was soll ich mir fordern? Sie aber sagte: das Haupt des Johannes, der da taufte.* 24 *Und sie kam sofort mit Eifer zu dem König,* 25

nach Mt. 14, 2. 17, 9. — 20 πολλὰ ἠπόρει Si B L ct: ¬ C A It vg πολλὰ ἐποίει: πολλὰ ἡ δέως αὐτοῦ ἤκουε Δ Ar. (Htz. p. 22).

21 ἐποίησεν Si B It: ¬ ἐποίει. — 22 * τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ, τῆς Ἡρωδιάδος „die Tochter von ihm, Herodias", mit dem Namen ihrer Mutter (6, 23): Si (auch der corrector vom 6. Jahrh. fand nichts Anderes bei Mc. vor) B L Δ D. 238. Dies die älteste Lesart, wenn sie auch aller Geschichte widerspricht. Mt. 14, 6 corrigirte ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος (Ant. 18, 5, 4). Danach auch bei Mc. ¬ τῆς θυγατρὸς „αὐτῆς" τῆς Ἡρωδιάδος A C pl. (It. vg: ipsius, worauf T. baut, entspricht beiden Lesarten). Ti 8 recipirt ¬ gegen alle Textgrundsätze! — 22 ὀρχησαμένης, ἤρεσεν Si B C L 33 c ff[2] (Ti 8): ¬ ὀρχ. „καὶ ἀρεσάσης" A unc It pl. Correctur beim Verkennen von ἤρεσεν. — Ὁ „δὲ" βασιλεὺς εἶπεν Si B C L Δ q (c) vg (A, ct. εἶπεν δὲ ὁ β.): ¬ εἶπεν ὁ βασιλ. It pl. (D) Fortsetzung der Correctur von ἤρεσεν zu ἀρεσάσης. — 23 ὅτι „ὃ" ἐάν Si C L It ¬: ὅτι ἐάν B Δ pci. — „με" αἰτήσῃς B ct ¬: om L pc It p u. Si (was Ti 8 übergeht). — 24 Καὶ ἐξελθοῦσα Si B L Δ: ¬ ἡ „δέ" ἐξ. C A. — αἰτήσωμαι (soll ich fordern) Si B C L Δ A: ¬ αἰτήσομαι (werde ich fordern). — τοῦ βαπτίζοντος Si B L Δ Syr. (Goth. überall so): ¬ τοῦ βαπτιστοῦ C A It (D) vg. — 25 ἐξαυτῆς δῶς μοι Si ct: ¬ μοι δῶς ἐξ. — βαπτίζοντος L: ¬ C A

forderte und sprach: ich will, dass du zur Stunde mir gebest auf
26 *einer Schüssel das Haupt Johannes des Täufers. — Und übertraurig ward der König, doch der Schwüre und der Gäste wegen*
27 *wollte er sie nicht herabsetzen: und der König entsendete so-*
28 *fort den Trabanten mit dem Befehl, zu bringen sein Haupt. Und dieser ging hinweg, enthauptete ihn im Gefängniss, und brachte sein Haupt auf einer Schüssel und gab es dem Mägdlein; und*
29 *das Mägdlein gab es seiner Mutter. — Und da es seine Jünger gehört, kamen sie und hoben den Rumpf von ihm auf und legten ihn in ein Grab.*

Dritte Betrachtung.

Das Wunder des grossen Heiden-Abendmahls und das Überschreiten der Meeresschranke.

I. Das Wundermahl am Abend drüben im Heidenlande 30—44.

30 *Und es versammeln sich die Apostel zu Jesus, und vermel-*
31 *deten ihm Alles, was sie gewirkt und gelehrt hatten. Und er spricht zu ihnen: her ihr selbst, allein zu sein in einem einöden Ort, und ruhet aus ein wenig! (Denn es waren der Kommenden und der Hingehenden Viele; und nicht einmal zu speissen hatten*
32 *sie Zeit.) Und weggingen sie in dem Schiffe in einen einöden*
33 *Ort, allein zu sein. — Und man sah sie hinfahren, und es erkannten es Viele: und zu Fuss von allen Städten liefen sie zusammen dorthin, ja kamen ihnen zuvor und sammelten sich eben da.*
34 *Und als er herausging, sah er einen grossen Haufen, und es jammerte ihn über sie, dass sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. Und er hob an sie zu lehren, lange.*

βαπτιστοῦ, hier auch SiB (s. zu 1, 4). — 27 ἐνέγκαι SiBCΔ: ר ἐνεχθῆναι. — 28 Καὶ ἀπελθὼν Si ct It: ר ὁ δὲ ἀπελθ.

* *

30 πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν Si C It. pl.: ר πάντα, „καὶ“ ὅσα ἐποι. καὶ „ὅσα“ ἐδίδ. BLΔ. — 31 λέγει Si B: ר εἶπεν. — ἀναπαύσασθε BCΔ: ר ἀναπαύεσθε SiL. — 32 ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν B Si (om τῷ) LΔ b (in desertum locum secreto): ר ἀπ. εἰς ἔρ. τοπ. τῷ πλοίῳ κ. ἰ. A (Ti 8, blos weil Mt. auch hat ἐν πλ. „εἰς ἔρ. τόπ.“). — 33 ὑπάγοντας Si BL ct: ר + „οἱ ὄχλοι“ nach Lc. Mt. ἐπέγνωσαν SiLΔ ר: ἔγνωσαν B. — πολλοί B It p. (D) Vg. Or.: ר „αὐτοὺς“ πολλοί SiLΔ A It p (Ti 8), wahrscheinlich repetirt nach dem εἶδον αὐτούς: ר „αὐτὸν“ πολλοί min. Ein anderer Zusatz zum absoluten ἐπέγνωσαν: sie erkannten „es“. (Mey.). — * Καὶ προῆλθον αὐτούς, καὶ συνῆλθον „αὐτοῦ“ It pl. (et convenerunt illuc): προῆλθον αὐτοὺς καὶ συνῆλθον „πρὸς αὐτὸν“ A: προῆλθ. αὐτοὺς sine addit. SiBLΔ vg. (Ti 8), durch Abbreviatur beim Missverständniss

Und da die Tages-Zeit weit vorgerückt war, kamen seine 35 *Jünger herzu und sprachen: Einöd ist der Ort und schon spät die Tages-Zeit: entlass sie, damit sie hingehn in die Dörfer und* 36 *Flecken umher und sich kaufen, was sie speisen möchten. Er* 37 *aber antwortete ihnen und sagte: gebet ihnen zu essen! Und sie sprechen zu ihm: sollen wir hingehen und kaufen um* 200 *Denare Brode, und so ihnen zu essen geben? Er aber spricht zu ihnen:* 38 *wie viele Brode habt ihr? Gehet hin, sehet zu! Und als sie es erfahren, sprechen sie:* 5, *und* 2 *Fische.*

Und er gebot ihnen, dass sich Alle lagern, Tisch vor Tisch, 39 *auf dem grünen Rasen. Und sie liessen sich nieder, Beet vor* 40 *Beet, je hundert und je funfzig. Und er nahm die* 5 *Brode und* 41 *die* 2 *Fische, und als er aufgeblickt zum Himmel, segnete er; und da er die Brode gebrochen, gab er sie den Jüngern, sie ihnen vorzusetzen; auch die zwei Fische theilte er unter sie Alle. Und* 42 *sie assen Alle und wurden gesättigt. Und man hob auf Stücke:* 43 *zwölf Körbe (κοφίνων) Füllungen; auch von den Fischen. Und es* 44 *waren Derer, die gespeist hatten die Brode,* 5000 *Mann.*

II. Die zugehörige Überwindung der Meeres-Schranke 44—52.

Und sofort nöthigte er seine Jünger einzusteigen in das Schiff 45 *und vorauszufahren auf das Jenseitige, nach Bethsaïda zu, bis dass er entlasse den Haufen. Und nachdem er sich von ihnen* 46 *verabschiedet hatte, ging er hin auf den Berg, zu beten. — Und* 47 *als es Dunkel geworden, war das Schiff inmitten des Meeres, und*

von αὐτοῦ. — 34 εἶδεν Si B pl: ℸ + „ὁ Ἰησοῦς“. — 35 προςελθόντες Si It p. A: ℸ + „αὐτῷ“ B Δ It p. — ἔλεγον Si B: ℸ λέγουσι. — 36 τί φάγωσιν B L Δ (Si βρώματα, τί φαγ.) It p.: ℸ + „ἄρτους“. τί „γὰρ“ φάγωσιν, „οὐκ ἔχουσιν“ A It pl. — 37 δώσομεν B L Δ It pl (dabimus): δώσωμεν Si: ℸ δῶμεν. — 38 ἴδετε Si ct: ℸ „καὶ“ ἴδετε. — ἀνακλῖναι L Δ It (discumbere facerent): ℸ Si B min ἀνακλινθῆναι (nach Mt).

39 συμπόσια συμπόσια; It: secundum contubernia: so D κατὰ τὴν συμποσίαν! 40 πρασιαὶ πρασιαί (It q areas et areas, al. in partes). — „Κατὰ“ ἑκατόν Si B: „ἀνὰ“ ἑκ. L Δ Δ (nach Lc). — 41 κατέκλασεν .. καὶ ἐδίδου (= Lc) B L Δ et ℸ: κλάσας ἐδίδου (nach Mt) Si 33. — „τοῖς μαθηταῖς“ Si B: ℸ + „αὐτοῦ“. — παρατιθῶσιν Si B L Δ pl: ℸ παραθῶσιν A. — 43 κλάσματα, δώδεκα κοφίνων πληρώματα B (Si, κλασμάτων, L Δ κοφίνους): ℸ κλασμά„των“ δώδεκα κοφί„νους πλήρεις“. — 44 οἱ φαγόντες τοὺς ἄρτους B L Δ cf: ℸ om τοὺς ἄρτους nach Lc. Mt. Joh. — πεντακισχίλιοι B L Δ ct ℸ: add. ὡσεί Si min pc (nach Mt).

*

45 εἰς τὸ πλοῖον B L Δ ℸ: Si pci εἰς πλοῖον (Mt. 14, 14). — ἀπολύει Si B L:

48 *er selbst allein auf dem Lande. Und als er gesehen, dass sie Noth litten bei dem Fahren — denn entgegen war ihnen der Wind — da, um die vierte Nachtwache kommt er zu ihnen, wan-*
49 *delnd auf dem Meere; und er wollte bei ihnen vorbeigehen. Als sie aber ihn sahen, wandelnd auf dem Meere, schien er ihnen ein*
50 *Gespenst, und sie schrieen auf. Denn Alle sahen ihn, und erschracken. Er aber redete sofort mit ihnen: seid getrost, ich bin's,*
51 *fürchtet euch nicht! Und aufstieg er zu ihnen in das Schiff: und es ruhete der Wind. — Und gar sehr geriethen sie bei sich in*
52 *Erstaunen. Sie hatten nämlich kein Verständniss über die Brode, sondern es war ihr Herz verstockt.*

Vierte Betrachtung 6, 53—7, 23.

Die Allgemeinheit des Heils liegt an der Herzens-Reinheit.

I. Die Allgemeinheit des Heil-Verlangens und Erlangens 53—56.

53 *Und da sie übergesetzt waren an das Land, kamen sie nach*
54 *Gennesaret, und legten an. Und als sie aus dem Schiff getreten*
55 *waren, erkannte man ihn sofort, und lief zusammen in jener ganzen Gegend und hob an auf den Ruhebetten die Leidenden herum-*
56 *zutragen, wo man nur hörte, dass er sei. Und wo immer er einging in Flecken oder in Städte oder in Landschaften: da legten sie auf den Plätzen die Kranken hin und baten ihn, dass sie, wenn auch nur die Quaste seines Gewandes berühren möchten.*
57 *Und so Viele immer ihn anrührten, sie fanden Heil.*

II. Das Grundprincip ist die Reinheit des Herzens 7, 1—23.

VII *Und es versammelten sich bei ihm die Pharisäer und Einige*
2 *der Schriftgelehrten, die von Jerusalem gekommen waren; und da*

ٓ ἀπολύσῃ (nach Mt.): al. ἀπολύσει. — 48 ἰδὼν ... ἔρχεται Si B L Δ It pl: ٓ „εἶδεν" .. „καὶ" .. ἔρχ. A. — 49 ὅτι ἐστιν Si B: ٓ εἶναι. — 50 ὁ „δὲ" εὐθύς Si ct: ٓ „καὶ" εὐθύς. — 51 καὶ λίαν Si B L Δ 102: ٓ + „ἐκ περισσοῦ" A It (plus magis pl. D): wahrscheinlich Glosse aus Mc. 7, 37. — ἐξίσταντο Si ct It: ٓ + καὶ ἐθαύμαζον (nach Apg. 2, 7). — 52 „ἀλλ'" ἦν Si B ct: ٓ ἦν „γὰρ".

53 διαπερήσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον* „*εἰς Γενν." Si B L Δ i: ٓ διαπερ. ἦλθον ἐπὶ „τὴν γῆν Γενν." A It pl. — 55 περιέδραμον .. καὶ Si B al: ٓ περιδραμόντες. — τὴν χώραν Si B It pl. (regionem): ٓ περίχωρον (confinem regionis) A It p. (D) nach Mt. — κραβάκτοις Si: κραβάττοις B A: ٓ κραββάτοις. — ὅτι ἐστιν Si B It: ٓ + ἐκεῖ. — 56 ὅπου ἐὰν Si Δ mu: ὅπου ἂν B L pl. — ἢ „εἰς" πόλεις Si B: ٓ om εἰς. — ὅσοι „ἂν" B L A pler ٓ: ὅσοι Si Δ (nach Mt.). — ἥπτοντο A unc. pler. It b e d f i q (tangebant) vg Syr. ٓ: ἥψαντο Si B L Δ (a tetigerunt) nach Mt.

VII, 2 „ὅτι ἐσθίουσιν": Si B L Δ 33*: ٓ ἐσθίοντας cf. 2, 16. — „τοὺς" ἄρτους

sie Einige seiner Jünger gesehen hatten, mit gemeinen Händen (was heisst mit ungewaschenen) die Mahlzeit halten —

— denn die Pharisäer und alle Juden, wenn sie nicht mit der 3
Faust sich benetzt haben (νίψωνται) speisen nicht, indem sie an der Überlieferung der Älteren halten; und vom Markt her, wenn 4
sie sich nicht besprengt haben (ῥαντίσωνται), speisen sie nicht; und Anderes Vieles ist, was sie überkommen haben zu halten, Besprengungen (βαπτισμούς) von Bechern und Krügen, und von Koch- und Backgeschirren (χαλκίων καὶ κλιβάνων) —

da fragten ihn die Pharisäer und die Schriftgelehrten: Warum 5
wandeln deine Jünger nicht nach der Überlieferung der Älteren, sondern halten mit gemeinen Händen die Mahlzeit? — Er aber 6
sagte ihnen: Treffend hat Jesaja geweissaget über euch Heuchler, wie geschrieben ist „dieses Volk, mit den Lippen ehrt es mich, aber ihr Herz ist weit von mir entfernt: vergeblich aber verehren 7
sie mich, indem sie Lehr-Satzungen aufstellen, Gebote von Menschen“. Zur Seite lassend Gottes Gebot haltet ihr der Menschen 8
Überlieferung! — Und er sprach zu ihnen: Trefflich entkräftet 9
ihr das Gebot Gottes, damit ihr eure Überlieferung bewahrt. Denn 10
Mose sagte: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, und Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben!“ Ihr dagegen lehrt: „Wann ein Mensch zu dem Vater oder zu der Mutter ge- 11
sagt hat: Korban (d. h. Gabe) sei das, was du von mir zur Nutzniessung hattest“: so gebt ihr fortan nicht zu, dass er etwas an 12

Si ct: ⁊ om τούς: ἄρτον It pl (nach Mt). — 3 * πυγμῇ B L Δ pl. Orig. c ff², q (pugillo), a (momento) b (subinde) d (primo) ⁊: πυκνά Si f g (crebro, sedulo) Ti 8! — 4 ῥαντίζωνται Si B min: βαπτίζωνται (L Δ) A pl. It pl. (baptizati). — * βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν, καὶ χαλκίων καὶ „κλιβάνων“ Ar. Polygl. (bei Htz. Jo. Mc. p. 69): ⁊ κλινῶν A maj pl. It pl: om. κλινῶν als unverständlich Si B Δ L pc. (Ti 8 ohne Grund). — 5 „καὶ“ ἐπερωτῶσιν (so fragen sie) Si B L It: ⁊ „ἔπειτα“ ἐπερ. — οὐ περιπατοῦσιν vor οἱ μαθ. Si B L Δ: ⁊ nachher. — ἀλλὰ κοιναῖς Si B It pl: ⁊ ἀνίπτοις L A. — 6 εἶπεν Si B: ⁊ + ἀποκριθείς. — καλῶς „ἐπροφήτευσεν“ Si B: ⁊ „ὅτι“ καλ. „προε“φήτευσεν. — „ὅτι“ Si B L: ⁊ om Δ A Lat. — οὗτος ὁ λαός Si L Δ A Clem. Hom. hom. 1, 15: ⁊ ὁ λα. οὗτ.: It (nach Mt. LXX). —

8 ἀφέντες Si B: ⁊ ἀφ. „γάρ“. — τῶν ἀνθρώπων Si B L Δ min: ⁊ + βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων. καὶ ἄλλα τοιαῦτα παρόμοια πολλὰ ποιεῖτε. Waschungen von Koch- und Trink-Gefässen, und anders dergleichen vielerlei thut ihr. Eine Glosse (nach v. 13). A vg. It hat dieses vor ἀφέντες. — 11—12 οὐκέτι B Δ Si: ⁊ + „καὶ“. — τῷ πατρὶ Si B: ⁊ + αὐτοῦ. Item

13 *seinem Vater oder der Mutter thue, und entkräftet Gottes Wort durch eure Überlieferung, die ihr überliefert habt. Und ähnliches derart thut ihr zahlreich!*

14 *Und er rief abermals den Haufen zusammen und sprach zu*
15 *ihnen: höret und verstehet! Nichts ist ausserhalb des Menschen, das in ihn einginge, was ihn gemein machen könnte; sondern was aus dem Menschen hervorgeht, ist's, was den Menschen gemein*
17 *macht! — Und als er in das Haus eingegangen war von dem*
18 *Haufen, da fragten ihn seine Jünger um das Sinnbild. Und er spricht zu ihnen: So seid auch ihr unverständig? Merkt ihr nicht,*
19 *dass Alles, was eingeht, nicht gemein macht den Menschen? Denn nicht geht es ein in sein Herz, sondern in den Bauch, und geht*
20 *hinaus in das Gesäss, indem dies alle Speisen rein fegt. — Er sprach aber: Was aus dem Menschen hervorgeht, das macht*
21 *den Menschen gemein. Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, gehen die bösen Entschlüsse hervor:*

Hurereien, Diebereien,
22 *Ehebrüche, Morde,*
Übervortheilungen, Bosheiten,
Arglist, Schlemmerei,
Scheelauge, Schmähung,
Übermuth, Wuth —

τῇ μητρί. — 13 ᾗ παρεδώκατε. καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε B L A It vg ┐ Si Defect πολλὰτοιαῦτα (fälschlich von Wilke beanstandet). — 14 πάλιν Si B It: ┐ πάντα A. — ἀκούσατε B L: ┐ ἀκούετε Si Δ (nach Mt.). — πάντες B It ┐ om Si L Δ nach Mt. σύνετε B L Δ: συνίετε Si A (nach Mt.). — 15 οὐ δύναται κοινῶσαι αὐτόν Si L Δ ┐: τὸ κοινοῦν αὐτόν B August (nach v. 18 ex.) — τὰ „ἐκ τοῦ ἀνθρώπου“ ἐκπορευόμενα Si B L Δ It: ┐ τὰ ἐκπορ. „ἀπ' αὐτοῦ“ „ἐκεῖνα“ L, ct. Abkürzung und Anlehnung an v. 20. — 16 „εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω“ eine Glosse bei It vg A pl ┐ fehlt noch bei Si B L Δ cop. 2. — 17 εἰς τὸν οἶκον Si Δ: ┐ εἰς οἶκον B L A pl. — τὴν παραβολήν Si B L It: ┐ περὶ τῆς παρ. — 18 οὔπω νοεῖτε Si L Δ pl. f.: ┐ οὐ νο. B A It pl. — τὸ ἔξωθεν εἰςπορευόμενον οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον Si: ┐ τὸ ἐξ. εἰσπ. „εἰς τὸν ἄνθρωπον“ οὐ „δύναται κοινῶσαι αὐτὸν“ B L ct (wahrscheinlich nach v. 15). — 19 εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται B L Δ ┐: ἐκβάλλεται Si pc. nach Mt. — καθαρίζων Si B L Δ A Orig. It pl. (purgans): ┐ καθαρίζον K ct: καθαρίζει i (D): in eritu exit, purgat omnes escas. — 21—22 πορνεῖαι, κλοπαὶ, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι Si B L Δ: μοιχ. κλοπ., πορν. φόν. πλεον. It pl: ┐ μοιχ. πορν., φον. κλοπ. πλεον. A ct nach Mt., der die Synonyme zusammenfasste.

alles dieses Böse geht von i n n e n *hervor, und eben Das entheiligt* 23
den Menschen.

Fünfte Betrachtung 7, 24—37.

Jesus hilft dem Heiden in der Ferne wie in der Nähe.

I. Die Heilung des dämonischen Heiden in die Ferne 24—30.

Von da aber (δέ) erhob er sich und ging hin in das Zwischen- 24
Gebiet von Tyrus und Sidon. Und da er in ein Haus getreten
war, wollte er, dass es Niemand erfahre; und er konnte nicht
verborgen bleiben. Sondern sofort hatte ein Weib über ihn gehört, 25
deren Töchterlein ein unsauberer Geist inne hatte, und kam und
fiel zu seinen Füssen. Das Weib aber war eine Heidin, eine Sy- 26
rerin Phöniziens von Geschlecht. Und sie bat ihn, dass er das
Dämonion austreibe von ihrer Tochter. — Und er sprach zu ihr: 27
lass zuerst sich sättigen die Kinder; denn nicht fein ist's, zu neh-
men das Brod der Kinder und es den Hündlein zu geben. Sie 28
aber antwortete und spricht zu ihm: Ja, Herr! Auch die Hünd-
lein unter dem Tisch essen von den Brosamen der Kinder. —
Und er sagte ihr: Dieses Wortes wegen gehe hin! Ausgegangen 29
von deiner Tochter ist der Götzengeist! Und als sie in ihr Haus 30
gekommen war, fand sie das Kind liegend auf dem Bette und den
Götzengeist ausgegangen.

*

23 „κἀκεῖνα“ κοινοῖ Si (von Ti übergangen: doch treffend, u. v. 20 entsprechend, in ᒣ zu v. 15 verschlagen „ἐκεῖνα“ ἐστὶν κοινοῦντα) : ᒣ καὶ καινοῖ L Δ A ct. Man stiess am Zusammensein von ταῦτα und ἐκεῖνα. Aber „dieses geht ein . . . und das e b e n (ἐκεῖνα) entheiligt“. B: καὶ κοινὸν (von Ti übergangen) ist wohl dasselbe κἀκ „εῖνον“ als bei Si κοινοῖ.

* *

VII, 24 ἐκεῖθεν „δέ“ Si B L Δ: ᒣ „καὶ“ ἐκεῖθεν A pl. It pl. nach Mt. — μεθόρια Τύρου καὶ Σιδῶνος Mt. 15, 21 „μέρη“ Τύρου καὶ Σιδῶνος. Mc. 7, 31: P ὅρια Τύρου. διὰ Σιδῶρος): It pl. A unc. pl. Orient ᒣ: Si B L Δ Orig. corrigirten „ὅρια Τύρου“ nach 7, 31 vom καὶ Σιδῶνος. — Dies haben aber auch It pl. Copl. Syr. ohne „μεθ“όρια ausdrücken zu können. (Gegen Ti 8.) — εἰς οἰκίαν Si B: ᒣ εἰς „τὴν“ οἰκ. — ἠθέλησεν Si Δ Orig. It pl. : ᒣ ἤθελεν B A. — 25 „ἀλλὰ εὐθὺς“ ἀκούσασα γυνή Si B L Δ 33 (It pl.): ᒣ ἀκούσασα „γὰρ“ γυν. — 26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Si B L Δ: ᒣ ἦν δὲ ἡ γυ. — Συροφοινίκισσα Si L Δ (Syrophoenissa It pl.) : ᒣ Συραφοινίκισσα B A. — 27 καὶ ἔλεγεν Si B It: ᒣ ὁ δὲ Ἰησ. εἶπεν. — ἐστίν vor καλόν Si B: ᒣ nachher. — τοῖς κυναρίοις vor βαλεῖν Si B: ᒣ nachher. — 28 καὶ τὰ κονάρια Si B: ᒣ „γάρ“ (Mt.). — ἐσθίουσι Si B (vgl. 8, 12), : ᒣ ἐσθίει, nach Mt. — 29 τὸ δαιμόνιον nach θυγατ. Si B: ᒣ vorher. — 30 εὗρεν „τὸ παιδίον“ βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον

II. Die Heilung des stammelnden Heiden in der Nähe 31—37.

31 *Und wieder hinweg ging er von dem Gebiete von Tyrus und kam durch Sidon, zu dem Meer von Galiläa, inmitten des Ge-*
32 *bietes der Dekapolis. Und man bringt ihm einen Stummen und Stammelnden; und man bittet ihn, dass er die Hand ihm auflege.*
33 *Und er nahm ihn beiseits vom Haufen allein zu sein, und er legte seine Finger in seine Ohren, und spie und berührte seine Zunge.*
34 *Und aufblickend zum Himmel seufzte er und spricht zu ihm: Ephata, das heisst „eröffne dich!"*

35 *Und es öffneten sich seine Gehöre:*
Und löste sich seiner Zuge Band,
Und er redete recht!

36 *Und er befahl ihnen, dass sie es Niemanden sprächen. Je mehr er es aber ihnen befahl, um so viel übermässiger verkündigten sie*
37 *es. Und über die Maassen erstaunten sie, sprechend:*

Alles hat er gut gemacht:
Auch die Tauben lässt er hören,
Und Sprachlose reden!

Sechste Betrachtung 8, 1—13.

Das sich wiederholende Heiden-Abendmahl macht jedes weitere Zeichen überflüssig.

I. Das sich erneuernde Wundermahl 1—9.

1 *In jenen Tagen als wieder ein grosser Haufen war und da sie nichts zu essen hatten, rief er die Jünger herbei und spricht*
2 *zu ihnen: mich jammert der Haufe; denn drei Tage schon war-*

ξεληλυθός Si B It pl.: ᄀ εὖρ. „τὸ δαιμ. ἐξελ." καὶ „τὴν θυγατέρα βεβλημένην" ἐπὶ ἐ,τῆς κλίνης".

*

VII, 31 Aus den Grenzen Τύρου ἦλθεν „διὰ Σίδωνος εἰς" τὴν θάλασσαν Si: B L Δ It. pl.: ᄀ Τύρου „καὶ Σίδωνος" ἦλθεν „πρὸς" τὴν θάλ. A L: Correctur (gegen Wilke p. 578). — 32 κωφὸν „καὶ" μογιλάλον Si B: ᄀ κω. μογιλ. — τὴν χεῖρα B ᄀ: τὰς χεῖρας Si Δ nach Mc. 5, 23. 6, 5. 8, 23. 25 Mt. 19, 13. — 35 ἠνοίγησαν .. „καὶ εὐθὺς" ἐλύθη . . Si L Δ It pl. (B om. εὐθύς): ᄀ „εὐθέως" vor ἠνοίχθησαν . . κ. ἐλύθη. — 36 λέγωσιν Si B: ᄀ εἴπωσιν. — ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, „αὐτοί" μᾶλλον B Si L Δ It pl.: ᄀ ὅσον δὲ „αὐτὸς" αὐτοῖς διεστ., μᾶλλον. — 37 καὶ „ἀλάλους" Si B L Δ 33: καὶ „τοὺς" ἀλάλους. —

* *

VIII, 1 πάλιν πολλοῦ Si B L Δ min. It: ᄀ παμπολλοῦ A Orient. (παμπλός fehlt in L X X u. N. T. völlig) — τοὺς μαθ. λέγει Si B: ᄀ + „ὁ Ἰησοῦς" und „αὐτοῦ" 2. ἤδη „ἡμέραι τρεῖς" προσμένουσί μοι Si L unc. pl.: ᄀ „ἡμέρας" τρεῖς Δ min: „ἡμέ-

ten sie mir zu, und haben nichts zu essen. Und wenn ich sie entlasse ungespeisst in ihr Haus, werden sie auf dem Weg vergehn; und einige von ihnen sind von weiter Ferne her gekommen. 3
Und es antworteten ihm seine Jünger: woher vermöchte Einer diese hier zu sättigen, mit Broden in der Einöde? 4 *Und er fragte sie: wie viele Brode habt ihr? Sie sagten: sieben.* 5 *Und er gebietet dem Haufen sich niederzulassen auf das Land. Und er nahm die sieben Brode, sprach das Dankgebet, brach und gab seinen Jüngern, damit sie vorsetzten. Und sie setzten der Menge vor.* 6
Und sie hatten wenige Fischlein; und er segnete und legte sie vor. 7
Und sie assen und wurden satt, und hoben auf als Überbleibsel der Brocken sieben Körbe (σπυρίδας). 8 *Es waren gegen 4000: und er entliess sie.* 9

II. Das vergebliche Fordern von Sinnenzeichen 10—13.

Und sofort stieg er in das Schiff mit seinen Jüngern und kam in die Gegenden von Dalmanutha. 10 *Und heraus kamen die Pharisäer und hoben an, mit ihm zu disputiren, indem sie von ihm ein Zeichen vom Himmel verlangten, ihn versuchend.* 11 *Und aufseufzend in seinem Geiste spricht er: Was verlangt dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich ich sage euch: durchaus soll diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden!* 12 *Und er liess sie stehen, stieg wieder ein und ging auf das Diesseitige.* 13

ραις τρισίν" B. It frei: iam triduum est, ex quo hic sunt (oder adhaerent mihi, oder sustinent me) d a b c: danach D: ἡμέραι τρεῖς εἰσιν, ἀπὸ πότε (!) ὧδέ εἰσιν. — 3. „καὶ" τινές. Si B It pl.: ᒣ τινὲς „γάρ". — 4. „ὅτι" πόθεν . . δυνήσεταί τις; B L Δ: ᒣ πόθεν (ὅτι vor der Frage 2, 16 S. 153): Si „καὶ εἶπαν πόθεν". — 5. ἠρώτα Si B L Δ: ᒣ ἐπηρώτα. — 6. παραγγέλλει Si B: ᒣ παρήγγειλε. — ἵνα παρατιθῶσιν Si B L Δ: ᒣ παραθῶσιν. — 7. αὐτὰ παρέθηκεν Si B Δ: ᒣ „εἶπε παραθεῖναι καὶ αὐτά": er hiess sie vorlegen. (Der Herr soll nicht selbst zudienen.) — 8. καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν B L Δ It: ᒣ ἔφαγον „δὲ" κ. ἐχ. — πάντες Si nach ἔφαγον, al. nach ἐχορτ. (nach Mc. 6, 42. Mt. 15, 37). — περισσεύματα („als" Ueberbleibsel) B L Δ A: „τὰ" περισσ. Si C. — 9. ἦσαν δὲ ὡς 4000 B L Δ: ᒣ ἦσ. δὲ „οἱ φαγόντες" (Si om ὡς nach Mc. 6, 42 u. Mt. h l.).

*

10 Δαλμανουθά Si L A pl. (B . . νουνθά) ᒣ: Μαγεδάν It (magidan, mageda, megaeda) nach Mt. Magedan: Μάγδαλα (min. go.), nach der andern Lesart bei Mt. — 12 ζητεῖ σημεῖον Si B It pl.: ᒣ „σημεῖον ἐπιζητεῖ" (Mt.). — 13 πάλιν ἐμβάς Si B C L Δ: ᒣ „ἐμβ." vor πάλιν und + „εἰς τὸ πλοῖον".

Siebente Betrachtung 14—26.

So gross auch der Blödsinn der ersten Jünger war, Jesus heilt auch die Blindheit.

I. Der andauernde Blödsinn der ersten Jünger 14—21.

14 *Und sie hatten vergessen Brode zu nehmen und ausser Einem* 15 *Brode hatten sie keines bei sich in dem Schiff. Und er gebot ihnen, sprechend: sehet zu, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer* 16 *und dem Sauerteig des Herodes! Und sie besprachen sich* 17 *unter einander, sprechend: „wir haben keine Brode!" Und als er es gemerkt, spricht er zu ihnen: was besprechet ihr euch, dass ihr keine Brode habt? Habet ihr noch kein Merken, auch kein* 18 *Verstehen? Verstockt ist das Herz, das ihr habt! Trotz Augen sehet ihr nicht, und trotz Ohren höret ihr nicht, und nicht gedenkt* 19 *ihr? — Als ich die fünf Brode brach für die* 5000*: da habt ihr wie viel* κοφίνους *voll Brocken aufgehoben? Sie sprachen zu ihm:* 20 *zwölf! Als auch die sieben für die* 4000*: wie vieler* σπυρίδων *Füllung an Brocken habt ihr aufgehoben? Und sie sprachen: sieben!* 21 *Und er sprach zu ihnen: noch nicht versteht ihr?*

II. Das allmählige Öffnen des blinden Auges 22—26.

22 *Und sie kommen nach Bethsaïda; und man bringt ihm einen* 23 *Blinden, und man bittet ihn, dass er ihn anrühre. Und er nimmt die Hand des Blinden, und bringt ihn ausser den Flecken. Und da er in seine Augen gespieen und seine Hände auf ihn gelegt* 24 *hatte, fragte er ihn: ob er etwas sehe? Und da er aufgeblickt hätte, sagte er: Ich erblicke die Menschen; nämlich wie Bäume sehe*

* *

16 πρὸς ἀλλήλους Si B It pl.: + λέγοντες. — ἔχομεν Si LCΔ ˥ ἔχουσι B It pl. — 17 πεπωρωμένην . . Si BCLΔ It pl.: ˥ „ἔτι" πεπωρ. A It pl. (Go). Das ἔτι wird aus (συνί) ετε sein. (Ti 8 gibt ἔτι im Text, verwirft es in der Anm.). — 19 „καὶ" πόσους κοφίνους Si CΔ Vg ms: ˥ „πόσους", das καί als Nachsatz-Partikel nicht mehr verstehend: BLA It pl. — κλασμάτων πλήρεις Si BCLΔ: ˥ om πλήρ. — 20 ὅτε „καὶ" Si Δ (C. c. Syr): ˥ ὅτε δέ A: ὅτε B. — καὶ λέγουσιν Si B: ˥ „οἱ δὲ εἶπον". — 21 οὔπω [liess vielmehr οὔπως] συνίετε; Si CLΔK: ˥ πῶς οὐ συνίετε BE ct: πῶς οὔπω συν. A pl. maj. It p (πῶς οὐ ist aus Mc.' οὔπως schon bei Mt. entstanden: οὔπως οὔπω Dittographie).

*

22 ἔρχονται BCLΔ It pl.: ˥ ἔρχεται Si A pl. — 23 ἐξήνεγκεν Si BCL 33: ˥ ἐξήγαγεν A (ἐξάγειν hiesse bei Mc.: herausgehn, nach προ-παρ-άγειν) — εἴ τι βλέπει Si ct ˥: εἰ τι βλέπεις BCΔ. — 24 „ὅτι" ὡς δένδρα „ὁρῶ" περι-

ich sie herumgehn. — Darauf wiederum legte er die Hände 25 *auf seine Augen, und er blickte hindurch, und kam zurecht und erblickte völlig deutlich Alles! Und er entliess ihn in sein Haus,* 26 *sprechend: gehe nicht in den Flecken!*

πατοῦντας Si BCA: ˥ om ὅτι und ὁρῶ. — 25 καὶ „διέβλεψεν“ Si BCLΔK (et vidit) dci D (et coepit videre): ˥ καὶ „ἐποίησεν αὐτὸν ἀναβλέψαι“ A pl. It p. (et aperuit et videbat), wegen des (erst) nachfolgenden καὶ ἐνέβλεπεν (statt διέβλεψεν). — ἀπεκατέστη Si BCL: ˥ ἀποκατεστάθη. — ἐνέβλεπεν BLΔ: ˥ ἐνέβλεψεν (Si ἔβλεψεν). — δηλαυγῶς von δῆλος und αὐγή offen leuchtend (Hesych. ἄγαν φανερῶς) Si CLΔ (33 δηλῶς): ˥ τηλαυγῶς (von τῆλεαὐγή weit hinleuchtend, Hesych. λαμπρῶς) B. A. — 26 ἔλθῃς! Si BL ck: ˥ + „μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ“ CΔ It pl., aber unter starkem Wechsel.

Dieser grösste Lehrtheil dient dem Höchsten der Aufgabe, die der Pauliner sich stellte. Denn ist auch das All-Erlösen, so das Eliasmässige und zugleich Paulinische im christlichen Wirken von Anfang an angedeutet und immer mehr betont worden: so kommt es darauf an, diesen Universalismus in sein volles Licht zu setzen. Dies geschieht nach zwei Seiten I. thetisch 6, 1—7, 23, II. antithetisch 7, 24—8, 26, in je drei Betrachtungen, denen als siebente eine parenthetische Reflexion über die Elias-Ähnlichkeit Jesu und des Täufers sich zugesellt (6, 14—29).

I. Thetisch betrachtet, zeigt sich das Allerlösen Christi nach seinem Princip, in seiner Weise, und seiner umfassenden Grösse 6, 1—7, 23. 1) Von der ungläubigen πατρίς verstossen geht Chr. über deren Grenze hinaus, indem er selbst κύκλῳ einherzieht zur Verkündigung, und die Jünger aussendet in die Fremde zum Sturz der Dämonen 6, 1—13. (Wird so der Name Christi besonders kund, so möchten manche Halbgläubige wähnen, er sei der Elias; aber dieser ist vielmehr in dem Vorläufer Jesu zu erkennen, da er unter einem neuen König Ahab von dem gottwidrigen Weib, der Jesabel-Herodias auf den Tod verfolgt wurde 6, 14—29.) — 2) Durch den Ausgang der Apostel ist endlich eine halbe Myriade zu Chr. geströmt; dieser grossen Menge gibt er den wunderbaren Segen seines Abendmahles drüben, mit den wenigen, den sieben geheiligten Stücken, durch die Alle satt werden und wovon doch genug übrig bleibt für alle zwölf Stämme; dieser Wunder-Segen für die jenseitige Menge hindert aber den Auferstandenen nicht daran, auch dem Mutterland ein Heiland zu sein, indem er triumphirend die Meeresschranke überschreitet 6, 30—52. — 3) Ja überall, wo er mit sei-

nem Schifflein landet, und wo immer er einhergeht, wird er für alle Art Elende, die seine Berührung suchen, der Heiland; weil das höchste Princip seiner Lehre, über die jüdischen Reinigungssatzungen hin auf die Herzens-Reinheit dringt 6, 53—7, 23. — So ist das äussere principium seines Universalismus, das Ärgerniss in der πατρίς zu Anfang, das innere Princip, die Reinheit des innern Menschen am Schluss betont, dabei die grosse, ja die ganze Menge der Heilverlangenden ausgesprochen, und die segensvolle Weise wie der triumphirende Weg seines Allerlösens gezeichnet, dies Alles noch in thetischer Weise.

II. Aber auch antithetisch zeigt sich sein Universalismus 7, 24—8, 26, indem er 1) nun auch ausdrücklich (mit Elia und Paulus) zu dem gebornen Heiden übergeht, zur Erweckung des Kindes der Heiden-Mutter von Sarepta von dämonischem Siechthum mit seinem auch in die Ferne dringenden Wort, wie zum heidnisch Stummen und Tauben in dem transgaliläischen Heiden-Städte-Gebiet, dem er mit eigner Berührung Ohr und Sprache verleiht zum Preis Gottes (7, 24—7, 37). — 2) Er bleibt auch länger auf dem jenseitigen Gebiet und erneuert alle Zeit das grosse Wunder, Unzählige drüben im Abendmahl zu sättigen, immer in derselben Weise, nur in immer neuen Zahlen; und bleibt dem gegenüber Israël so verstockt, doch immer noch ein sichtliches Zeichen zu verlangen, wie das abgöttische Geschlecht schon zu Elia's Zeit: so kann ihm jetzt durchaus kein solches werden (8, 1—13). — 3) Doch in dem alten Israël-Jüngerkreise Jesu selbst herrscht noch so grosser Blödsinn, dass Jesus erst noch sein grösstes Wunder thun muss, das jüdisch blinde Auge allmählig zu eröffnen, um endlich zu sehen (8, 14—26) — das sinnlich Verborgene, das Geheimniss des Geistes —, was das Resultat des ganzen Wirkens Jesu ist und nun im neuen Haupttheil auch zum Ausspruch kommt: Jesus der Christus (8, 27 ff.).

A. Die Gliederung ist vom Verfasser selbst vorgeschrieben, a) dass jedesmal zwei Perikopen zu einer Betrachtung zusammengehören. Was durch die Sache selbst handgreiflich ist, deutet Mc. auch äusserlich an. 1⁰ Wenn der von der πατρίς verstossene Chr. umzieht im Kreise lehrend (6, 6): so erfüllt sich dies durch die Aussendung der Jünger in die weitere Welt, um auszutreiben die Dämonen (7—13). In der Patris ἐθεράπευσεν ὀλίγους ἀρρώστους (6), ausser ihr durch die Jünger ἐθεράπ. ἀρρώστους πολλούς (13). — 2⁰ Die Erzählung vom Elias-Ende des Täufers ist freilich eine besondere Perikope, aber doch ausdrück- (17) nur ein Anhang oder eine Parenthese zu den Urtheilen der halbfrommen Welt über J. als eine Art Elias 14—16. — 3⁰ Am Schluss der Meerüberwindung (52) wird ausdrücklich auf das grössere, das Geisteswunder des Hei-

den-Abendmahles (30—47) zurückgeblickt, als unabtrennbares Zubehör. — 4° Die Verhandlung über die wahre Reinheit (7, 1—23) ist freilich eine neue Perikope, aber doch nur von den Kapitel-Abtheilern so roh abgetrennt von dem universalen Wirken vorher (6, 53 ff.), das Mc. selbst citirt (7, 14), indem er die hierdurch versammelte Menge herbeiruft. — 5° Die Heilung des Heiden in die Ferne durch das blosse Wort und die in der Nähe durch unmittelbare Behandlung, ist selbst geographisch eng zusammengeschlossen (7, 31) und von der folgenden Betrachtung auch zeitlich abgegrenzt (8, 1 f.). — 6° Das neue Wundermahl und die Zeichenforderung Israëls erfolgen drüben (8, 1—13) und gehören zusammen in dem Sinne: trotz des geistig so Grossen, verlangt die Sinnen-Patris immer noch Sinnen-Zeichen. — 7° Der beharrliche Blödsinn der Jünger und die Heilung der (jüdischen) Blindheit folgen beim Herüberkommen (14—26). Schon nach dem Zusammenhang dieser Gliederung ist darauf zu rechnen, dass das blöde Auge der Jünger eröffnet werden soll, um zu erkennen das Grösseste, was dann folgt: J. der Chr.! In dieser Gruppirung von sieben Betrachtungen über das universale Wirken Christi (R. J. S. 282 f.) liegt Kunst, aber keine grössere als in der Offenb. Joh. und deren Gliederung von sieben apokalyptischen Visionen, welche das bevorstehende Kommen des Messias Israëls zur Vernichtung der Heidenwelt nachdrücklich aussprechen wollten. Das εὐαγγ. 'I. Χρ. zeigt entgegengesetzt in sieben Betrachtungen, dass J. Chr. zur Erlösung aller Welt, auch der götzendienerischen gekommen ist. Der höchste und umfänglichste Lehrtheil des paulinischen Ev. ist eine Anti-Apokalypsis κατ' ἐξοχήν.

b) Wie aber die Apoc. Joh. ihre sieben allezeit in zwei Seiten zerlegt (4 und 3, oder 3 und 4), so hat auch Mc. unverkennbar seine sieben Betrachtungen vom Allerlösen in zwei Abtheilungen gebracht, vier erste (6, 1—7, 23) und drei letzte (7, 24—8, 26). Und da die zweite Betrachtung der ersten Seite nur eine Reflexion der Welt auf Jesu Wesen enthält und eine Episode dazu (6, 14—29), oder nur ein Ruhepunkt ist im Gange der Lehrerzählung von Jesu Wirken, worin er nicht selbst auftritt, eine Sach-Parenthese zur Darstellung von Jesu Wirken selbst, so ergibt sich nach Mc' eignem Willen diese merkwürdige Parallele:

Erste Reihe: 6, 1—7, 23.	Zweite Reihe: 7, 24—8, 26.
I. Christus von der πατρίς verstossen geht rings umher, und entsendet seine Jünger zur Dämonen-Vertreibung 1—13.	V. Chr. geht auf das Heidenland selbst über, und errettet auch den gebornen Heiden in der Ferne, wie in der Nähe 7, 24—37.
(II. Die Welt hält ihn für einen Elias, aber dies ist J. d. T. in seinem Ende. 14—29. Dies wird erzählt in der Unterbrechung durch der Jünger Ausgang.)	(Unterbrechung durch drei Tage 8, 1—3.)
III. Chr. speisst die 5000 drüben und überflügelt die Meeres-Schranke 30—51, die Jünger, aber bleiben blöde über das Grössere 52.	VI. Chr. speisst die 4000 drüben und über das Meer gefahren, verwirft er die Sinnen-Forderung 8, 1—13.

IV. Chr. hilft Allen überall, denn das Princip seiner Lehre ist die geistige Reinheit 6, 53—7, 23.

VII. Chr. findet auch in dem alten Jüngerkreis noch so grosse Verblendung, dass er das Auge erst noch eröffnen muss (8, 14—26).

In beiden Reihen geht es also 1) an erster Stelle (6, 6: 7, 24) hinweg aus der jüdischen πατρίς, zur Heidenerrettung, die dort (6, 7. 13) den Jüngern geboten, von ihnen auszuführen angehoben wird, aber noch thetisch, nur angedeutet, unter dem Bild der Dämonenaustreibung; hier (7, 25—36) wird dies von Chr. ausdrücklich vollbracht, am Hause der Heiden-Wittwe von Zarpat, und in der heidnischen Dekapolis. 2) An zweiter Stelle erfolgt jedesmal zuerst die wunderbare Speisung, dass Chr. drüben eine grosse Menge sättigt am Abend mit seinen wenigen, aber von ihm gesegneten Stücken des Brodes und Zugebrödes im Liebesmahl, dort (6, 30—44) 5000 mit fünf Broden und zwei Fischen mit zwölf κόφινοι Überbleibseln, hier (8, 1—9) 4000 mit sieben Broden und einigen Fischen, mit sieben σπυρίδες Überbleibseln, beidesmal am Meer, beidesmal unter nachfolgendem Beschreiten desselben, beidesmal unter schliesslichem Beharren des jüdischen Sinns im Verlangen von Sinnenzeichen (6, 52, 8, 10 f.). 3) Wie dort die Geistigkeit des Heiles in Christo durch das Princip der innern Reinheit angedeutet wird (7, 1—23), so hier durch das Eröffnen des sinnenbefangenen Auges (8, 14—22) zum Erkennen der grössesten Geistes-Thatsache selbst (8, 23—28 ff.). — So viel Parallelität ist doch kein Zufall, sondern Überlegung eines disponirenden Lehrdarstellers in erzählender Form. Er hat die Universalität oder das Elias- und Paulusmässige im Wirken Christi recht vernehmlich, so in zwei parallelen Abtheilungen aussprechen wollen, in thetischer Allgemeinheit (6, 1—7, 23) und im Gegensatz zu Israël (7, 24 ff.). Der directe Übergang zum Erlösen des Heiden (7, 24 f.) macht ja von selbst einleuchtend, gleich dem Ärgerniss in der πατρίς (6, 1) und dem endlichen Bekenntniss Petri (8, 28) einen Wendepunct. Er bildet den Wendepunct von jenem zu diesem! Und merkwürdig hebt Mc. gerade diesen Abschnitt selbst durch eine Adversation (δέ) hervor, und zwar unter allen sieben Abschnitten nur diesen.

II. Der äussern Seite nach stellt das Ganze ein Wanderleben vor. Von Kapharnaum, dem messianischen Sitze, geht es nach Nazareth, der Sinnenheimat (6, 1), dem folgt ein Umzug J. selbst und der Ausgang der Jünger in die Welt (6, 6. 13). Nachdem sich beide am alten Sitze zusammengefunden haben (6, 30), geht es aufs Jenseitige, zum grossen Heidenmahle (6, 38 f.), herüber unter Überwindung der Meeresschranke (6, 47), nun auf dem Diesseitigen (bei Bethsaida und Gennesar) und noch weiter, umher (6, 53 f.). Nun aber (δέ) in der zweiten Abtheilung zur Heidenmutter von Zarpat (7, 24) und auf dem alten Wege von da durch Sidon hin zu dem Heiden der Dekapolis (7, 31). Auf diesem Heidengebiet bleibt er längere Tage (8, 3), die Speisung der Menge erneuernd, und bis Dalmanutha vordringend (8, 9), wohin die Eiferer aus dem Israëllande mit ihrer Sinnen-Forderung kommen. Zurück nun auf den alten Boden, aber in die Stille von Bethsaïda, in der er das blöde Auge eröffnet,

wonach im Angesicht der Galiläischen Kaiserstadt, Καισαρεία Φιλίππου, das Erkenntniss laut wird: Jesus der König des Reichs (8, 22—28).

Gewiss hat Mc. alle diese Gegenden und Wege und Orte (wie Zarpat, Sidon, Dalmanütha, Bethsaïda, Cäsarea) aus eigener Anschauung ebensogut gekannt als Kapharnaum und Gerasa am See; und ganz möglich ist Jesus selbst dort überall einmal oder mehrere Male gewesen. Aber jedenfalls hat Mc. nur auf den Grund des Galiläischen Lebens J. das weltgeschichtliche Wanderleben Christi oder den Universalismus seines Wirkens vor Augen stellen wollen, das in dem grössesten Propheten sein Vorbild, in dem grössesten Apostel seine Ausführung gefunden hat. Es bleibt der ganze Wandertheil des Ev. ebenso antiapokalyptisch angelegt, als er ein Abbild des Elias- und des Paulus-Wirkens nach Jesu eigenem Leben ist, das die Erfüllung von jenem, die Begründung von diesem in sich trägt.

Lc. 9, 1—18 enthält zwar nur ein Fragment des ganzen Lehrganzen, weder den Anfang, das Ärgerniss, an dieser Stelle (vor 9, 1), noch den Fortgang von der Meerüberwindung an bis zum Bekenntniss Petri (von Mc. 6, 44—7, 27) dergestalt. Aber blos desshalb, weil der entschiedene Pauliner die Bedeutung dieses Wandertheils, wie schon seines Anfanges, vollkommen gewürdigt und ihn desshalb in jeder Beziehung verschärft gegeben hat, — das zum Hinausgang treibende Ärgerniss gleich im Anfang (Lc. 4, 16—30), den Fortgang in einem neuen zweiten Theile des Paulin. Ev., vom Wirken durch das Heidenland Samarien hin, an der neuen Stelle jedesmal in neuer Gestalt (Lc. 9, 53—18, 12, an der Stelle von Mc. 10, 1). Ganz verworfen hat er hier das Wandeln über das Meer (6, 45), und die Schilderung der Allgemeinheit als solche (6, 53 f.).

Mt. 13,53—16, 16 hat so sehr das Zusammengehören des Ganzen bei Mc. vom Ärgerniss der Patris bis zur Einsicht des Petrus verstanden, dass er es zusammenhält, wenn er auch das Ärgerniss eigentlich schon weit früher (nach Jaïri Haus, Mt. 9, 27 f.) bedurft hätte, wo er es mühsam ersetzt. Nur die Aussendung der Apostel hatte er wegen der Bergrede-Voranstellung unabwendbar schon so viel früher vorauszunehmen (10, 1 ff.): im Übrigen bleibt er bei Mc. Gang, so verrätherisch er auch im Einzelnen darin eingegriffen hat, aus dogmatischen, pragmatischen und prosaïschen Rücksichten.

Erste Abtheilung. Das universalistische Wirken im Allgemeinen. 6, 1—7, 23.

Erste Betrachtung. Das Ärgerniss in der Patris führt zum Ausgang in die weitere Welt 6, 1—13.

Erstes Lehrbild. Der Anstoss der Sinnen-Heimat 6, 1—6.

Elias vom abgöttischen Israël verworfen (1 Kön. 17. Mc. 6, 6), war genöthigt, über diese Grenze hinauszugehen und nach dem Heiden-

land, nach Zarpat in Sidonien zu wandern (Mc. 7, 24), und dorthin das Heil Gottes zu bringen, Speise mehrend, Leben erweckend. Dies ist im Leben Jesu wiedergekehrt; denn so angesehen er auch sonst geworden war (Mc. 1, 21—5, 43): gerade in der Sinnen-Heimat (ἐν τῇ πατρίδι) wie in seiner Familie (ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ τοῖς συγγενέσιν) erregte er nur Anstoss, wesshalb er genöthigt war, sie zu verlassen (6, 6) und der weitern Welt sein Heil zu verkündigen wie zu bringen, Speise vermehrend (6, 33 f.), zum Leben aufrichtend (7, 30). Auch Paulus hat ausserhalb der πατρὶς Ἰουδαία ausserordentliche Erfolge gehabt (δυνάμεις καὶ τέρατα 2 Cor. 12, 12), Dämonen austreibend, die Todten erweckend: aber in Jerusalem hat er nur Anstoss erregt, und war genöthigt, immer wieder der Heiden-Welt sich zuzuwenden. Darin liegt auch das Schicksal des Christenthums überhaupt; von der Mehrzahl der Landsleute und Fleisches-Angehörigen (τοῖς συγγενέσιν) verschmäht, zum Hinausgang über die Grenze der particularistischen πατρίς getrieben! Dies Verhängniss, so schmerzlich es für J. und seine Treuen sein musste, hat jedoch auch etwas sehr Förderndes gehabt. Hätte Israël von vornan das Christenthum Jesu freudig angenommen, so sich dessen bemächtigt, so wäre es wohl viel später erst zur Entfaltung seines universalistischen Grundes gekommen. Das Christenthum wäre eine innerjüdische, orientalische Secte geblieben. Der Anfang zum Weitergehn liegt wirklich in dem Ärgerniss der πατρίς, was der paulinische Lehrbildner trefflich einhält, indem er den universalistischen Theil damit anhebt. (Schon Paulus Rö. 11, 25 erkannte diesen Heilsplan.)

Parallel ist damit bei Mc. 1) die Kehrseite, vom Anklang Christi bei dem Gottzugewandten Theil Israëls in der geistigen, der Jünger-Heimat 1, 29—38 (S. 96); 2) die ausdrückliche Consequenz, der Übergang auf den Heidenboden von Zarpat, im Anfang der besondern Betrachtung 7, 24 (S. 342). 3) die spätere Zeichenforderung Israëls 8, 9 f.; 4) der Kampf in Jerusalem 11, 27 ff.

1 ἐκεῖθεν vom anfänglichen Wirkungskreise in der Jüngerheimat, die so Grosses durch ihn erfuhr, schliesslich die Todtenerweckung (5, 21—43).— πατρὶς αὐτοῦ ist sowol patria urbs, also nach Mc. 1, 9 Nazareth, als die patria überhaupt. Da der Erzähler Naz. nicht nennt, hat er die Sinnen-Heimat überhaupt im Sinne (S. 97), oder stellt in Naz. das Abbild von dieser concret vor Augen, wie noch Lc. 4, 16 f. Jo. 4, 44 klar erkannten.

2 ταῦτα: was wir von ihm hören. — τίς (welcher Art, oder Herkunft) ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα αὐτῷ: die wir aus seinem Munde vernehmen? Καὶ αἱ δυνάμεις ... γινόμεναι? Ergänze τίνες (εἰσίν)? Welcher Art oder Herkunft sind diese Grossthaten, die von ihm erzählt werden? — διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ, vom ersten bis zum letzten Wirken in Kaph. (1, 30. 5, 42). — Auch die Jerusalemiten wunderten sich über „ἡ χάρις δοθεῖσα“ τούτῳ (Gal. 2).

3 Der Anstoss richtet sich gegen den Anspruch des Gottes-Reichs-Verkündigers (1, 14), ein Prophet Gottes oder gar der König desselben zu sein. J. hatte ja in seinem Galiläischen Leben nichts jüdisch-messianisches an sich. Denn entweder sollte der Messias ein strahlender König mit siegreichem Schwert sein zum Niederwerfen der Heidenherrschaft, und hier war ein διδάσκαλος τέκτων, ein Schriftgelehrter im Arbeitergewande, — oder er sollte direct vom Himmel Gottes kommen, so zwar, dass die Heerschaaren des Himmels ihm folgen würden, und hier war ein Weibgeborner (υἱὸς γυναικός), der Bruder jüdischer Brüder und Schwestern? Wie könne der ein Mann von Gott, gar der Messias und Stellvertreter Gottes sein? Ihr befangener Sinn sieht nicht den Geist, und geistige Grösse oder Gottessohnschaft gab es für sie nicht. — ὁ τέκτων, der Bauhandwerker, faber: jeder Lehrer in Israël musste ein Handwerk lernen und treiben; wie P. ein σκηνοποιός, ein Weber war, so J. ein τέκτων: besondere Armuth ist damit nicht ausgesprochen, nur die weltliche Niedrigkeit. — υἱὸς Μαρίας, der Sohn der Nazarethischen Wittwe: der Weibgeborne, wie Paulus Gal. 4, 4 sagt γενόμενος ὑπὸ γυναικός. Mit Lebendigkeit nennt Mc. das damals allein lebende Haupt der Familie Jesu, eine beschränkte jüdische Frau für Mc.' Kunde (S. 255 f.). — Καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου: Jacobus und die Andern sind die Brüder gerade so eigentlich, wie das jüdische Weib die Mutter. Jacobus, vor dem Kreuz ungläubig (3, 22), ist von dem Auferstandenen mit ergriffen (1 Cor. 15, 6), seitdem und wohl nach des ältern Jacobus Tod (Apg. 12, 2) das Haupt der gesetzestreuen und dafür eifernden Gemeinde Jerusalems (S. 80). Auch die jüngern Brüder sind später Messianer geworden und neben den Aposteln angesehen (1 Cor. 9, 5).

4 προφήτης: ausser Elia ist wohl besonders an Jeremja gedacht, der sein ganzes Leben hindurch ἄτιμος war ἐν τῇ πατρίδι, auch an Jesaja, laut Jes. 6, 9 f. (S. 281), aber auch an den Jesu nachgefolgten Gottesmann. — καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν: erneuter Hinblick auf den Unglauben der eignen Familie (3, 21 S. 255 f.): aber auch P. hatte über den Unglauben der συγγενεῖς κατὰ σάρκα zu klagen (Rö. 9, 3). 5 οὐδεμίαν δύναμιν: keine Kraftthat im Sinne von Massen-Erweckung, wie doch 1, 34 f. (S. 97). Nur Einzelnen konnte er Heil bringen: ὀλίγους ἐθεράπευσεν gegenüber den πολλοῖς in der gläubigen Jüngerheimat. Zwar waren es (1 Cor. 15, 6) 500 Brüder, die durch J. Hand und Wort ihn als den Heiland gefunden hatten (S. 96), aber im Verhältniss zu dem ganzen Volk war das nur ein ὑπόλειμμα, wie schon Paulus (Rö. 9, 26—32, 10, 21) klagte, geschweige gegenüber dem πλήρωμα erretteter Heiden. — ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας: die Händeauflegung bedeutet das Segnen, indem die Kraft eines Höheren durch die Hand mitgetheilt werde (Ap. 6, 6. 8, 17 f.). — διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν: je mehr Chr. und Paulus ausser der πατρίς gewirkt hatten, um so mehr blieb man hier ein λαὸς ἀπειθῶν καὶ ἀντιλέγων (Röm. 10, 21). Gerade an dem zu wenig jüdischen particularistischen Weg, an dem universalistischen Zug schon in Jesu erstem Wirken, an der „blossen“ Geistigkeit, an der „weltlichen“ Unscheinbarkeit nahmen sie Anstoss.

6 περιῆγεν „κύκλῳ“, wie es bei Elia factisch war, von Paulus (Rö. 15, 19) specifisch heisst: „κύκλῳ“ erfüllte er das Ev. Parallel ist der erste Umzug 1, 39 (S. 102).

Lc. 4, 14—30.: 2, 1 ff.: Apg. 13—18. Der entschiedene Pauliner hatte durch die Jungfrauen-Geburt jedes Anrecht Israëls auf J. Chr. aufgehoben; das Davidische in Chr. könne dabei durch die Geburt Christi in der David-„Bethlehem“ zur Erfüllung vom Proph. Mich. 5, 5 nachgewiesen werden, wohin die Nazarethanischen Eltern Jesu durch besondere weltgeschichtliche Fügung in jener Zeit vorübergehend gebracht seien (2, 1 ff.). So ist eine neue, besondere πατρίς für J. Chr. erwachsen, und Nazareth behält fortan nur die Bedeutung, dass J. da „erzogen“ war (4, 16). Doch auch diese Vaterstadt konnte wunder- und zeichensüchtig sein, und die Zeichen bei sich zu sehen verlangen, von denen der Ruf ergangen sei (4, 22 ff.). Diese Verstocktheit der Landesgenossen möge J. veranlasst haben, fortan in dem fernen Kapharnaum seinen Wohnsitz aufzuschlagen, wie bei Mc. seit 1, 21. Daher setzt Lc. das Ärgerniss „in Nazareth wo J. erzogen war“ vor den Übergang nach Kaph., an neuer Stelle, erneut. Aber der entschiedene Pauliner sieht in dem Vorgang so sehr das Abbild des Anstosses, welchen die jüdische Sinnenheimat an dem paulinisch-universalen Wirken Christi überhaupt genommen hat, dass er das Stück in diesem Sinn zu einem Programm des paulinischen Ev. gestaltet (4, 16—29). Da Israël vor Allem bei sich die Wunder des Heils haben und sehen will (wie Lc. den Mc. 6, 2 in Verbindung mit der Parallele 8, 10 f. interpretirt) und die Weisheit des gebornen Israëliten ihnen nicht dazu genügt, in ihm die Erfüllung von Jes. 61, 1 zu sehen: so solle und könne solchem Volk überhaupt kein Zeichen des Heiles zu Theil werden, sondern es müsse hier lediglich nach Elia' und Elisa's Vorbild gehen: nur dem Heiden-Hauptmann, nur der Heiden-Wittwe werde geholfen (wie Lc. 7, 1—11. 12—17 alsbald auszuführen unternahm S. 260). Wegen dieser Verwerfung will die jüdische πατρίς Christum gänzlich „stürzen“ (im Bilde herabstürzen von ihrem Berg), aber Er (der Auferstandene) geht durch ihre Mörderhände unversehrt hinweg, zu neuer, höherer, freierer Wirksamkeit, im Bilde in der andern, der Jünger-Stadt (Mc. 1, 21: Lc. 4, 30 f.). — So hat der entschiedene Pauliner aus dem Anfang des universalistischen Lehrtheiles von Mc. (6, 1—6) einen Anfang des Evang. überhaupt gestaltet, ein neues eignes resumé de toute la vie de J. Chr.: 4, 14 ff. Denn Lc. konnte es nicht dabei belassen, das Ärgerniss ohne Weiteres nach der Versuchungsgeschichte zu bringen; es setzt ja voraus, dass J. schon länger vorher gewirkt hatte, und weit umher gepriessen sei. Dies setzt Lc. 4, 14—15 (unter Umbildung von Mc. 1, 14—15 S. 70 f.) wirklich voran. Aber so ist das ganze Wirken oder das Ev. in summario schon präoccupirt, was schon genügt, die δευτέρωσις des Pauliners zu zeigen, wie Mt. 4, 24—26 ähnlich ὅλον τὸ εὐαγγέλιον selbstverrätherisch präoccupirt hat (S. 262). Aber selbst diese Vorbereitung half nicht genug; die Leute der πατρίς können nur Zeichen auch bei sich sehen wollen, wenn sie gehört haben, ὅσα ἐν Καπερναοὺμ ἐποίησε (4, 23): wie Lc. selbst in Gedanken hineschreibt. Er setzt ja damit nur Alles das voraus, was bei Mc. 1, 21—5, 43 dem Ärgerniss in der πατρίς vorangeht! — Die Identität des Stückes mit Mt. 13, 53 f. Mc. 6, 1 f. erkannten schon Schleiermacher, Sieffert, Strauss, Baur; näher seine Abhängigkeit hierbei von Mc. und nur von Mc. zeigte meine Untersuchung über das Ev. Lucas und Markions Theol. Jahrb. 1850, und Ev. Mk. 1852, über-

zeugend auch für Holtzmann (Synopt. 214 f.). Und ist es nicht blosse „Caprice“ (Hltzm.), wenn Ewald und Mey. für das Stück eine selbstständige Quelle annehmen wollten, oder Unwissenheit, wenn heutige Leben-Jesu-Fabricanten immer noch das Übergehn Jesu nach Kapharn. nach Lc. 4, 16 f. zu motiviren sich unterfangen? — Diese Präoccupation ist für das ganze Ev. der verschärft paulinischen Tendenz ebenso charakteristisch als eingreifend; denn daran liegt zugleich die Verrückung der Jüngerwahl (Mc. 1, 16) oder die Entstehung des Fisch-Wunders (Lc. 5, 1 S. 81, wie schon Ev. Mk. zeigte), und wenn Wilke das Lukanische Ärgerniss für eine Interpolation halten konnte, so zeigt er nur, dass er das ganze Lc.-Ev. nicht näher erforscht hat, so trefflich seine Kritik des Mt.-Ev. bleibt.

Im Innern nahm Lc. Gelegenheit zu einer ersten Verkündigung des genaheten Gottesreiches und seiner „Erfüllung“ (Mc. 1, 14 f.) in dem Sinne, dass Jes. 61, 1 nun durch J. „als Gesalbten“ sich erfüllt zeige (v. 17 f.), ohne Zweifel viel zu früh das Grösseste aussprechend, wie Mt. in seiner Antritts-Rede. — Den Anstoss aber sprechen die Nazarethener 4, 23 für den Entdecker der Jungfrauen-Geburt nun nicht mehr so harmlos aus υἱὸς Μαρίας, ὁ τέκτων, ὁ ἀδελφός .. „der Weibgeborne, der arme Arbeiter, unus ex multis“: sondern der Gottessohn muss für den Unglauben als υἱὸς Ἰωσήφ erscheinen, wie ja der judaïstische Genealogus schon ausgesprochen hatte. Und für den gebornen Gottessohn ziemt sich sowenig ein Arbeiter-Gewand, als eine zahlreiche Bruder- und Schwesterschaft (S. 273. Hltzm. 215). — Auch in der Apg. c. 13—18 hat es Lc. zum Thema erhoben, dass Paulus überall zuerst bei den Juden angeknüpft habe, und erst von diesen verworfen, zu den Heiden übergegangen sei (wie schon nach Köstlin, Syn. Zeller's Apost.Geschichte die Parallele hierzu in Lc. 4, 16 ff. nachwies). Nur das Schicksal des universalistischen Christenthums überhaupt hat Lc. hiermit richtig gezeichnet.

Mt. 2, 1 ff.: 4, 13: 9, 27—35: 13, 53—58. Der universalistische Judenchrist hat 1) die Gottessohnschaft Christi aus der Jungfrau (laut Jes. 7, 14 f.) ebenso freudig von Lc. recipirt, als die gleichzeitige Bestimmung Bethlehem's dazu, als Stadt Davids die eigentliche πατρίς Jesu Christi zu werden (laut Micha 5, 5), wie er nun auch ausdrücklich citirt. Aber der Spätere ging den Schritt weiter, in der Stadt Davids die Davidische Familie von vornan wohnend zu denken, so dass nur eine besondere Verfolgung des Davididen (durch den Tyrannen-König Israëls zu jener Zeit) den Übergang in das ferne, versteckte Nazareth herbeigeführt habe (Mt. 2, 1—23) [1]). Somit erfährt Christus schon als Kind ein Ärgerniss in der πατρίς, eine Vertreibung aus der (neuentdeckten) messianischen Vaterstadt. — 2) Kommt es nun zu dem öffentlichen Wirken des (seit Lc.) in Bethlehem gebornen, in Nazareth erzogenen Gottes- und David-Sohnes (Mt. 4, 12 ff.): so tritt in den beiden Vorgängern (Mc. 1, 14 ff. Lc. 4, 14 ff.) ein Widerspruch hervor, den der Harmonist auszugleichen sucht. Zwar behalte die ältere Quelle Mc. auch hier das höhere Recht, aber Lc. habe schon richtig gesehn (4, 16—29), dass der Übergang nach Kaphar-

1) Auch daran greife, dass unser Ev. nach Mt. der Lukanischen Neuerung nachfolgt.

naum nur eingetreten sei „nachdem er das Nazareth verlassen habe“ (Mt. 4, 13), das für sein Wirken nicht geeignet gewesen sei: durch eine Art Ärgerniss in Nazareth sei diese Übersiedelung herbeigeführt. Ein zweites Ärgerniss also, das Lukanische in Summa (S. 346), aber auch nur in Summa, da das alte Ärgerniss in der πατρίς erst an der alten Stelle (Mc. 6, 1) mehr in Mitten des Ev., nach Vorausgang von vielem Wunderthun in extenso erfolgen konnte. — 3) Kommt es nun zu dieser alten Stelle, nach dem Hause Jaïri (Mt. 9, 27), wodurch der Ruf Christi besonders gross geworden war: so hat Mt., aller Wahrscheinlichkeit nach, beim ersten Entwurf seiner Evv.-Harmonie wirklich hier das alte Ärgerniss gehabt, aber hinterher gesehn, dass dieses doch erst so viel später erfolgen könne, und unabtrennbar sei von dem Evangelien-Theil, der von Mc. 6, 1 bis zum Bekenntniss Petri sich erstreckt. Er hat daher dort, nach Jaïri Haus (Mt. 9, 27. 35), nur den Anfang und Schluss des Stückes belassen. „Er zieht nach dem erschallten grossen Rufe von Kapharn. hinweg“, wie Mc. 6, 1 forderte, und am Ende „zieht er von da umher in ihren (Städten und) Flecken, verkündigend (das Ev.)“ ganz nach Mc. 6, 6. In mitten aber hat er einen remplaçant merkwürdigster Art: J. heilte da ὀλίγους ἀρρώστους wie Mc. v. 5, die zu ihm als „Sohn Davids“ Glauben hatten (zwei Blinde und einen Stummen), erregte aber doch nur Ärgerniss, indem man ihn verdächtigte, das beruhe auf Teufelsbündelei! Diesen Ersatz erreicht der Combinator durch Herübernahme der ihm bei Mc. 10, 46 (Mt. 20, 29) resultirten zwei Blinden, die ihr Israëlthum durch den Ruf υἱὲ Δαβίδ bezeigen, und der ihm bei Mc. 3, 19—21 nach Lc.' Vorgang (11, 14) resultirten Einleitung zur Beelzebul-Beschuldigung Mt. 12, 22 (vgl. S. 269). Schon das Schreiende dieser Duplicationen verräth das ganz Secundäre dieses Zwischenstückes, das nur eine Art Ärgerniss in der πατρίς sein soll, geeignet ihn zum περιάγειν κύκλῳ (Mc. 6, 6) zu veranlassen. — 4) Endlich Mt. 13, 53—58 folgt das alte Mc.-Stück selbst: scheinbar an ganz fremder Stelle: nach dem Parabel-Capitel; aber in Wahrheit an der alten. Denn sein zweites Parabel-Capitel (Mt. 13, 34—52) steht ja nur an der Stelle des Mt. 8, 18 — 9, 26 präoccupirten vierten Theils, von der Wundergewalt (S. 299 f.). Mt. blickt selbst darauf hin mit der Formel ὅτε ἐτέλεσεν τ. π. τ., womit er gern seine Redesammlungen beschliesst (7, 28. 11, 1. 19, 1. 26, 1). — Der Harmonist gibt das bis zu diesem Ersatz verschobene Stück so wörtlich als möglich. Aber was heisst bei ihm: er kam εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ? Nach Mt. 2, 1 f. wäre das Βηθλεέμ! Oder soll doch Ναζαρέθ verstanden werden, warum sagt es Mt. nicht, wie Lc. that, mit dem Zusatz „wo er erzogen ward“? Weil das Stück zu offen eine eigentliche πατρίς erheischt. So hat Mt. es beim allgemeinen Ausdruck der Hauptquelle belassen und die Sache selbst vor lauter Harmonistik (wie 9, 9 f.) in der Schwebe gelassen! (Si suchte wirklich Bethlehem als die eig. πατρίς hier auszuschliessen, und sagte: er kam εἰς τὴν ἀντιπατρίδα). — Weil aber Mt. die Folge des Stückes, das περιάγειν τὰς κώμας κηρύσσων schon an der ersten Stelle nach dem Wunderabschnitt hatte (Mt. 9, 35), desshalb hatte er den Weggang zu gleichem Zweck hier zu beseitigen. — So ist dem Combinator von Mc. und Lc. eine Vierheit von Ärgernissen in den πατρίσιν verschiedener Art resultirt.

Innerhalb des Haupt-Abschnittes spricht sich für den Aneigner der „Jungfrau“ der Unglaube nicht mehr so naïv aus als bei Mc., der die Maria in demselben Sinne wie die Nazarethaner für die Mutter erklären, die Brüder nennen konnte, aber auch nicht so umstürzend, als Lc. Freilich stehe das Handwerkthum dem gebornen Gottessohn allzu schlecht an, und freilich werde die Verblendung der πατρίς den Ἰωσήφ für den Vater angesehn haben, wie Lc. fand. Daher vereinigt Mt. Beides, den Mc. und Lc. zu der neuen Form: ist er nicht ὁ τέκτονος υἱός! Deutlich verräth der Verf. damit seine Gottessohn-Anschauung (Hltzm.), sein Hinausgehn über die naïvere des Mc. (vgl. S. 274 f.).

Mk. machte aus dem überjüdischen Gottessohn vollen Ernst, indem er ihm auch die israëlitische Mutter und jede demiurgische πατρίς nahm. Da aber sein Lc. das Ärgerniss darin betont vorangestellt hatte, so musste er dasselbe nach dem grossen Auftreten in Kapharnaum folgen lassen (Tert. adv. Mk. 4, 5). Somit empfing dies Ev. den Schein eines Vorzugs vor Lc., bis gerade daran um so bestimmter seine Secundarität aufgezeigt wurde (Über Ev. Luc. und Mk. Theol. J. 1850). Mk. hatte nämlich das Stück ganz entleert; Nazareth ein beliebiger Ort im Judenland, das so zeichensüchtig war (wie Lc. 4, 22), dass ihm die Verwerfung mit dem Beispiel des eignen Propheten Elia angedroht wurde (25—26. Denn v. 27 zog Mk. zu Lc. 17, 14 f. S. 119). Besonders anziehend ward für ihn der Schluss, „evasit per manus eorum“ womit Chr. (von Anfang an der Himmlische, Auferstandene) seine Natur zeige (S. 106 f.).

Petr.-Ev. (bei Just. M. Dial. 88) behielt den Israëliten als Träger des höhern Christus, so auch den τέκτων Ἰησοῦς, in der Ausführung, dass seine τεκτονικὰ ἔργα besonders ἄροτρα καὶ ζύγα beschlagen hätten, wohl in dem Sinn, den Just. darin fand: Symbole der Arbeitsamkeit und Gerechtigkeit. Nur so behielt Just. den ganzen Zug erträglich für den Jungfrauensohn (des Lc. Mt.), der ihm, nach und gegen die Gnosis, der Träger des Logos-Geistes (des Plato) ward. — Log.-Ev. hielt für den Träger des ewigen Logos keinerlei Jungfrauengeburt nöthig, die „Handwerkerschaft“ anstössig, und Lc.' Auffassung des Ärgernisses in der πατρίς so gründlich zutreffend, dass er nicht anstand, dieselbe noch mehr hervorzuheben. Das ganze Judenthum sei so sinnenbefangen: und Ἰουδαία werde mit seiner μητρόπολις die eigentliche, die allein nennenswerthe πατρίς! D. h. die Finsterniss ist die Geburtsstätte, woraus das Licht hervorgeht (Rel. J. S. 438). In diesem Sinne ist das ganze Evangelium umgebildet. Es heisst hier nun also: weil der Prophet nichts gilt ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ (= Ἰουδαίᾳ), gehe Jesus εἰς Γαλιλαίαν, als in das weniger jüdische, oder jüdisch befangene Land (Jo. 4, 44 f.). Dabei konnte er Nazareth als die Geburtsstadt (1, 46) ganz gut bewahren, und that dies im Gegensatz zu Lc., der dem Judenthum zu Gefallen die jüdisch glänzende Davidsstadt eingeführt hatte. Gerade weil Nazareth für den Judensinn keinerlei Bedeutung hat, Nichts gilt, oder weil ein Juden-Messias daraus nicht hervorgehen könne (1,47): ist dem Logosmanne der Name werth geblieben. — Die kath. Kirche führte die Wege des Philosophus Martyr aus: die Jungfrauengeburt mit dem Logos-Christus, so auch das Davidische Bethlehem mit dem alten Nazareth zu verbinden, vorzugsweise nach dem lehrreichsten der ältern Evv., nach Mt.

So ist hier der τέκτων dauernd auf den Pflege-Vater übertragen. Höchstens für die Kinderjahre wurde das „Zimmern" spielend als Kinderspiel beibehalten (Evv. infantiae). Sonst hat der Katholik den τέκτων so unanständig für den Gottessohn erachtet, dass Orig. adv. Cels. 1, 659 gegen diesen Neuplatoniker es geradezu ableugnete, irgend ein kanonisches Ev. habe Jesum selbst so bezeichnet: „Celsus sehe nicht, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων Jesus selbst als ὁ τέκτων angegeben sei." Natürlich verräth Orig. damit nur das katholischerseits Herkömmliche, vor Allem oder allein den Mt. genug im Kopf zu haben (wie bei Tertull. und „Orig." adv. Marcionem im Ev. Mk. S. 6 f. nachgewiesen). Auch die Itala, die Mc. 3, 19—21 so anstössig fand, hat hier gleicherweise eingegriffen, und des Mt. „filius fabri" eingeführt.

So ursprünglich und unverwerflich ist der von Mc. bewahrte Zug der Überlieferung, das Zeitalter markirend, das noch von keinem Jungfrauensohn wusste. Mc. 6, 4 f. gibt einen trefflichen Christtags-Text.

Zweites Lehrbild. Die Aussendung der Jünger in die Welt der Dämonen: 7—13.

Die Verstocktheit der πατρίς nöthigt J., wie Elia vorher, P. nachher, zum Hinausgehn über deren Grenze. Und das heisst mit andern Worten: J. entsendet die Jünger, auszugehn in die Welt der Dämonen, oder die Götzengeister auszutreiben. Der von der πατρίς verstossene Christus ruft die 12 herbei, solche Apostel zu werden, wie es Paulus geworden ist, nach jeder Seite hin. 1) Paulus ging nie ohne einen Begleiter: zuerst mit Barnabas, dann mit Silas, dann mit Timotheus, allezeit εἰς δύο (Apg. 11—20). Chr. entsendete also die Apostel zu zweien (δύο δύο). — 2) Paulus ging allezeit mit frohem Muthe in die, dem Juden schauerliche Fremden-Welt, ohne besondere Beschwerde und Last, dessen gewiss, dass er von den Erlöseten seine Nothdurft erhalten werde (1 Cor. 9, 7 f. 10, 27), oder wenn es fehle, durch seiner Hände Arbeit (Apg. 18, 3). — 3) Wo P. einging, hatte er die Maxime, da festen Fuss zu fassen, wo er Glauben fand (wie von Philippi besonders erzählt ist Apg. 16, 14. 40), und nicht umher zu vagiren. 4) Wo er aber einfach verworfen ward, da schüttelte er den Staub von seinen Füssen oder auch Kleidern und Händen, zum Zeichen, dass er ganz entschieden breche (Apg. 13, 51. 18, 6). Paulus also wird von dem Pauliner dem alten Jüngerthum als Muster vorgehalten. Die 12 werden entsendet und instruirt als 12 Paulus gleiche Jünger. — Dieser Ausgang des Apostels aber und der Apostel in die Fremde der Heidenwelt erinnerte an den Ausgang des alten Israël in die Fremde (Ex. 12, 11). Da sollten sie stehen „die Lenden umgürtet (αἱ ὀσφύες περιζωσμέναι), mit

ὑποδήματα unter ihren Füssen, und mit den Wanderstäben (βακτηρίαι) in ihren Händen". Und auf weiteres Geheiss nahm (v. 34) das Volk auf sich den Brod-Taig (τὸ σταῖς αὐτῶν) in Bündeln auf ihre Schultern. Und dazu nahmen sie von den Ägyptern σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ, καὶ ἱματισμόν. So beschwert mit allem Möglichen ging Israël aus in die Fremde. Der Jünger Jesu soll die Fremde nicht als Fremde ansehn, sondern auch in die Heidenwelt eingehn, als eine Heimat. Er kann und soll als der Heidenbote, der die δαιμόνια stürzen soll, so ausgehn, wie es Paulus gethan hat, im Gegensatz zum ältesten Ausgang Israëls.

7. „Er begann sie auszusenden": denn die Erfüllung davon folge erst seit der Auferstehung Mc. 16, 14 f. — δύο δύο = εἰς δύο, Hebraïsmus zum Ausdruck des „je" Htzm. p. 288. — 8. Denke: einen Stab dürft ihr haben (ῥάβδον), auch einen Gürtel (ζώνη), auch Fussbekleidung (σανδάλια), auch das nöthige Kleid (χιτών). Aber nicht dürft ihr haben μὴ πήραν, μὴ ἄρτον keinen Reisesack, noch Brod: sc. keine solche Lasten von Brodtaig oder Brod, wie die Israëliten. Wohl dürft ihr haben eine ζώνη, einen Gürtel gleich jedem Pilger (zum Aufheben des Kleides beim Gehn), aber keine Last in dem Gürtel: μὴ χαλκόν: keinen Pfennig: denn das Nöthige wird man euch schon geben (1 Cor. 9, 7 ff.), oder ihr erwerbt es euch allerorten leicht. — ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια sc. εἶναι: so (zur Reise angethan) dürft ihr sein. καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο ἱμάτια: und nicht sollt ihr sein angethan mit zwei Kleidern. Ihr habt genug an euerm Wander-Kleid: das zweite, das Festkleid, wird euch überall werden, wo ihr Boden gewonnen habt. Die Israëliten nahmen Festkleider (von den Ägyptiern) mit: ihr werdet sie überall finden. — Die Structur des acc. c. inf. deutet an die Erlaubniss (nom. cum inf. oder part. wäre Befehl, wie I Petr. durchhin). Und danach geht Mc., auch gut griechisch (Mey.), zur directen Rede über: ihr sollt nicht. Beim Verkennen hiervon wollte man früher (Wilke, Hitzig, Ew., Holtzm.) corrigiren oder eliminiren: ohne Grund und gegen den Sinn. Denn es soll doch wohl nicht befohlen werden, dass sie Sandalen anlegen sollten (wie die Waldenser irrig deuteten). Weiterhin vgl. zu v. 10: Apg. 16, 15 f. zu v. 11: Apg. 13, 51. 18, 6. 22, 23.

12—13. Ausgegangen trieben sie viele Götzengeister aus, wie Chr. selbst 1, 39 (S. 102), und wie es Paulus gethan hat (auch für Mc. 9, 38 ff.). — Die „Salbung mit Öl" ist = sie machten sie zu Gesalbten, zu Christen. Wie J. der Χριστός ist, so ist jeder Christ „ein Gesalbter". Parallel ist vorher (Mc. 6, 5) „er legte ihnen die Hände auf": er gab ihnen den christlichen Segen. Das Chrisma oder ἔλαιον als Symbol der Christianisirung tritt auch Jac. 5, 14 hervor, und wurde in der Kath. Kirche, selbst zur Ungebühr propagirt. — Das „πολλοὺς" ἐθεράπευσαν in der Heiden-Fremde ist die Antithese zum „ὀλίγους ἐθεράπευσεν" in der πατρίς (S. 96 f.).

Lc. 9, 1—6: 10, 1—12 hat klar erkannt, dass die Aussendung der 12 eine typische sein soll für das nachgefolgte Apostelthum Pauli, das Chr. hiermit factisch eingesetzt habe. Aber dies verdiente besondere Betonung,

soweit im evang. Rahmen möglich. 1) 9, 1—6 Wohl mag die Aussendung der 12 als solche stehen bleiben, als eine Mahnung an die 12, soweit dem grossen Apostel nachzugehn, so die Heiden-Fremde als Heimat anzusehn, so wenig israëlitisch sich zu zeigen. Aber 2) 10, 1—12 ist mit dem neuen Lehrtheil, der Jesum auf dem Weg durch das Heidenland Samarien zeigt, alsbald ein eignes Sendbotenthum für die Heiden einzusetzen (nach 8, 13. 4, 10 S. 245), im Anschluss an den Typus der 70 (72) Gehülfen des Mose (4 Mos. 11, 16 f.), wie der ebenso gezählten 70 (72) Nationen. Schon Clem. Hom. 18, 4 und Clem. Al. Strom. p. 338 zählen 70 (Heiden-) Sprachen, wie Clem. Recogn. 1, 40 den Typus der 72 in Mose (Num. 11) zeigte. — Für diese Heidenboten wird die Instruction des M. erneut, erweitert und noch paulinischer gestaltet; so hat er das charakteristische δύο δύο erst hier gegeben; so die Paulus-Stellen 1 Cor. 9, 7—14 und 1 Cor. 10, 27, die wohl schon Mc. im Sinn hatte, fast wörtlich Jesu zugeschrieben (10, 7. 8). Auch Sprache und Farben sind ganz Lucanisch: δεήθητε (2), λύκων (Apg. 20, 29), πλατεῖαι (13, 26). Die Verdoppelung der Instruction ist wie die Verdoppelung des Aussätzigen (Lc. 17, 11 f. S. 115), das Erste gilt Israël, das Zweite dem Heidenthum. — In beiden Instructionen aber hat Lc. einen unglücklichen Zug dazu, den Aposteln eine Ascese als besondere Auszeichnung vorzuschreiben μήτε ῥάβδον 9, 3. μήτε ὑποδήματα 10, 4. Er ist damit auf dem Wege zu den späteren Heiligen-Abbildungen.

Mt. 9, 35 — 10, 42 hat Mc. 6, 6—12 wiedergegeben, aber reich erweitert, theils nach Lc' zweiter Instruction (10, 1 ff.), theils nach sonstigen Reden des Mc. und Lc. So folgt Mt. 9, 35 dem Mc. 6, 6. 13 (ähnlich Mt. 4, 24 f.); v. 36 nach Mc. 6, 34; v. 37 f. nach Lc. 10, 2; 10, 1 nach Mc. 6, 7, v. 2—4 nach Mc. 3, 15—19. Die Instruction der Jünger ist hier zu einer Sammlung aller möglichen Warnungen und Ankündigungen ausgeschlagen, deren Secundarität sich schon an den Deuterosen zeigt (Mc. 13, 9—13 sowol Mt. 10, 17—22 als Mt. 24, 9—19). — Die Stellung für diesen Auszug Jesu (9, 35—38) und die Jüngeraussendung (10, 1 ff.) nach 9, 34 (der Beelzebul-Beschuldigung) scheint zwar absolut fremd; aber 9, 27—34 war für Mt. der Remplaçant für das Ärgerniss in der Patris geworden (S. 348): so ist er wesentlich bei dem Hauptleitfaden geblieben, welcher der Todtenerweckung (Mc. 5, 43: Mt. 9, 29) die Apostelentsendung so bald nachfolgen liess (Mc. 6, 7. Mt. 9, 35). Um so nöthiger aber war es, die Aussendung schon jetzt zu bringen (nicht nach dem eigentlichen Ärgerniss 13, 53—58), als es höchste Zeit geworden war, die schon für seine Bergrede vorausgesetzten 12 endlich einmal zu erwähnen. Leider ist durch diese Veränderung in der ursprünglichen Folge die Aussendung zwar ausgesprochen (10, 5: ἀπέστειλεν), aber nicht zur Ausführung gekommen. Die Jünger werden entsendet, sind aber nicht ausgegangen.

Mk. (no 24 S. 157. no 35 S. 159) hat beide Instructionen des Lc. in dem Sinne besonders anziehend gefunden, dass Christus hier eine ausdrückliche „Antithese“ gegen den A. T.lichen Gott gebe, indem er eine „profectio offarcinata“ verbietet, die dieser Israël anbefahl. In der Aussendung der 70 aber sah Mk. (laut Tert. c. 24 Epiph. Sch. 22. Dial. 811) die Einsetzung des wahren Apostelthums.

Log.-Ev. hat die ganze Aussendung als einen verkehrten Typus taxirt und gestrichen. Die Israël-Jünger seien niemals im Stande gewesen, Sendboten des Weltheilandes zu werden; was soll es, ihnen (mit Mc. und Lc.) einen Beruf anzuweisen, den erst Paulus erhalten und erfüllt hat? Ἄλλοι κεκοπίακασι, ruft der Logos-Christus aus, im Hinblick auf die grosse Erndte auf dem Heidengebiet, welche erst Paulus und seine Genossen herbeiführten: Jo. 4, 35—38. Es liegt darin die ganz richtige Kritik.

Zweite, parenthetische Betrachtung. Die Eliasähnlichkeit Jesu und das Ende Johannes des Täufers: 6, 14—29.

Obwol Jesus durch ganz Palästina hin Anhänger hatte (3, 7 f.), so fiel doch die neue Religionsbewegung und Jesu Wirken der Welt erst in's Auge, seit die Jünger mit dem Glauben an den Gekreuzigten Auferstandenen als den Christus auftreten und als Apostel dieses Glaubens ausgingen (14). Mochte auch die πατρίς übermeist nur geärgert sein über diesen Anspruch (2—5), so konnte ein anderer, Gott mehr zugewandter Theil des jüdischen Volkes die Göttlichkeit seiner Sendung nicht ganz verkennen. Man ahnte in ihm etwas Höheres, fand in ihm eine Erscheinung aus der übersinnlichen Welt, in mannichfacher Weise. Der König Galiläa's, Herodes habe von dem Gedenken des von ihm enthaupteten Gottesmannes Joh. des Täufers nicht lassen können. Die laut erschallende Kunde von dem wunderbaren Nachfolger habe daher die Vermuthung veranlasst: in ihm möge wohl Johannes der Täufer auferstanden sein, und in dieser geheimnissvollen Weise fortwirken (ὅτι Ἰω. ὁ βαπτίζων ἐγήγερται 14. 16). Andere sähen in dem Gottesmann, den die Jünger verkündigten, einen neuen Propheten, aber doch einen echten Propheten Gottes (ὅτι προφήτης, ὡς εἷς τῶν προφητῶν); und noch Andere hätten sich zu der noch höhern Ahnung erhoben, der Gottesmann, den die Jünger als auferstanden und als den Christus des Gottesreiches erklärten, in dessen Namen sie so Grosses wirkten, sei die Erscheinung des höchsten Propheten, des Elia, der ja bei Gott unsterblich fortleben und erscheinen sollte, um die Parusie Gottes in seinem Volke einzuleiten (2 Kön. 2, 1 ff. Mal. cp. 1—4: ὅτι Ἠλείας ἐστίν 15). In allen drei Vermuthungen der frömmern jüdischen Welt liegt eine Wahrheit. In J. Chr. dem Auferstandenen liegt wirklich eine Auferstehung des Täufers, sein Bussruf und sein Busstaufen ist durch Christus zu neuem höhern Leben erweckt. Jesus ist ja auch so wahrhaftig von Gott gesandt, wie je ein A. T.licher Prophet. In seinem ganzen, namentlich auch universalistischen Wirken liegt eine Elias-Ähnlichkeit. Aber so wohlthätig dieser halbe Glaube gegen den vollen

Unglauben der πολλοί der πατρίς (6, 1—6) absticht, und auf dem Wege ist zu dem vollen Glauben, der 8, 26 ff. zum Ausspruch kommt: so ist das Alles doch nur halb wahr. Auch könnte der Gedanke, Jesus sei der Elias, selbst Gefahr bringen, als sei die ganze christliche Bewegung nur Vorbote eines ganz andern, rein jüdischen Messias. J. ist bei allem Eliasmässigen auch über diesen höchsten Propheten des A. T. hoch erhaben, und nur in dem Un- und Überjüdischen, dass er von der πατρίς verworfen zu der Heidenwelt übergehn musste, dem Elia näher verwandt. Vielmehr ist in Joh. dem Täufer, dem Busspredigenden Vorläufer Christi, zwar auch nicht der Elias selbst, aber eine Art Elias zu erkennen, um so mehr, als er von dem Ahab-Herodes und dessen gottwidriger Herodias, einer zweiten Jesabel, in den Tod gebracht sei (17—29), während merkwürdiger Weise J. von dieser Seite ohne alle Anfechtung geblieben, und nur der Hierarchie Jerusalems verfallen ist. — Diese Reflexion über Jesus (14—16), wie die angeschlossene Episode über Elia-Johannes' Ende (17—29) bildet einen Ruhepunkt in der Erzählung über Jesu Wirken, während die Jünger ausgegangen sind, wie es denn auch erst seit ihrem Ausgang in die Welt zum allgemeinem Kundwerden des Wunderbaren in Jesu weltgeschichtlichem Wirken gekommen ist (14).

So wichtig dieser Wink über die Natur alles vorher Erzählten ist, so unhaltbar der ganze Inhalt der grossen Parenthese (14—29), den eine unhistorische Anschauung vom Galiläischen Herodes beherrscht, die auf der christlichen Vorstellung des Vorläufers Christi als eines Elias, wie auf einem ebenso kleinen, als tief eingreifenden chronologischen Versehn beruht. Das geschichtliche Verhalten ist laut Josephus dies (Antiqu. 18, 4, 6; 5, 1—4; 6, 1—11; 7, 1—2):

Der alte König Herodes hatte von seiner 2. und eigentlich königlichen Gemahlin Mariamne, aus dem Asmonäischen Königsgeschlecht, zwei Söhne, Aristobul und Alexander. Der Erste war zur Nachfolge bestimmt, und aus seiner fürstlichen Ehe gingen hervor Herodias und Agrippa, der nachmalige König. Doch beide Söhne nebst der Mutter wurden dem Herodes verdächtig, nach seinem Thron zu streben, und von ihm hingerichtet; die verwaisten Kinder wurden in Rom unter der Obhut der Kaiserin erzogen. Auch Antipatros, der Sohn der 1. Gemahlin, wurde hingerichtet. Von seinen andern 8 Frauen aber hatte der König folgende Söhne. Eine Samariterin Malthace gebar ihm den Archelaus, den nachmaligen Ethnarchen von Judäa und Samaria, und einen Herodes, Antipa(tro)s beigenannt, den nachmaligen Tetrarchen von Galiläa und Peräa. Eine Jerusalemitin Alexandra gebar dem König den Philippus, nachmaligen Tetrarchen von Ituräa und Trachonitis, und einen Herodes, der so

früh verstorben scheint, dass Josephus gar nichts weiter von ihm zu melden weiss. Endlich hatte der König noch eine zweite Mariamne zur Frau, die schöne Tochter eines Priesters aus Alexandrien, Simon (Boëthos' Sohn), den er zur Hohenpriesterwürde erhob, um die Frau ebenbürtig zu machen. Sie hatte Einen Sohn, Herodes, von dem Josephus ausdrücklich sagt, er sei ὁμώνυμος τῷ πατρί, ohne Zunamen gewesen. Er war ursprünglich zur Nachfolge als König (nach Antipatros' Tod) bestimmt; aber auch seine Mutter wurde der Nachstellung verdächtig, er desshalb aus dem Testament gestrichen, und lebte nach des Vaters Tod als apanagirter Prinz in Rom [1]), nach väterlicher Bestimmung vermählt mit seiner Nichte, der Tochter des Aristobul, der Herodias. — Von den 3 Erben des Reiches war der älteste, Archelaus, der schlechteste, und wurde schon nach 10 Jahren seiner Tyrannei entsetzt. Herodes Antipas und Philippus waren friedlicherer Natur, aber zugleich die servilsten Römlinge, die Alles zur Ehre der kaiserlichen Familie thaten; ersterer erbaute sein Tiberias in Galiläa und ein Livias (al. Julias) in Peräa; Philippus erhob einen Flecken östlich vom Jordan am Galil. Meer, Bethsaïda, zur Stadt Julias, und im Norden die Stadt Paneas zur Kaisareia (Philippi). Antipas war mit einer Tochter des Aretas von Arabia Peträa vermählt, Philippus später mit einer Tochter der Herodias und des Herodes, einer Salome. Philippus' Andenken ist durch keine Frevelthat befleckt, vielmehr war er wegen seiner Gerechtigkeitsliebe geschätzt und namhaft (Ant. 18, 4, 3).

Herodes Antipas war auch kein grundschlechter Mensch, aber prunksüchtig, genusssüchtig und feig. Mit Zagen hörte er von dem Auftreten des Johannes, der am Jordan, in seinem Peräa, das Kommen des Gottesreiches verkündigte und ganz Israël zur vollen Reinigung rief, wie von der Begeisterung, mit welcher das ganze jüdische Volk an diesem Sprecher Gottes hing, so dass sie bereit schienen, ihm in Allem zu folgen, wenn er offenen Aufruhr gegen das bestehende (römische) Regiment in Palästina erhebe. Desshalb hielt es Herodes gerathen, ihn zeitig verstummen zu machen, ehe es zu einer Rebellion durch ihn komme. Daher lässt er ihn baldig greifen und nach Machärus, der Peräischen Grenzfeste seines Schwiegervaters Aretas, schleppen, und dort ohne Verzug hinrichten (nach Allem um 30 u. Z.): Ant. 18, 5, 2.

Dem Schrei des allgemeinen Unwillens, den Jos. ausspricht, entging der Römling durch eine Reise nach Rom, wahrscheinlich nach dem Tod der Livia (die 29 u. Z. nach Tac. Ann. 5, 1 gestorben war), um einen Theil ihres Erbes, das seine Tante Salome dieser in Palästina vermacht hatte, zu erhalten; damals begann Sejan übermächtig zu werden (der im Oct. 31 gestürzt wurde). In Rom (um 30) kehrte Herodes bei seinem Stiefbruder, jenem Herodes ὁμώνυμος τῷ πατρί ein, lernte die Herodias kennen, verliebte sich in die schöne Frau, die zu jener Ehe nur durch väterliche Bestimmung gezwungen und von ihrem königlichen Blut gereizt war, den Rang einer Fürstin zu gewinnen. Sie versprechen sich die Ehe. Inzwischen erfährt Aretas' Tochter durch das Ge-

1) Unbegreiflich ist es mir, wie Hausrath, N. T.liche Zeitgeschichte 1868 S. 383 gegen Josephus ausdrücklichste Angabe, diesem „Boëthusen" seinen Sitz in Jerusalem geben, ihn auch „Boëthus" nennen konnte.

folge des saubern Gemahles die ihr drohende Verstossung, und sucht ihr zuvorzukommen. Sie lässt sich zu der Peräischen Grenzfeste ihres Vaters, jenem Machärus, geleiten und flüchtet von da zu ihm. Der ward natürlich fortan ein erklärter Feind des treulosen Galiläer's, der sich nun wirklich ungescheut alsbald mit Herodias verbindet, so grossen Anstoss dieser offene Bruch des Gesetzes, dieser Ehebruch, auch beim Volke erregen musste. Nicht lange nach dieser Heirath hatte Herodias Anlass, ihre schwesterliche Liebe zu bewähren gegen ihren Bruder Agrippa, der nach dem Tod seines Freundes Drusus, Allem zufolge auch erst nach Sejan's Tod, Schulden halber Rom verlassend das heimische Palästina aufsuchte. Herodias lud den Abenteuernden nach Tiberias und gab ihm da ein Amt. Doch hielt es der Ehrgeizige da nicht lange aus, und siedelte über zu dem Proprätor von Syrien, Flaccus, der jedoch den bestechlichen Intriguanten auch bald entfernen musste, vor 33 u. Z., in welchem Jahre Pomponius Flaccus starb (Tac. Ann. 6, 27 und Eckhel, Doctr. numm. III, 279 f.).

Im Jahre 34 u. Z. starb auch Philippus von Ituräa, worauf die kinderlos gebliebene Tochter der Herodias, Salome, eine neue Ehe einging. Tiberius zog zwar im Ganzen die Tetrarchie des Philippus ein, doch wurden einige Grenz-Theile derselben streitig zwischen Aretas von Peträa und Herodes von Galiläa. Da sie wegen jenes Ehezwistes schon früher verfeindet waren, so wurde der Grenzstreit bedeutend genug, dass es zur gegenseitigen Kriegserklärung kommt. Beide rüsten mit aller Macht; beim endlichen Zusammentreffen um 35 u. Z. wird Herodes' Heer völlig geschlagen, worin das Volk und Josephus eine göttliche Rache sah für die grösste Frevelthat, die auf Antipas lastete, für die Ermordung Johannes des Täufers, dessen Wirken und Ende hierbei Josephus gelegentlich schildert (5, 2). Inzwischen wendet sich Antipas an Tiberius und dieser befiehlt dem Proconsul von Antiochien, Vitellius, den verwegenen Aretas zu bekämpfen, der in dieser Zeit, um 36—37 u. Z. sich in den Besitz des römischen Damascus setzen konnte (2 Cor. 11, 32). Schon war Vitellius nach Jerusalem gezogen, und im Begriff, den Araber Aretas anzugreifen, da trifft die Kunde von Tiberius' Tode (37 u. Z.) ein, worauf er des neuen Kaisers Cajus weitere Befehle erwartet. — Dieser liess nun des Antipas' Sache fallen, und erhob seinen guten Freund Agrippa, der ½ Jahr vor Tiberius' Tod endlich wieder nach Rom zurückgekehrt war, zum Tetrarchen an Philippus' Stelle, mit königlichem Titel. Als seine Schwester Herodias auch nach dieser Auszeichnung trachtete, wurde Antipas von Agrippa bei Cajus angeklagt (auch der Mitverschwörung mit Sejan), und dann in die Verbannung getrieben, wohin ihm die Herodias mit aller Treue gefolgt ist. Herodes Agrippa aber erhält fortan das ganze Jüdische Gebiet, ein neuer König Palästina's (Apg. 12, 1), dem Agrippa II als letzter folgte (Apg. 25, 13 f.).

Dies der geschichtliche Verlauf der Begebenheiten, zu welchem die Hinrichtung des Volksführers Johannes und Antipas' zweite Verheirathung gehört.

Zwar hat Josephus nicht direct das Jahr von beiden Freveln des Galiläischen Herodes angegeben, auch über das Leben wie Ende des Täufers ohnehin nur episodisch, oder nachträglich berichten können. Aber aus drei Daten seiner Geschichtserzählung (Ant. 18, 5, 1—3)

ergibt sich für Jeden, der ihn selbst hört, alsbald zweifellos, dass Antipas mit Herodias erst nach der Hinrichtung des Täufers bekannt geworden ist: 1) Joh. ist nirgends anders hin gefangengeführt, nirgends anders hingerichtet, als in der Grenzfeste Machärus § 2. 2) Dies Machärus hat zu der Zeit, als Aretas Tochter vor Herodias darüberhin zu ihrem Vater floh, diesem gehört (τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελές) § 1. 3) Nach dieser Trennung von Aretas' Tochter oder seit der Verheirathung mit Herodias hat Antipas nie mehr und in keiner Weise über Machärus disponiren können § 1. 3. Ein Tadler der 2ten Heirath des Antipas hätte also vor diesem nirgends sicherer sein können, als gerade im Machärus des Aretas. An ein Wiedergewinnen aber der wichtigen Feste ist gerade seit jenem Eheconflict für Herodes in keiner Weise zu denken gewesen [1]. Vielmehr ist Johannes nach Josephus als

1) An gutwillige Cession der wichtigen Feste ist für Aretas seit jener Verfeindung nicht zu denken, aber an eine Eroberung derselben durch den Tetrarchen gar nicht. Denn dazu hätte ein Krieg gehört, den Josephus unmöglich unerwähnt lassen konnte, da er ja den kurzen Krieg, der mit eine Folge jenes Ehezwistes gewesen war, aufs umständlichste berichtet. Ohnehin galt Machärus als so uneinnehmbar fest, dass ein einfacher Handstreich des Galiläers die grösseste, für Josephus unumgänglichste Merkwürdigkeit gewesen wäre. — So lange man von dem Mt.-Ev. als erstem ausging, hat man angenommen oder postulirt: Herodes habe sich durchaus nach jener Ehetrennung wieder in den Besitz der wichtigen Feste setzen müssen, — um dort den Johannes köpfen zu können, d. h. den Mt. in einigem Rech zu behalten. So alle bisherigen Mt.-Verehrer in immer neuer, seltsamer Verblendung. Besonders classisch ist hierbei Wieseler, Chronologische Synopse der Evv. 1843, S. 244 f. Nach ihm hätte der Schlaukopf Herodes die „ungemein wichtige Feste, den Schlüssel Peräa's" sich um so dringender wünschen müssen, jemehr ihm „unter damaligen Verhältnissen" (seit dem Ehezwist) daran gelegen sein musste. Um sich auch diese Feste zu erbitten, habe er jene Reise zu Tiberius angetreten, und das auch gewiss durchgesetzt; nun sei er schnell zurückgereist, habe den damals gerade in Machärus' Nähe weilenden Tadler seiner Verbindung mit Herodias dahin abgeführt, und bei seinem Regierungs-Antritts-Fest auf ihre Veranstaltung hingerichtet! Ist's möglich, dass man vor lauter Voraussetzung sich so confundiren kann? Als Herodes nach Rom reiste, hatte er ja die Herodias noch gar nicht kennen gelernt, lebte er ja noch in bestem Frieden und Bund mit Aretas! Er wurde ja erst nach seiner Rückkehr von Rom mit diesem verfeindet. Und welche Einfalt gehört dazu, zu meinen, Aretas habe ohne Weiteres auf ein Machtgebot des Tiberius an dessen Günstling, seinen erbitterten Feind, die Schlüssel Peräa's und Peträa's überliefert? Aretas hat gezeigt, welche Antwort er gegen solches Begehren von Rom zu geben gewillt war. — Andere bleiben beim blossen Postulat: absolut musste Her. die Feste wiederhaben, sonst — hätte sich ja Mt. gar zu sehr

Demagog aus dem Wege geräumt, so lange Antipas noch mit Aretas' Tochter verehelicht, mit dem damaligen Besitzer von Machärus nächst befreundet und verbündet war, vor seinem Ehebruch.

Anderseits sind beide Frevelthaten des Herodes ganz wahrscheinlich in denselben Zeitraum (von 30—31 u. Z.) gefallen: und wer das Nähere nicht mehr kannte, sondern nur das Allgemeine, dass derselbe Herodes, der seines Bruders-Weib Herodias genommen hatte, den Täufer enthauptet hat: der war ganz naturgemäss versucht, beiderlei Frevel mit einander zu verknüpfen, die Verfolgung des Mannes Gottes vom Bruche des Gottesgesetzes, von dem gottwidrigen Weib im Besondern abzuleiten, wohin ja die Elia- und Jesabel-Parallele den sinnenden Christen ohnehin winkte und zog. So begreiflich also und verzeihlich das historische Irren des Mc. hier ist (wie auch bei Mc. 2, 26 S. 197), so unabwendbar doch, und verhängnissvoll. Seine ganze Anschauung und Erzählung vom Ende des Täufers (17—29) wie vom Herodes selbst (14—16) ist davon beherrscht, und ungeschichtlich.

Erstes Lehrbild. Das Urtheil der halbgläubigen Welt und des Herodes über Jesu Erscheinung 14—16.

Nachdem die Jünger die Welt mit der Kunde über J. Namen erfüllt haben, findet diese, die noch Gott zugewendet war, in ihm ein Überirdisches. Herodes, der König im galiläischen Norden, kann den von ihm enthaupteten Täufer nicht vergessen (14), Andere sehen in ihm einen wahren Propheten, wenn nicht den Anbahner der Parusie, den Elias (15), Herodes aber lässt nicht von dem Gedenken an seine

geirrt. Neuere helfen mit distinctio. Machärus bestände aus einer hochgelegenen Feste und einer Stadt darunter. Nun a) hatte Aretas zwar die Feste, aber Herod. die Stadt, in der auch ein Schloss war: hierhin habe Her. den Joh. führen lassen, hier das Geburtsfest gefeiert. Und Aretas sass darüber und liess den Hohn zu, dass der treulose Galiläer gerade hier den Tadler der Herodias-Ehe gefangen hielt, hier mit ihr seine Gelage hielt? Nein, antwortet Gerlach (Luther. Zeitschr. 1869. I): b) Aretas hatte die Stadt, Herodes die Feste, und konnte da, dem Peträer zum Hohn, machen was er wollte? Aber wenn Ar. den Berg besetzt hielt, konnte dann H. zur Ausführung seiner Frivolität sammt dem Arrestaten, der Herodias und allen Honoratioren Galiläa's über die Besatzung hinfliegen? Nein, hat schon Hug (Gutachten S. 32 f. bei Wieseler) erkannt: das ganze Machärus passt zu dem ev. Bericht (gar des Mc.) wie die Faust auf's Auge! Ist nun Josephus hinsichtlich des Ortes der Gefangenschaft des Täufers falsch berichtet gewesen? Diese Auskunft des Katholiken ist selbst für Wieseler „zu heroïsch!"

Frevelthat an Joh. d. T. (16), die freilich nur das gottwidrige Weib angestiftet habe, wie nun erzählt wird.

Parallel ist mit diesem Urtheil der halbgläubigen Welt a) das Urtheil der ganz ungläubigen πατρίς-Menge 6, 1—6, b) das Urtheil der ganz gläubigen Jüngerschaft: J. nicht Elias, sondern der Christus selbst 8, 27 ff., welches auf dieses Stück zurückblickt; c) die Meinung der Schriftgelehrten, Elia müsse erst kommen 9, 9—13.

14 Καὶ ἤκουσεν, sc. was vorangegangen ist (12. 13), dass die Jünger ausgingen und (in Jesu Namen) Viele heilten. Das Nähere sagt Mc. parenthetisch: er hörte „seinen Namen", der nun offenbar geworden war, durch den Ausgang der Apostel in die Welt der Dämonen. Es ist sehr bezeichnend, dass M. erst nach diesem Ausgang der Apostel die Welt auf den Namen Jesu aufmerksam werden lässt: erst in der Apostelzeit sei der Name Jesu allgemein kund geworden (vgl. zu 1, 28 S. 90). Vor dem Kreuz ist Jesu Leben und Wirken ein sehr verborgenes und unscheinbares gewesen (Hdb. Apokr. II, S. 405 f.). Somit aber sagt der Lehrerzähler alsbald, dass alles hier (14—16) Folgende die Reflexion seiner Zeit ist, denn erst nach Jesu Tod sind die Jünger so energisch ausgegangen. — ὁ „βασιλεὺς" Ἡρώδης, wobei Mc. consequent verbleibt: 14. 22. 23. 26. 27. Eine Verwechslung des Galiläischen Fürsten mit dem alten König Herodes ist undenkbar; es ist ein Reflex auf den altisraelitischen βασιλεύς in diesen Nordlanden, zu Elia's Zeit, ein Blick auf den König Ahab, dessen Jesabel die Propheten-Mörderin war (1 Kön. 17—19). — Er sagte: auferstanden ist Ἰω. ὁ βαπτίζων, archaïstisch für das spätere βαπτιστής bei Josephus 18, 5, 2, wie bei Lc. Mt. Jo. (S. 19). — Desshalb wirken αἱ δυνάμεις (des Himmels) ἐν αὐτῷ: in Jesu. Das Wunderbare in der Erscheinung des von den Aposteln Verkündigten (Auferstandenen) liege daran, dass er ein Mann aus der andern Welt sei. „Der Auferstandene" liegt diesem tiefsinnigen christlichen Gedanken zu Grunde: in ihm habe auch der wegbahnende Bussrufer seine Auferstehung zu höherem Leben gefunden! Sehr richtig gedacht, nur undenkbar für einen Herodes, einen Sadducäer, der an keine Auferstehung glaubt. Nur die Anschauung des Herodes als eines neuen „König" Ahab, gegenüber der weiblichen Gottfeindin, hat den Tetrarchen zu einem so frommen Mann machen können.

15 ἄλλοι „δέ" im Unterschied von der erstgenannten Reflexion halben Glaubens. — ὅτι Ἠλείας ἐστιν: hier zuerst namentlich erwähnt, obwol schon seit 1, 12 f. 16 f. bis 6, 4 f. im Auge: der Prophet des abgöttischen Nordstaates zu Ahabs Zeit, der schon im A. T. als höchster Prophet, oder als Inbegriff des Prophetenthums gilt, darum zum Himmel erhoben ist (das Prophetenthum bleibe unvernichtbar), daher auch bei Mal. 3, 1 ff. als Restaurator Israëls erwartet, damit es zur Parusie Gottes komme (s. zu 9, 10), von Apoc. Joh. 11, 3 ff. als Repräsentant aller Propheten und Zeuge Jesu Messias angesehn. Bei aller Geschichtlichkeit ist Elia der Prophet κατ' ἐξοχήν geworden, so der Vorbote oder Zeuge des kommenden Messias. (Über die spätere Vorstellung bei IV Esr. und spätern Apokalypsen vgl. Hdb. Apokr. II, S. 405.) — ἄλλοι δέ· ὅτι προφήτης, ὡς εἷς τῶν προφητῶν irgend ein Prophet, aber kein „neuer" Proph.,

sondern ein echter Proph., wie (ὡς) einer der A.T.lichen (τῶν ἀρχαίων, erklärt Lc. gut): z. B. Jeremja, Jesaja, Daniel, die das Kommen des Gottes-Reiches verkündigten. — 16 ἀκούσας ὁ 'Ηρ. sc. das von den Andern Gesagte. Trotz Allem bleibe er bei seiner Ansicht. — ὃν ἐγὼ .. οὗτος: diese älteste Lesart ist so gut griechisch, als hebräisch (αὐτός ist spätere, Mc. widrige Iteration von οὗτος). Deutlich repetirt Mc. die Ansicht, mit der neuen speciellen Angabe ὃν ἐγὼ „ἀπεκεφάλισα", um seine Anschauung von dieser Hinrichtung nun näher, episodisch auszusprechen. — Eine eigne Kritik dieses parenthetischen Lehrbildes können wir uns ersparen, da sie von den Nachfolgern eingehend genug gegeben ist, im Besondern von Lc.

Lc. a) 9, 7—9 das alte Stück an alter Stelle (nach der Jünger-Aussendung), also gleich, ja fast wörtlich gleich, und doch mit ganz entgegengesetztem Sinne! Der Prosaïst hat die ganze Reflexion dergestalt unhistorisch gefunden. 1) Dieser Herodes ein „König?" Nein, ein geringfügiger „Tetrarch"! So corrigirt Lc. alsbald hier, wie schon bei seinem Regentenkatalog von Jesu Zeit 3, 1. 2) Und dieser Landesherr Jesu hätte erst durch der Apostel Ausgang den „Namen Jesu" und seinen Wunderruf gehört? Prosaïsch undenkbar! Nein, er muss endlich einmal hier, gleichviel warum erst jetzt, selbst gehört haben πάντα τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ. 3) Dieser Herodes ein frommer, von Auferstehung redender Mann? Nein, ein Sadducäer, der keine Auferstehung kennt (Apg. 23, 8), ein kläglicher Römling, der offene Gottesverächter! Also könne er einen so tiefsinnigen, christlichen Gedanken nicht geäussert haben „der Täufer in J. auferstanden". Und 4) kommen die Reden Anderer (ὅτι 'Ηλείας, ὅτι προφήτης τις) hier nicht wie vom Himmel herein gefallen? Das ist keine Historie. Im Gegentheil denkt Lc.: überhaupt können nur Andere so viel Glauben gehabt und geäussert haben. Und weil Her. dies Verschiedene hörte (διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπὸ τινῶν .. ἄλλων .. ἄλλων), konnte der sadducäische Sinnenmensch nur in Verlegenheit kommen (διηπόρει), was er zu der ganzen Sache sagen solle. Den Joh. hatte er enthauptet (9), das wusste er, und dabei bleibe es! Aber was ist es mit diesem Wundermann (τίς οὗτος), von dem man so Verschiedenes, wie bei Mc. (14—16) spricht? — Nun, was denn? Der Prosaïker war selbst in grosser Verlegenheit (διηπόρει), was aus dem ganzen Abschnitt werden solle, wenn man über den Herodes nüchterner denke. Er hilft sich aus der Verlegenheit mit dem, wirklich nüchternem Schluss: Da H. nicht weiss, was er zu allem Gerede der Leute (ὅτι 'Ιωά., ὅτι 'Ηλείας, ὅτι προφήτης τις) sagen soll, so ist er einfach begierig, den wundersamen Mann einmal zu sehen (ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν 9)! Die liebe Neugierde ist's, womit der Prosaïst seinen Versuch beschliesst, aus der Lehr-Darstellung des Mc. eine „Geschichte" zu erzwingen. Übrigens hat er Wort vor Wort, Vers vor Vers nachgeschrieben, indem er darein einen gerade entgegengesetzten Sinn giesst. Bei Mc. sagt Her.: dieser Wundermann ist der erstandene Täufer, und er bleibt dabei trotz der Reden Anderer. Bei Lc. sagt Her.: nein er ist weder das Eine, noch das Andere, mittels derselben Vers- und Wortfolge. Aber verrätherisch ist es, wenn Lc. den Anfang von Mc. recipirte „Herod. hört Alles von ihm Geschehene", und doch sein Urtheil erst von einer ganz andern Kunde (διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπὸ τινῶν ct.) ableitete. Ein

classisches Beispiel, wie Mc' Lehrpoësie von den Nachfolgern prosaïsirt, so selbst ein ganz anderer Sinn in die alte Form gepresst wird.

b) Erneuerung der Herodes-Betrachtung. 13, 31 f.: 23, 5 f. Übrigens ist es dem Prosaïker völlig Ernst mit seiner Berichtigung der frühern Phantasie. So gewiss der geschichtliche Herodes von Galiläa nicht in Jesu ein übersinnliches Wesen vermuthet hat, so wahrscheinlich ist's, dass er auch ihm nach dem Leben gestrebt, andererseits wenigstens zu seiner Verfolgung beigetragen habe. α) Der vergeblich nachstellende Herodes. 13, 31—32 (zu Mc. 10, 32). Sicher habe Herodes beabsichtigt, auch diesen Mann des Volkes zu tödten, — dies Raubthier (ἀλώπηξ, Schakal), das dem Frommen (dem Lamm) nach dem Leben stand: warum erfährt man nichts Näheres davon? „Weil es einmal bestimmt ist, dass alle Propheten in Jerusalem umkommen müssen!" So kann J. um diesen Feind unbekümmert seine vorbestimmten Wege gehen. β) Der beim Todesurtheil mitbetheiligte Herodes. 23, 5 ff. Wie seltsam auch, dass der Landesfürst Galiläa's durchaus nicht in das Schicksal Jesu eingegriffen hat? Wenigstens bei der Verurtheilung Jesu, in Jerusalem selbst, müsse und könne er betheiligt sein. Er konnte zur Festzeit dort sein, und so kann es zum Austrag kommen, was bei Lc. 9, 7—9 aus Mc. 6, 14—16 prosaïsch resultirt war: ἐζήτει αὐτὸν ἰδεῖν: schon längst hatte er die Absicht ἰδεῖν αὐτόν. Die Lucanische Episode in der Leidensgeschichte, wonach Pilatus (ohnehin bemüht, sich rein zu halten) J. zum Galiläerfürsten entsendet, ist gar nichts Anderes als die Consequenz der prosaïschen Reflexion des Lc. über Mc' lehrhafte Reflexion (6, 14—16), und enthält auch nicht Ein Wort wirklich Neues.

Mt. 14, 1—2 hat beide Neuerungen des Lc. zu leer befunden, und bleibt beim alten Gefüge, das nach Lc' richtigen Bedenken sich einfacher prosaïsiren lasse. 1) Versteht sich, Herodes war kein „König", sondern ein simpler Viertel-Fürst; denn höchstens Archelaos, als der Ethnarch und eigentliche Nachfolger des alten König Herodes konnte so bezeichnet werden (2, 22). Also corrigirt Mt. 14, 1 sofort mit und nach Lc. bei dem Galiläer „ὁ τετράρχης". Nur hat er hinterher, bei dem Schauergemälde doch das poëtische Gefüge bei Mc. ὁ βασιλεὺς ἐλυπήθη unwillkürlich nachgeschrieben, seine Quelle jedem Unbefangenen verrathend (R. J. S. 378. Hltzm. S. 190). — 2) Wahr ist: die Urtheile der Andern inmitten dessen, was Herodes denkt und sagt, sind wie vom Himmel gefallen, für Chronik dergestalt unerträglich. Aber da Herodes nach Mc. ausdrücklich bei seinem Satz bleibt „J. der auferstandene Täufer", so ist es ungehörig, ihm dies zu nehmen. Das bleibe, und die Urtheile der Andern nur sind hier fremd. Mt. zieht also Mc. 6, 14. 16 zusammen in Eins: wonach freilich hinterher beim Bekenntniss Petri die Urtheile der andern Leute (ὅτι Ἠλείας, ὅτι προφ.) doch erst recht aus dem Himmel fallen. — 3) Bei solchem Prosaïsiren erwächst noch eine neue Frage. Woher weiss man eigentlich, dass Herodes so geurtheilt hat? Mt. weiss es: er hatte es seinem Gesinde (τοῖς παισὶν αὐτοῦ) gesagt, und die sagten es weiter!

Mk. möchte sich freuen bei Lc. 9, 7—9 zu sehen, wie gänzlich verkehrt auf jüdischem Boden über J. geurtheilt wurde. Log.-Ev. kann nicht einmal ertragen, dass der Täufer als ein Elias gelte (Jo. 1, 21. 22. S. 18).

Zweites Lehrbild. Die Episode vom Ende des Täufers 6, 17—29.

Konnte die halbgläubige Welt in Jesu den Elias sehen oder eine Auferstehung des Täufers (14—16): so ist J. selbst in Wahrheit ein so viel Höheres, und der Täufer ist eher ein zweiter Elias, da er von einer zweiten Jesabel auf den Tod verfolgt sei. Das gottwidrige Weib des neuen Königs im Galiläischen Norden sei die Anstifterin zu seiner Gefangennahme (17—20), wie zu seiner Hinrichtung (21—29). — Dies Ganze lehnt sich an das A. T. Die Jesabel Ahab's berückte den König dazu, den unschuldigen Nabot seines Gutes und Lebens zu berauben (1 Kö. 20). Esther aber hat ihren König (Ahasver) zu einem so weit „bis zur Hälfte des Königreiches" gehenden Versprechen verlockt, dass ihr Todfeind (Aman) dem Tod überliefert, und dieses promulgirt wurde (Esth. 5—7). Auch damals stand ein Weib (die Zohara) im Hintergrund, dazu rathend, das Haupt des getreuen Gottverehrers (Mardochaï) zu Fall zu bringen (Esth. 5, 10—14). Auch damals waren es weibliche Reize, die „den König" von seinem eigentlichen Willen abbrachten und zum Todesbefehl gegen den ihm theuern Mann verlockten. Alle diese Stoffe haben und sind zusammengewirkt zu einem neuen Bilde.

I. 17—20 Gefangenschaft des Joh. — „αὐτὸς" γὰρ ὁ Ἡρ. beisst nicht „dieser" Herodes, sondern H. „selbst", im Gegensatz zu (19) ἡ „δὲ" Ἡρωδιάς. Er habe zwar den Verhaftbefehl gegeben, aber Herodias wollte ihn in den Tod bringen. — διὰ Ἡρωδιάδα enthält das Thema der ganzen Episode. — ἔλεγεν γὰρ Parenthese zur Parenthese. Nach 3 Mos. 18, 16 war die Ehe mit des Bruders Weib verboten; und was Jo. hier sagt, ist blose Repetition der Gesetzesstelle. Der Tadel ist sogar übermässig objectiv; nach Joseph. empörte es besonders, dass die neue Heirath beim Leben des Bruders und nach der Geburt einer Tochter erfolgte. — ἡ „δέ" nie blos anknüpfend bei Mc.; hier Gegensatz zu αὐτός. — ἐνεῖχεν 1 Kön. 19, 2 Jesabel entsandte zu Elias und liess ankündigen: bei Gott ich werde dich noch umbringen! — 20 Herodes ἐφοβεῖτο, hatte religiöse Ehrfurcht vor dem Joh., wie Ahab 1 Kön. 18, 41—45. 21, 20—25. — δίκαιον als Üben und Lehrer der Gerechtigkeit. ἅγιον als Gottesmann, oder Prophet, wofür ihn (Mc. 11, 32) das Volk erklärt. — συνετήρει er „verwahrte" ihn im Gefängniss vor dem ἐνέχειν des Weibes (wie auch P. Apg. 24, 26 vor den Todfeinden durch Gefangennahme geschützt wurde). — ἠπόρει. Nach dieser ältesten Lesart habe H. viel Böses gethan, wenn er aber den frommen Mann hörte, „ward er verlegen", bereuete es. Bei der LA ἐποίει steigt noch die Frömmigkeit: er that dann nach dem Rath des Jo. viel Gutes.

II. 21—29 Jo. διὰ τὴν Ἡρωδιάδα auch hingerichtet. Da die Schlange Jesabel mit Gewalt Nichts ausrichtet, erreicht sie ihr

Ziel mit List, und vermag durch ihr Töchterlein, den Liebling des Königs, ihn zu berücken zur Hinrichtung ihres Todfeindes, wie Esther ihren König (B. Esth. 5, 3. 6. 7, 2). Dieses Töchterlein (κοράσιον 22. 28) ist die Seele der Mutter selbst; freudig empfängt und vollbringt sie den Befehl, das furchtbare Schaugericht vor den Gästen zu erreichen. So sei der Märtyrer der Wahrheit erlegen zur eignen grössten Betrübniss des Königs (περίλυπος ὁ βασιλεύς): aber wie Jesus bei Mc., empfängt auch der Vorgänger sein Ehrenbegräbniss durch seine Jünger (29).

21. εὐκαίρου ἡμέρας: „günstig" für die Pläne der lauernden Herodias, die die Seele der ganzen Geschichte ist. — τοῖς γενεσίοις für sein Geburtsfest; γενέσια ist sonst nicht so gebräuchlich, aber etymologisch richtig = natales, was sonst γενέθλια heisst. Unmöglich wäre es nicht, an den Tag des Regierungsantrittes zu denken, wie Wieseler (Chron. Synopse S. 293 f.) trefflich nachweist. Auch die Rabbinen kannten „Genosia schel Melakim" im Sinne von Antrittsfest. Jedenfalls ist es = der ἡμέρα ἐπίσημος der Esther, an dem sie dem König ein συμπόσιον bereitete [1]. — μεγιστᾶνες die Oberbeamten des Reiches, χιλίαρχοι die des Heeres, die πρῶτοι die nobili's. — Γαλιλαίας: für Mc. ist das Fest des Fürsten in der Galiläischen Residenz, gleichviel ob er davon weiss, dass auch Peräa dem Antipas botmässig war, wovon er, selbst Lc. 3, 1 schweigt. — τῆς θυγατρὸς „αὐτοῦ, Ἡρωδιάδος": nach der ältesten Lesart (s. oben) weiss Mc. von einer „Tochter des Herodes (und der Herodias 24)", der er den Namen beider Eltern oder der Mutter ertheilt. — ὀρχησαμένης: zum Gastmahl römischer und griechischer Grossen gehörte ein obscönes Ballet, das sonst Hetären aufführten, zu dem sich aber hier auf Anstiften der Mutter die kleine Prinzessin selbst hergegeben habe. — ἤρεσεν: da gefiel es, sc. das εἰςελθεῖν καὶ ὀρχήσασθαι. Dass sie dies that zur Ehre des fürstlichen Vaters, was sonst kein Mädchen that, das gefiel so sehr. Das intransitive ἤρεσεν verstanden spätere nicht mehr, und corrigirten ἀρεσάσης. — 23 Der Tanz des Lieblings reizte den König zu dem unbesonnenen Versprechen, das „der König" wörtlich so der Esther ertheilte: „ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου", hier beschwörend, dort feierlich wiederholend (Esth. 5, 3. 6). Merkwürdig hat man selbst das bisher nicht genug beachtet. 25 μετὰ σπουδῆς: mit Eifer, freudiger Lust. Das zeigt vollends das κοράσιον als so kleines Kind, dass es noch keinerlei Selbstbewusstsein über das Grässliche und Schlechte hat, was die Mutter fordert: das Kind ist nur die Seele oder das Werkzeug der Furie. — ἐξ αὐτῆς sc. ὥρας: zur Stunde: also denkt Mc. den Jo. in der Galiläischen Residenz selbst verwahrt, wo ihn auch der König selbst behüten und πολλά besuchen (20) konnte. — τὴν κεφαλήν: das abgeschlagene Haupt des Todfeindes gilt als höchste Trophäe. — περίλυπος: gemäss v. 20: der Mann Gottes sei ihm ja nahezu gleichwerth als die Hälfte des Reiches gewesen. — 27 σπεκουλάτορα: entweder speculator,

1) Über die Bedeutung dieser ἡμέρα ἐπίσημος der Esther-Sage, wie über diese selbst wird im Hdb. Apokr. Bd. V zu handeln sein.

Polizeidiener, oder spiculator von spiculum, Lanzenträger; solche Trabanten hatten auch Hinrichtungen auszuführen. — 29 Das Ehrenbegräbniss hat für Mc. keinerlei Unmöglichkeit, da ja Herodes selbst den Gottesmann so hoch und heilig hielt: aber ist nach Josephus daran auch nur zu denken?

Lc. 9, 7—9: 3, 1. 19—20. Er hat zwar den Herodes-Abschnitt, den Worten nach, aber die Episode nicht. Den Hauptinhalt ihres Anfangs fügt er sofort in die erste Erzählung vom Täufer ein (bei Mc. 1, 8) Lc. 3, 19—20: Herodes der Tetrarch war von Joh. getadelt περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. Aber blos desshalb sollte ihn H. eingekerkert haben? Undenkbar, findet jedes prosaïsche Bedenken, und Lc. setzt alsbald hinzu: er war von Joh. getadelt καὶ περὶ πάντων τῶν πονηρῶν, ὧν ἐποίησε. Aber Lc. weiss doch nichts Anderes, als er bei Mc. fand, und verräth nur das prosaïsch Ungehörige bei diesem. — Warum aber gibt er nur den Anfang der Episode, warum sie nicht ganz? Hier ist zu unterscheiden: 1) Als solche konnte sie Lc. nicht ertragen, der πάντα ἄνωθεν καθεξῆς (1, 3) darstellen wollte, also weder im Kleinen noch im Grossen Nachträgliches duldet. Rechtzeitig müsse Alles stehn, also längst vor dem (Mc. 6, 14 f.) 9, 9 gemeldeten Tode die Gefangennahme, beim Introïtus schon. Aber „incidit in Scyllam, cupiens vitare Charybdim“: so ist ja bei dieser Verbesserung Joh. schon vor der Taufe Jesu verhaftet, und vergeblich soll dies Ungeschick dadurch gut gemacht werden, dass bei dieser Taufe Joh. nicht genannt wird. — Doch 2) Lc. weiss ja sonst, wenn er etwas an alter Stelle oder dergestalt nicht ertragen kann, wie eine Episode, an anderer Stelle das Entsprechende anzugeben, z. B. Lc. 8, 2 f. das Mc. 15, 40 f. nachträglich Berichtete. Warum schweigt er über den Grund der Hinrichtung des gefangenen Täufers, warum von dem Gastmahl? Lc. konnte ja zwischen 7, 29 und 9, 7 einen Platz finden, um anzugeben, warum H. gegen seinen anfänglichen Willen den h. Mann doch noch enthauptet habe. Soll er sich noch besonders im Gefängniss vergangen haben? Das will Lc. sicher auch nicht. Also sagt er nur durch sein merkwürdig tiefes Schweigen über doch Unumgängliches, dass die Gastmahl-Geschichte und Zubehör ihm allzu unwahrscheinlich und phantastisch vorkomme. 1) Herodias hatte freilich eine Tochter, aber nicht von dem Tetrarchen, und diese, die nicht Herodias, sondern Salome hiess, war ja damals selbst schon Tetrarchin, also ganz unfähig zu solchem Tanz und Begehren. Und 2) der schlechte Herodes sollte den Täufer vor der Nachstellung des Weibes beschützt haben? Das ist so undenkbar als die fromme Gesinnung, die Lc. 9, 7—9 ausdrücklich bestreitet. Er hat die Mc.-Geschichte dergestalt gänzlich verworfen, ohne sie ersetzen zu können; er verräth nur seine Mc.-Quelle, und seine Abhängigkeit von ihr allein.

Mt. 14, 3—12 hält sich auch hier conservativer an den Grundtext, bewahrt die Episode, und sucht den Bedenken des Lc. durch Verbesserung im Einzelnen gerecht zu werden. 1) Ein Herodes hätte den Frommen so hoch geschätzt, dass er ihn oft und gern hörte, ja ihn vor der Nachstellung der Herodias beschützte? Unmöglich, denkt Mt.: der Tyrann hatte selbst die Absicht, den Sprecher Gottes zu tödten (θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι), und hat er dies doch nicht gethan, so habe er allerdings etwas „gefürchtet“ (ἐφοβήθη), aber nicht

den Propheten selbst, wie Mc. so phantastisch denke, sondern das Volk, das ja nach Mc. 11, 32 selbst, an dem Täufer so sehr hing: ἐφοβήθη τὸν λαόν. Aber vergeblich die Auskunft: fürchtete der Fürst das Volk, dann vergriff er sich gar nicht an dem Unschuldigen, oder aber er beseitigte ihn sofort. — 2) Der schreiende Verstoss, die tanzende Tochter der Herodias vom Tetrarchen selbst abzuleiten und nach der Mutter zu nennen, war freilich leicht beseitigt durch θυγάτηρ „τῆς" Ἡρωδιάδος, wodurch die wirkliche Tochter Salome ihre Stelle bekommt: aber „incidit in Scyllam ..". Auch diese Correctur ist so oberflächlich als unglücklich; denn gerade Salome war völlig unfähig dazu, zu executiren, was Mc. dem Töchterlein überträgt. Denn sie war ja sicher damals schon die Gemahlin ihres alten Onkels, und jedenfalls viel zu reif und selbstbewusst, um sich zu dem Tanz herzugeben, gar die Forderung des Weibes zur ihrigen zu machen. — 3) Abentheuerlich auch das Versprechen des Fürsten, für den Tanz alsbald die „Hälfte des Reiches" zu bieten: Mt. streicht dies, und lässt es bei dem allgemeinern ὅτι ἂν αἰτήσηται: aber liegt darin am Ende nicht noch Mehr? Mit dem halben Reich war der Werth des Johannes taxirt. — 4) Kommt das Töchterlein μετὰ σπουδῆς, ihre Forderung zu stellen: so ist das für eine Salome auch undenkbar; sie thut's nun bei Mt. προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρός, gezwungen! „Incidit in Scyllam ..". Wie? Zwingen liess sich eine selbstbewusste Jungfrau oder Frau zu dem Greuel, wo sie allein zu bestimmen hatte? Die Naïvität des Kindleins oder des daran denkenden Poëten nimmt man hin, aber diese Prosaïsirung wird in ihrer Halbheit erst gründlich falsch und anwidernd. — 5) Auch die übermässige Trauer des Herodes, dies περίλυπος ὁ βασιλεὺς γενόμενος ist für Mt. natürlich ebenso undenkbar: er castigirt sofort καὶ „ἐλυπήθη" ὁ βασιλεύς: um nun vollends zu verrathen, dass das poëtische Original des Mc. (beim Versagen des Lc.) seine einzige Quelle war, das er nur im Einzelnen „berichtigend" nachschrieb. Wie? ὁ βασιλεύς! Mt. hat ja mit Lc. von Anfang an den „Schnitzer" zu τετράρχης berichtigt! Vom Schauergemälde hingerissen, und sonst so viel mit Berichtigen occupirt, hat er (auch hier) zu unbedacht nachgeschrieben. Und ἐλυπήθη? Wollte der Mt-Herodes selbst gern den verhassten Redner der Wahrheit tödten, und fürchtete er nur das Volk, so konnte es hier nur heissen: καὶ ἐφοβήθη oder ἐταράχθη ὁ τετράρχης. Aber „ἐλυπήθη" „ὁ βασιλεύς"! Beides hat zusammen seinen Sinn, aber für Mc., den poëtischen Erzähler, der in seinen König-Ahab und Elias-Typus vertieft war. — Das ganze Elaborat bei Mt. ist ein kläglich halber Versuch, die frei sprudelnde Poësie bei Mc. einigermassen zu ernüchtern und prosaïsch mundgerecht zu machen. Lc. überall consequenter, hat besser die ganze Schauer- und Töchterlein- und Gastmahl-Geschichte als abentheuerlich gestrichen.

I. Innere Kritik. Selbst Lc. ist hier noch zu abhängig geblieben. Die bei ihm und Mt. anhebende Kritik führt nothwendig noch einen Schritt weiter. 1) Lc. hat Recht: wegen des einen, so einfach gehaltenen Vorhaltes von 3 Mos. ist Joh. auch nicht einmal eingekerkert worden. 2) Lc. und Mt. haben Recht: es ist undenkbar, dass Herodes den Jo. als einen Heiligen verehrt und vor Herodias geschützt habe. — 3) Es

ist undenkbar, dass eine Tochter der Herodias zu diesem Tanz sich hergegeben habe; die Salome ist unfähig dazu, und eine andere Tochter der Herodias gibt es nicht. — 4) Undenkbar auch, dass Herodias jenes Wortes wegen so tödtlich wüthend geworden und geblieben sei. Um diese Wuth einigermassen vorstellig zu machen, hat man sie meist als ein verbuhltes Weib betrachtet, das so krankhafte Gelüste haben möge [1]); oder noch einfacher gemeint, sie sei in den „schönen Jüngling", wie er gemalt wird, verliebt gewesen — ad modum der Frau Pilatus beim Franzosen Renan —. Zurückgewiesen, habe sich ihre Gluth in Rachegluth verwandelt, und den schönen Kopf abgeschlagen begehrt. Aber die geschichtliche Herodias hat vielmehr an königlichem Stolz gelitten, und sie hatte wirklich etwas Königliches in sich: nur um das Diadem der Fürstin zu tragen, gab sie dem alten Antipas die Hand; und derselbe Ehrgeiz trieb sie dazu, dem Agrippa es auch als „Königin" gleichzuthun. Dabei hatte sie auch so viel Nobles in sich, dass sie dem entsetzten Gatten treu in sein Exil gefolgt ist. — Die Furie der Evv. hat keinerlei geschichtlichen Anhalt, sondern ist lediglich das Spiegelbild der Jesabel, die wirklich sich verschworen hatte, des Elias Blut um jeden Preiss zu vergiessen. Obendrein kann es nicht fehlen: wo ein Heiliger der Märtyrer wird, tritt ihm ein absolut Unheiliges, etwas Diabolisches gegenüber: hier dem Gottesmann das diabolische Weib [2]). Auch eine Vermittlung pflegt dann nicht ganz zu fehlen, die hier neben dem Weib der Fürst überkommt, als halbgläubiger, theilnehmender, nur zu schwacher, weibisch berückter Mann. Dieselbe Gruppirung kehrt in der Martyro-Mythologie bei allem Scenenwechsel immer wieder. — 5) Endlich ist die ganze Gefangenhaltung des Täufers von Lc. und Mt. nur unbedacht beibehalten. Sie ist ja nur die Folge der Frömmigkeit des Ahab-Herodes, der vor der Jesabel-Furie den h. Mann schützen will! Sobald der fromme Herodes und die Furie Herodias dahin fallen, ist zu einer Gefangenhaltung keinerlei Grund mehr. Sobald der Fürst Herodes selbständig den Tod des Volksmannes will, wie schon Mt. unzweifelhaft fand, ist nur die alsbaldige Hinrichtung angezeigt, kein Gefängniss. Diesem fehlt der Grund, wie das Ende, das von der Furie veranstaltete Mahl. — Lc.' und Mt.' Verbesserungs-Versuche leiten, con-

1) So auch Gellert in seinen Kl. Schriften.

2) Consequent hat die spätere kirchliche Phantasie sie zu einer Art Unholdin oder verbuhlten Hexe gestaltet, die mit dem Mörder Christi, Pilatus, verbunden auch in der Schweizerischen Mythe fortlebt.

sequent durchgeführt, zu der Einsicht: die ganze Episode des Mc. ist religiöse Poësie, wenn wir auch keine weitere Kunde über des Täufers Ende hätten.

II. Vergleichen wir Josephus' Bericht, so bestätigt er dies Resultat im Ganzen und Wesentlichen, wie in allem Einzelnen. Der christliche Erzähler hat folgende geschichtliche Kunde gehabt: a) Derselbe „Herodes“ von „Galiläa“, der „seines Bruders“ Weib, Herodias, frevelhaft geheirathet hat, hat den Täufer Johannes enthaupten lassen. b) Der Galiläische Fürst Herodes hatte damals einen namhaften Bruder, den Fürsten von Ituräa, „Philippus“, und Herodias hatte „von Herodes“ eine Tochter. Alles Weitere ist vom Volkserzähler Mc. hinzugerathen, im Bedürfniss anschaulich zu erzählen, dabei wirklich auf ganz verständige, nächst liegende Combinationen hin, so durchweg unglücklich diese auch ausgehn. Die Nachfolger aber haben nur sehr Weniges richtiger gekannt.

1) Wer ist „der Bruder“, dem „Herodes von Galiläa“ die Herodias genommen hat? Mc. räth: der andere Herodianische Fürst, der Philippus, der die Καισαρεία Φιλίππου errichtet hat, war dieser Bruder; er der beste und gerechteste unter den Herodes-Söhnen sei von dem gottwidrigen Weib verrathen worden. Gut, und doch unglücklich gerathen: der von Herodias verlassene Bruder des Galiläischen Tetrarchen hiess „Herodes“, und war kein Fürst. Als Privatmann verscholl er für die Volkskunde, und war von dem Galiläischen „Herodes“ nicht mehr zu unterscheiden, seitdem dieser gleich jenem auch schlechthin „Herodes“ hiess. Denn seit des alten Königs Tode fällt der Beiname 'Αντίπας selbst bei Josephus hinweg. Die Auskunft: dieser Bruder des Antipas habe „Herodes-Philippus“ geheissen und Josephus gebe zufällig blos jenen, Mc. blos diesen Namen, ist durch Josephus' achtmaligen umständlichen Bericht über den ersten Mann der Herodias absolut ausgeschlossen. Da er keinen Beinamen von ihm kennt, sucht er ihn jedesmal besonders zu kennzeichnen als „den Sohn der Mariamne“, den „Sohn der Tochter des Hohenpriesters“; und erklärt ausdrücklich: dieser Herodes war ὁμώνυμος τῷ πατρί, oder ohne Beinamen. Ant. 17, 1, 3: Dem König wohnten zu jener Zeit 9 Weiber bei: 1) die Mutter des Antipater, Doris, 2) καὶ ἡ θυγάτηρ τοῦ ἀρχιερέως (den Jos. 15, 9, 3 als Σίμων 'Αλεξανδρεὺς υἱὸς Βοηθοῦ bezeichnet hatte), ἐξ ἧς καὶ ὁμώνυμος αὐτῷ παῖς ἐγεγόνει. ἦν δὲ καὶ ἀδελφοῦ [sc. 'Αριστοβούλου] παῖς [sc. 'Ηρωδιάς) αὐτῷ μία γεγαμημένη. — 17, 5, 2 Der König bestimmte den 'Αντίπατρος zum Nachfolger, wenn der vorher stürbe 'Ηρώδην τὸν ἐκ τῆς τοῦ ἀρχιερέως θυγατρὸς υἱὸν αὐτῷ γεγεννημένον. — 17, 4, 2 Angeklagt wurde auch „die Tochter des Hohenpriesters“ als Mitwisserin der Verschwörung: desshalb verstiess er sie καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς strich er aus dem Testament, und ihrem Vater „Simon, Sohn des Βοηθός“, nahm er die Hohepriesterwürde. — 18, 5, 1 Herodes von Galiläa kehrt auf seiner Reise nach Rom ein bei 'Ηρώδου, ἀδελφοῦ ὄντος οὐχ ὁμομητρίου· ἐκ γὰρ

ist undenkbar, dass eine Toch... γέγονε. — 18, 5, 4 Herodias aber, ... Ἡρώδου τοῦ Μεγάλου παιδί, ὃς
gegeben habe; die Salo... ἀρχιερέως, καὶ αὐτοῖς Σαλώμη γίνεται. —
der Herodias gibt ... 9 Frauen, davon 7 Kinder. 1) Antipater
jenes Wortes weg ... τῆς τοῦ ἀρχιερέως θυγατρός, 8. 4) Ἀντί-
Um diese Wuth ... — 1, 29, 2 Antipater wird zum König be-
als ein verb... Ἡρώδης ὁ ἐκ Μαριάμμης, τῆς τοῦ ἀρχιερέως θυγατρὸς
möge [1]); ... rächte den Verrath der „Mariamne, des Hoh.Pr.
ling", w... τὸν γοῦν ἐξ αὐτῆς Ἡρώδην, ὄντα διάδοχον enterbte er.
Pilatu... für diesen Mariamne-Herodes jemals einen Beinamen
in B... anders, d. h. wie gleich bemüht, in möglichster Be-
Ah... in möglichster Kürze Gleichnamige zu unterscheiden,
... Herodes, der Malthace Sohn, der wirklich einen Beinamen
... heisst es B. J. 2, 9, 1: Ἡρ. ὁ κληθεὶς Ἀντίπας verwaltete
... So lange noch der Vater lebte, nennt er ihn durchaus nur
... Beinamen: Ant. 17, 1, 3 παῖδες αὐτῇ Ἀντίπ. καὶ Ἀρχέλαος. 8, 1:
... Testament bestimmt Ἀντίπαν zum Tetrarchen. 9, 4: Ἀντ., Ἡρώδου
καὶ ... reist nach Rom; 11, 4 (parallel B. J. 1, 28, 4; 32, 7; 33, 7. — 2, 2, 3;
6, 3). Sobald er aber wirklich seine Tetrarchie angetreten hat, und an keine
Verwechselung mit dem Vater zu denken ist, heisst er Ἡρώδης (ὁ τετράρχης)
Ant. 18, 1. 2 f.; 4, 5 f.; 5, 1. 2. 4; 6, 2. 3; 7, 1 (parall. B. J. 9, 1. 6). Da er
durch Ἀντίπας oder durch τετράρχης genügend unterschieden ist, unterscheidet
Jos. ihn niemals durch die Benennung der Mutter; beim Ἡρ. ὁμώνυμος τῷ
πατρί thut er dies jedesmal. Der Irrthum bei Mc. ist sehr verzeihlich, und
rein historisch, aber unabwendbar. Das Angstkind der Harmonistik, „Herodes-Philippus" ist für immer verstorben*). Auch Lc. und Mt. haben hierbei nichts

... Hat er nun für Josephus anders ... Wie ganz ... und doch ... bei dem ... Ausdrücklich ... die Tetrarchie ... nach diesem ... das erste ...

*) Vgl. m. Abhdl. Über einen rein historischen Irrthum in den Evv. (besonders gegen Ebrard's Täuschungen gerichtet) Theol. Jahrb. 1845; übersetzt und neu erhärtet von H. Stap, Études critiques. Paris ed. II. 1867. — Ewald kann natürlich Nichts von einem Andern annehmen, und müsste er es kläglich blos todtschweigen; aber wie konnte Mey. wagen, den allgemein bekannten Beweis gleich einfach zu unterschlagen? Gerlach (Luth. Zeitschr. 1869. I) wagt ihn auch nicht offen anzugreifen, und versteckt die acht Zeugnisse des Josephus hinter — Ebrard! Seine eigne Ausflucht, Herodes der K. habe ausser den beiden Herodes noch einen dritten Sohn des Namens gehabt, hilft durchaus nicht weiter, als zu der selbstverständlich zugegebenen abstracten Möglichkeit: „also könnte (um so eher) jeder derselben einen Beinamen gehabt haben", aber er ist ohnmächtig gegen die concrete Thatsache, dass der Ἡρ. ὁμώνυμος τῷ πατρί für Josephus niemals einen solchen gehabt hat, wie auch in der Herodischen Familie immer wieder dieselben Namen vorkommen, die nur ausnahmsweis zubenannt sind, sonst nur nach dem Vater oder der Mutter unterschieden werden. Da aber Jos. den Herodes, der Philippus' Bruder von der gleichen Mutter Alexandra war, nur im Register der Herodesfrauen (Ant. 17, 1, 3 = B. J. 1, 28, 4) aufführt, nirgends sonst erwähnt, so wird er früh verstorben sein, ohne irgend ein Erbe des Vaters zu werden.

Besseres gewusst; Lc. nennt 3, 1 gleich im Regentenkatalog „Philippus, den Bruder des Galiläischen Herodes“ und blickt darauf bei der γυνὴ „τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ“ 3, 19 zurück. Mt. 14, 3 behält des Mc' Satz wörtlich, nur mit Voranstellung des Φιλίππου [1]).

2) Mc. wusste ganz richtig von einer „Tochter des Herodes und der Herodias“; nur kehrt dabei dieselbe Verwechslung des bekannten, des Fürsten Her. mit dem Privatmann wieder. Von dieser Voraussetzung aus wird sie natürlich ein κοράσιον, und Joh. Tadel betrifft die vor Jahren geschlossene Ehe. Lc. und Mt. waren hier etwas besser unterrichtet, „die“ Tochter der Herodias gehöre nur ihr aus der frühern Ehe. Dass Mc. sie nach der Mutter Herodias nennt, ist verzeihlich, da es in der Herodianischen Familie immer wiederkehrt, dass die Söhne und Töchter den Namen der Väter und Mütter tragen. Neun „Herodes“ giebt es, 7 Herodianerinnen „Kypros“, 5 Mariamne's, 4 Salome's. Mt. kannte wohl den Namen Salome, aber wusste er, dass sie des Tetrarchen Philippus Frau geworden war? Dann hätte er wohl ihren Tafel-Tanz so gänzlich gestrichen, als Lc. — Übrigens ist zu hoffen, dass nunmehr auch ein Wechselbalg Salome-Herodias erfunden wird, gleich dem Vorgänger Philippus-Herodes, und dem gleichen „Abiathar-Achimelech“ 2, 26 (S. 197).

3) Der fromme Herodes und die Furie Herodias werden durch Josephus zwar nicht ausdrücklich, aber factisch beseitigt.

4) Der Grund der Gefangennehmung ist bei Jos., dass der Römling den gefährlichen Demagogen baldigst aus dem Weg räumen will, bei Mc., dass der neue Ahab den neuen Elias wegen eines Tadels gelind strafen, dabei schützen will vor tödtlicher Nachstellung.

5) Die Art der Gefangenschaft ist bei Mc. andauernde Verwahrung, die auch Lc. in Gedanken behielt 3, 19 f.; Mt. 11, 2 aber besonders unglücklich für Lc' Poësie von der Sendung des Täufers 7, 18 ff. recipirte (s. ob. S. 74); bei Josephus hat der Fürst den Volksführer nur desshalb gefangennehmen lassen, um ihn an einem sichern Ort unverweilt hinzurichten. Schon die Erzählung δέσμιος πεμφθεὶς εἰς τὸν Μαχαιροῦντα ταύτῃ κτίννυται, macht das Hinrichten zur Hauptsache, das δέσμιος πεμφθείς zum natürlichen Zubehör; ein εὐθύς versteht sich ganz von selbst; an ein μετὰ χρόνον τινά ist gar nicht für Josephus zu denken. Ebenso ausdrücklich geht die Absicht darauf, προλαβὼν αὐτὸν ἀναιρεῖν. Das Tödten ist die eine und einzige Absicht, die Gefangennahme nur Mittel, das Alsbaldige des Tödtens, das Fehlen jeder Gefangenhaltung evident.

6) Auch über den Ort der Hinrichtung hat der Volksdichter das Nächste gerathen. Mc. sagt zwar nicht ausdrücklich: Joh. war in Tiberias verwahrt; er setzt es aber durch Alles voraus. Denn a) ladet er zum fürstlichen Gastmahl ein die πρῶτοι „Γαλιλαίας“. Er denkt gar nicht an Peräa oder eine Peräische Stadt. b) Nur in Tiberias kann der Galiläer den h. Mann so behütet, und πολλά besucht und gehört haben. c) Der Kopf des Hingerichteten wird ἐξ αὐτῆς ὧδε verlangt,

1) Itala harmonisirt gern, und hat hier den Mt.-Text entweder ganz nach Mc. gestaltet (Φιλίπ. nachgestellt), oder nach Lc. 3, 19 (Φιλ. auslassend). Auffallend, dass Ti 8 diese Ausgleichung recipiren möchte! Auch hier führte die Rücksicht auf Josephus die falsche Hand, wie bei Mc. 6, 22.

bei der Tafel des Galiläers den Gästen überreicht. Von einer Verschleppung des Täufers nach dem fernen Grenzcastell Machärus hat Mc. so wenig gewusst, als davon, dass der Galiläer den Volksführer gerade dort, ausserhalb dem israëlitischen Gebiet, vor dem eignen Volke gesichert, zum Verstummen brachte. Hätte Mc. auch nur dies Nähere gewusst: so wäre seine ganze Phantasie unvollziehbar gewesen.

Alle frühern Versuche, die Evv. hier mit Josephus zu vereinigen, woran auch Strauss L. J. ed. IV, selbst ed. V noch Theil nahm, gehen kritiklos vom Mt.-Text aus, der die Poesie des Mc. ebenso abkürzte, auch die Gäste-Aufzählung unnöthig, das ἐξ αὐτῆς ὧδε überflüssig fand, als halb zu prosaïsiren suchte. Die Mc-Quelle für Mt, selbst ist durchaus, im Wesentlichen wie im ganzen Detail, im Widerstreit mit dem Geschichts-Erzähler, an dessen näherer Kenntniss wie Unbefangenheit kein Besonnener Zweifel behalten hat. Ist aber auch nicht Ein Satz der Mc.-Episode richtig, so ist selbst diese religiöse Poësie nicht ohne einigen geschichtlichen Grund, der über des Täufers Ende den Josephus freilich nur damit ergänzt, dass die Hinrichtung näher in Enthauptung bestand.

Anmerkung. 1. Zur Chronologie. Wann die verhängnissvolle Reise des Herodes, die für die Chronologie des Lebens Jesu, selbst des Paulus, so eingreift, eingetreten ist, haben schon Sal. van Til, Diss. chronologicae p. 87 sq., Anger und Wurm über die Chronologie des Lebens Pauli, nach ihnen Wieseler, Chron. Synopse 1843 S. 238 f. ziemlich genügend eruirt, mit dem oben gegebenen Resultat: nach dem Tode Livia's, vor dem des Sejan, zwischen 29—31. Dagegen hatte Schrader (der Apostel Paulus I, 36 ff) die Conjectur erhoben, die Ehetrennung des Herodes sei erst nach dem Ende des Philippus eingetreten, dies der Anlass zur Reise wie zum Krieg des Herodes gegen Aretas, durch den derselbe das röm. Damascus (2 Cor. 11, 32) gewonnen haben wird. Da nun Joh. der Täufer „laut den Evv." nach der Herodias-Heirath getödtet ist, so könne J. selbst erst c. 35 u. Z. gekreuzigt sein. Umgekehrtes durfte B. Bauer (Krit. der Syn. 1841 II, S. 351) aus solcher Chronologie „die Ehetrennung erst nach 34" schliessen: den doch sicher schon um 30 enthaupteten Täufer habe also diese gar nicht berühren können! Schrader und Bauer hatten offenbar nur den ersten Theil des Josephus-Berichtes gelesen, nicht den über des Agrippa Verweilen bei Flaccus, wonach ja Herodias mindestens schon 32 n. Chr. bei dem Galiläer lebte. Unverständlich aber bleibt, wie Keim (Gesch. Chr. 230 f.) wesentlich die Ansicht Schraders, den er doch kennt, als eine „neue chronologische Entdeckung" hat vortragen können, so auch ohne Kenntniss von Tacitus' Datum über Flaccus' Tod im J. 33 (Ann. 7, 26)! Seitdem auf Wieseler, so auch auf Tac. aufmerksam geworden, will er jetzt (Gesch. J. I, 628) diesen „interpretando" unschädlich machen. Tac. rede da nur gelegentlich vom Tod des Flaccus, der später gestorben sein dürfe, etwa erst vor dem Eintritt des Vitellius, J. 35! Welcher Leser des Tac. fände aber die „neue Entdeckung" und Zubehör nicht sofort erschlagen!

2. Zum Leben Jesu. Die Erzählung von des Täufers Ende ist das einzig Ausführliche in der ev. Geschichte, wobei die sonstige Geschichtsschreibung eine Controle darbietet. Ist nun diese durch und durch religiöse Poësie mit einigem sagenhaften Grund: so werden wir auch im Übrigen nicht Mehr und nicht viel Anderes zu gewärtigen haben. Im Besondern trägt Mc. selbst dazu bei, zu schliessen, dass Jesu galiläisches Leben ein sehr verborgenes gewesen sein muss, so dass der Landesfürst, so ängstlich bei der Volks-Versammlung um den Täufer, kaum eine Notiz von Jesu nimmt! Alle Volks-Versammlungen also, die Mc. seit 1, 34 bis 5, 21 so wiederholt darstellt, gehören zum Abbild des weltgeschichtlichen Lebens Christi, wie die grossen, welterschütternden Thaten selbst, welche das Ev. schildert, was Mc. ja 8, 12 selbst aussagt, und durch Alles angedeutet hat.

3. Zur Praxis. a) Homiletisch ist dieser parenthetische Theil der ev. Erzählung nicht zu verwenden, da vor die Gemeinde keine Analyse oder Kritik, kein Nein, sondern nur positive Wahrheit, oder das Wahre als Positives gehört; und hier ist kein Satz dergestalt wahr. b) Aus den bibl. Geschichten der Kinderwelt ist zwar nicht die Phantasie, aber die diesmal irrige zu verweisen. c) Bei der Unterweisung zur christlichen Mündigkeit ist die geschichtliche Wahrheit so einfach als offen darzulegen, ohne dass die Kirche Jesu, oder die des wirklichen Evangeliums auch hiermit irgend beeinträchtigt wird.

Dritte Betrachtung.

Die Speisung der Heidenmenge jenseits und die Überwindung des Meeres (6, 30—52).

Nachdem die 6, 13 ausgesendeten Jünger ringsum das Wort von Jesu verkündet haben, wurde der Zudrang zu Jesu, als er von seinem Umzug (6, 6) nach Kapernaum zurückkehrte, so gross, dass er sich genöthigt sah, sich zurückzuziehen in einen einsamen Ort jenseits (30—32). Aber das Volk kann von seinem Heiland nicht lassen. Man bemerkt, wohin sie fahren und eilt zu Fuss nach dieser Stelle hin, und zwar verbreitet sich das Gerücht davon in allen Städten, wo die Jünger verkündigt hatten, so dass er beim Heraustreten aus dem Schiff gerührt eine solche Menge findet: 5000, eine halbe Myriade (32—34, vgl. 44). Jesus hält ihnen die Predigt (35), und nach der Predigt folgt das Abendmahl, das Liebesmahl am Abend, wobei sieben Brode und zwei Fische diese sieben heiligen Stücke genügen, sie zu sättigen, so dass noch genug übrig bleibt für alle zwölf Stämme Israëls. Ja es erwächst dafür nur um so mehr Segen, je mehr Heiden sich von Christus Himmelsbrod sättigen (34—44). Zu der Speisung der Heidenwelt aber gehört die Überflügelung des Meeres. Schon (4, 35) bei der einen ersten Überfahrt jenseit des Meeres war der Sturm entgegen, den Christi

Wort beschwichtigt hat. Jetzt kehrt Jesus vom Jenseitigen zum diesseitigen Land zurück, der Auferstandene auf Gottes Wegen das Meer überschreitend (Hiob 9, 8. Jes. 43, 2. 16; Ps. 77, 20), wie einst Israël unter Josuas Führung trockenen Fusses über den Jordan gegangen war (3, 8—27), und Paulus selbst 2 Kor. 11, 25 νυχθήμερον πεποίηκεν ἐν τῷ βύθῳ allezeit siegreich auch über das stürmende Meer. Die Kühnheit, mit der Paulus besonders, getragen von seinem Christus, das Meer überwand, trotz viermaligen Schiffbruchs und Windes Tobens: haben sicher die Judenchristen besonders angestaunt, 6, 52, wie 4, 41 (s. ob.). Das Staunen über diese meerüberwindende Kühnheit des in Paulo Auferstandenen ist jedoch blos deshalb so gross, weil sie das Grössere des geistigen Wirkens in dem Liebesmahl nicht zu begreifen im Stande sind (52). — Schon Hieronymus merkte, dass in dieser Überwindung des Meers eine Beziehung auf die Heidenwelt liegt, zu Jes. 9, 1: per Paulum in terminos gentium per mare lux evang. splenduit. — Die Überflügelung des Meeres aber hat Mc. eingeleitet durch den Gang auf „den Berg“, der der Berg der Auferstehung ist. Ähnlich hat Mose das Volk in der Wüste (wunderbar) mit dem Himmelsbrod (des Manna) gespeist, das Meer überwunden, den heiligen Berg betreten (Ex. 14—19). Und wie Elia im Hause der heidnischen Wittwe die Speise wunderbar vermehrte, (1 Kön. 17), so hat Elisa mit wenigen Gerstenbroden hundert Männer gespeisst in ganz ähnlicher Weise wie die 5000 bei Mc. (2 Kön. 4), bald nach seiner Todtenerweckung. Beide auch haben die Wasserschranke des Jordans überschritten in der Kraft ihres Gottes (2 Kön. 2, 8. 14).

I. Die Speisung der Unzähligen v. 30—45. οἱ ἀπόστολοι; jetzt erst, nach der Aussendung heissen die Jünger Apostel. Nachdem sie 6, 12 u. 13 ausgesandt sind, kommen sie hier zurück. Mc. sagt nicht, wohin sie gegangen, aber in der Macht über die Dämonen liegt das Bekehren der Heiden; er setzt also das Gebiet der Heiden, im Besondern die Dekapolis dafür voraus, die er schon 5, 20 deshalb nannte. — συνάγονται: so durchsichtig ist dieser Schriftsteller, dass er nicht mehr zu sagen braucht, in Kapharnaum, da ja nach 1, 39. 2, 1. und 3, 19, also nun schon zum 3ten Male in die messianische Heimat zurückgekehrt wird, nach jedem Umzug. — ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν: ähnlich kommt Paulus Gal. 2, 2. Act. 14, 27 zu den Jüngern zurück vom Umzug mit der Meldung ὅσα ἐποίησεν ὁ θεός durch ihn. — 31. δεῦτε 1, 18: her ihr! αὐτοί ist so viel wie κατ' ἰδίαν. Lasst uns allein gehen, an einen einöden Ort, καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον, und ruhet ein wenig; nach gethaner Arbeit ist gut ruhn. Nach den Tagen der Berufsthätigkeit folgt der Sabbath der Ruhe, der aber diesmal zum Sonntag der Predigt und des Abendmahls werden sollte. — ἦσαν γάρ . . εὐκαίρουν: nachträglich wird ausgesprochen, was vorher schon factisch gesagt war (1, 18; 2, 15). ἔρχεσθαι hingehen, ὑπάγειν zurück-

kommen, also hin- und hergehen. — πολλοί, Prädikat: wir setzen in solchen Fällen den Genitiv: es waren der Hin- und Hergehenden Viele. Schon 3, 20 οὐδὲ ηὐκαίρουν φαγεῖν: das zuströmende Volk liess ihn nicht zum Essen kommen. Auch Paulus war so überladen, dass er auch wohl um's Essen kam, 2 Cor. 11, 27, ἐπισύστασίς μου καθ' ἡμέραν. — τῷ πλοίῳ, das seit 3, 9 parat gestellt ist, damit Jesus dem Getümmel entweichen könne. Nach dem grossen apostolischen Wirken soll jetzt ein Sabbathstag folgen, aber es kommt nicht dazu; es wird vielmehr der Sonntag daraus für die grosse Heidenmenge. — Von allen Städten, sc. τῆς Δεκαπόλεως (5, 20) bes. auch den Städten an dem See: πόλις ist ja bei Mc. auch gleich einer κωμόπολις (1, 38). — Es bleibt möglich, dass eine solche Scene vorkam in Jesu Leben, da der Jordan beim Ausfluss in den See im Sommer beinahe versiegt. Aber möglich bleibt's auch, dass dieser Zug der innigsten Anhänglichkeit frei gebildet ist. — 34. ἐξελθών, sc. aus dem Schiff. — ὄχλον πολύν: einen grossen Haufen, sc. zu seiner Ueberraschung. — Das Bild von dem ποιμὴν προβάτων ist aus Jeremia 50, 6 (LXX 27, 6), 1 Kön. 22, 1 f. 1 Ps. 119, 176. Die Heidenwelt war gleichsam eine Heerde ohne Hirt. Denn die Schafheerde ist nach dem A. T. der spezielle Typus des frommen Gottesvolkes. Die Heiden mussten auch eine Heerde Gottes werden, aber sie hatten noch keinen Hirten, bis sich ihrer Chr. annahm. Mt. 9, 36. 10, 6. 15, 24 hat das Bild von den „verlornen Schafen", deren sich Chr. annimmt, auf Israël zurückgedeutet, Jo. 10, 1 ff. es universell gedeutet. — δηνάριον, ein Geldstück welches denos as(s)es enthält, = circa 5 Silbergroschen: Summa 125 fr., für damalige Zeit ein ansehnliches Geld. V. 39. συμπόσια συμπόσια Hebraïsmus, (6,7). — συμπόσιον ist auch der Tisch, an dem man liegt, = τρικλίνιον. — 100 Beete zu 50 oder 50 Beete zu 100.

Die Worte „nahm das Brod, brach, segnete, theilt aus" sind die Worte beim Abendmahl: die ganze Schilderung ein Abbild des altchristlichen Liebesmahles der sitzenden Gestalt, wie es die Schweiz bewahrt hat. (Rel. J. S. 223.)

Lc. 9, 9—17 hat dem Herodesabschnitt (nach Beseitigung der Episode von des Täufers Ende) die Speisung der 5000 folgen lassen, aber den Uebergang ins Jenseitige gestrichen, Jesum auf dem diesseitigen Ufer „nach Bethsaida" zu „gehen" lassen. Denn 1) erschien ihm die Beschreitung des Meeres bei der Rückkehr allzu abentheuerlich, auch durch die Ueberwindung des Meersturms (Mc. 4, 35. Lc. 8, 22) völlig ersetzt. 2) Er wollte an der Stelle von Mc. 10, 1—11 den Wandertheil Jesu zu einem neuen, noch nachdrücklichern Wandern durchs Heidenland gestalten: 9, 21—18, 14. Indem er diese grosse Neuerung durchführte, hat er bei der Speisung der 5000 (Mc. 6, 7. Lc. 9, 18) abgebrochen und daran den 2ten Haupttheil geschlossen, der mit Petri Bekenntniss anhob (Mt. 8, 27 f. Lc. 9, 18). Aber er hat die Kluft vergeblich zu verdecken gesucht. Er sagt 9, 18 in Einem Athem: Jesus war allein (καταμόνας), und die Jünger waren bei ihm! Verbunden durch ein einfaches ἐγένετο, ἐν τῷ εἶναι αὐτόν! Die Fuge ist also allzuroh verdeckt und klafft deutlich.

Trotz der grossen Lücke, die Lc. hier anrichtete, hat er eine gewisse Harmonie mit Mc. eingehalten. Hier gebietet Chr. (Mc. 6, 46) nach dem Speisewunder πρὸς Βηθσαϊδάν überzufahren, während er μόνος zurückbleibe, um das

Meer zu überschreiten. Und dort war Jesus bei Βηθσαϊδά unmittelbar vor dem Bekenntniss des Petrus, 8, 20 vor 8, 27. Dies hält Lc. auf das kunstvollste ein, indem er das abentheuerliche Meer-Wandeln nebst allem Zubehör bis zum Bekenntniss Petri streicht, und die Speisung der 5000 in die Nähe von Bethsaïda bringt 9, 10. So ist Chr. auch bei ihm vor dem Bekenntniss gerade in dem Bethsaïda, in dessen Umgebung die Speisung der Menge fiel (9, 18).

So künstlich und sinnig hat der organische Erneuerer des ältern Ev. eine Harmonie mit diesem bei aller Freiheit der Bewegung eingehalten (R. J. 323). Im Innern des Speisewunderstücks änderte er fast nichts, nur brachte er neben der Predigt vorher auch Heilungen an, die hierhin so wenig gehören, als Lc. 6, 18.

Mt. 14, 1—12? (oder 13?). Er hat die Episode des Mc. bewahrt, und danach auch die Speisung der Fünftausend folgen lassen. Auch das Übrige bis zum Bekenntniss Petri hält er fest. (Mt. 14, 1—16, 15 f.). Aber da Mt. wegen Voranstellung der Bergpredigt die Aussendung der Jünger (zwischen dem Missachten der Vaterstadt und dem Herodesabschnitt, vor 14, 1 nach 13, 58) überspringen musste: so ist er aus dem Zusammenhang seines Leitfadens herausgefallen. Die Parenthese vom Ende des Joh. schloss mit dessen Begräbniss durch dessen Jünger. Nun folgte im Haupt-Texte die Ankunft der ausgesendeten Jünger Jesu mit Meldung über den Ausgang (Mc. 6, 30). Mt. hatte nun vor cp. 14 die Jünger nicht ausgesandt, also konnte der Übergang in den einöden Ort nicht durch die Ankunft der Jünger Jesu selbst motivirt werden. Und doch verlangte der Hinweggang in die Einöde eine Motivirung. Mt. erhält sie durch den Rückblick auf die in seinem Text so nahe hervorgehende Gewaltthat an dem Gottesmann Johannes. Die Kunde hiervon habe Jesum zum Rückzug vor solcher Bedrohung der Gottesmänner aufs jenseitige Gebiet veranlassen können. Indem er dazu die Jünger des Johannes, die am Schluss der Episode beim Begräbniss des Meisters stehen, zu Jesu übergehen lässt, hat er theils die herrenlos gewordenen Johannesjünger zum Herrn gebracht, theils ein Motiv des Rückzugs erreicht. Die Abhilfe in grosser Verlegenheit war einfach genug, aber allzu einfach. Mt. hat sich zu einer argen Confusion verleiten lassen. Er vermengte die Parenthese mit dem Hauptcontext, so dass hier kein Absatz bei Mt. 14, 12? oder 13? zu finden ist, um so grösserer Widersinn aber im ganzen Übergang zum Speisewunder.

I) 14, 3 hat Mt. mit Mc. eine Parenthese angehoben, um zur Erläuterung des Herodes-Wahns, der enthauptete Täufer sei wieder auferstanden (1—2), den Grund der Verhaftung und Hinrichtung des Täufers nachträglich zu erzählen. Vor v. 3 ist also ein Parenthesenzeichen zu denken und zu setzen.

Aber am Schlusse findet sich keins. a) Macht man die Schlussparenthese nach v. 12, so bezieht sich ἀκούσας δέ auf v. 1—2, d. h. auf des Herodes Worte: „dieser ist der auferstandene Täufer." Dies giebt aber keinen Grund zum ἀναχωρεῖν. Denn wer von einem Tyrannen für ein überirdisches Wesen gehalten wird, braucht sich vor ihm wahrlich nicht zu fürchten. Herodes soll doch den einmal Enthaupteten nicht noch einmal köpfen wollen. Also b) müsste die Parenthese nach ἔθαψαν αὐτόν gesetzt werden; das aber ist auch förmlich unmöglich. Denn ἐλθόντες ἀπήγγειλαν hat sein Subject und Object nur in dem Vorigen. Beides ist absolut unzertrennlich, am wenigsten durch ein Parenthesenzeichen zu scheiden. c) Noch weiter v. 13. 14 ist an gar keine Parenthese mehr zu denken, und allein richtig ist, Mt. 14, 3—23 als Einen Absatz zu behalten, da in der Mitte keinerlei Einschnitt zu finden ist. Diese Vermengung der Parenthese aber mit einem neuen Hauptcontext verräth schon, dass dieser Schriftsteller nicht selbst der Bildner der Parenthese gewesen ist, dass er einen geschriebenen Context vor sich hatte, dem er aus irgend einem Grunde nicht mehr folgen konnte, daher er zur Abkürzung, oder zu neuer Combination genöthigt war. Die Confusion im Texte des nach Sanct Matthäus genannten Erzählers ist diesmal eine förmliche. 2) Auch das Uebrige bei Mt. weist auf Verstümmlung eines reicheren Gefüges hin. a) Gleich zu Anfang 14, 1 wird die Kunde vom Wunderthun Jesu ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ zu Herodes gebracht. Aber gerade damals, als Jesus in seiner Patris das grösste Aergerniss erregte, weil er kein Wunder thun konnte (13, 58)? Gerade in der Zeit, wo der Wunder-Ruf Jesu durch die Stadtgenossen die niederschlagendste Kritik erfuhr, sollte Herodes sich über seine Wunder ängstlich verwundert haben? Es muss also noch etwas nach Mt. 13, 58 vorangegangen sein, was den Wunder-Ruf Jesu erneute und allgemein kund machte. b) Mt. 14, 13: Jesus zog sich zurück ἐν πλοίῳ auf's jenseitige Gebiet. Woher denn? Bei Mt. 13, 58 ist ja Jesus in der πατρίς, und da geblieben. Mag Mt. darunter nach Mc. Nazareth oder nach Lc. (2, 1 f. Mt. 2, 1 f.) Bethlehem verstehen, so kann man nicht von da ἐν πλοίῳ über den See setzen! Er muss vorher nach Kapharnaum zurückgekommen sein. Zwischen Mt. 13, 58 u. 14, 1 muss also etwas vorgegangen sein, wodurch Jesus nach Kapharnaum zurückgeführt ist. — d) Mt. 14, 13 οἱ ὄχλοι ἀκούσαντες. Aber woher bei Mt. die ὄχλοι? Vor 14, 1 oder nach 14, 12 fehlt also eine Scene, welche von Neuem den Zudrang zu Jesu herbeiführen musste. e) Die ὄχλοι folgten Jesu bei seiner Schiffahrt über's Meer „πεζῇ" nach: dem Schiffenden schlossen sie sich zu Fuss an? Eine Verkehrtheit. — f) ἀπὸ τῶν πόλεων: unbegreiflich, warum nicht auch ἀπὸ τῶν κωμῶν? — g) v. 14 καὶ „ἐξελθών": da Jesus bei Mt. schon v. 13 weggefahren ist εἰς ἔρημον τόπον, so träte jetzt J. heraus aus dem einsamen Ort — in den einsamen Ort, wo das Volk versammelt ist? — Von Mt. selbst aus könnte man diese Räthsel nie lösen, nicht errathen, was an der Stelle der Johannesjünger, die doch jedenfalls fälschlich über die Parenthese hinausgeführt sind, für ein Motiv des Rückzugs gegeben war, nicht errathen, was er nach 13, 58, vor 14, 1 ausgelassen hat, das doch für 14, 1 u. 12 f. begründend war. Auch die Vergleichung von Lc. 9, 10—17 führte hier zu wenig Klarheit, da Lc. seinerseits das Aergerniss in der πατρίς (vor 9, 1) wegliess. Die Vergleichung des Marcustextes löst alle diese Räthsel, erst dieser.

Durch Mc. erfahren wir endlich, was zwischen dem Ärgerniss in der πατρίς und dem Herodesabschnitt vorgieng: der Umzug Jesu und die Aussendung der Jünger in die Heidenwelt. So konnte a) J. selbst nach Kapharnaum zurückkommen, u. ἐν πλοίῳ hinüberfahren. b) Sendet der von der πατρίς verstossene Christus die Jünger in die Heidenwelt, so machte dieser Ausgang zum Heilen der Bekehrten im Namen Jesu diesen so weltbekannt, dass auch Herodes von Christo hörte. c) Waren die Jünger Jesu vor Mt. 14, 1 (wie Mc. 6, 30) ausgesandt, so konnte ihre Heimkehr von der grossen apostolischen Arbeit der Ruhe rufen, oder den Uebergang in den einöden Ort motiviren, der für die Mose-Speisung der grossen Menge einmal vorgeschrieben war. Da aber Mc. 6, 30, ganz seiner Anlage gemäss, diesmal die Rückkehr nach dem messianischen Wohnsitz in Simon's Stadt und Haus sich von selbst verstehn liess (S. 372), so wusste Mt. nicht mehr wo er stand. 2) Das πεζῇ ἀκολουθεῖν ist eine ungeschickte Abkürzung der reichen Schilderung, wie das Volk am Ufer hin Jesu nachgeht, und „dort" (αὐτοῦ 6, 33) zu ihm stösst, wohin sie ihn wegfahren sahen. 3) ἀπὸ τῶν „πόλεων" ist ein ungeschicktes Excerpt aus Mc.' ἀπὸ „πασῶν" τῶν πόλεων, was dem Chronisten übertrieben schien, aber das ganz Richtige war. 4) ἐξελθών ist von Mt. nur allzuwörtlich nachgeschrieben, da J. beim Aussteigen aus dem Schiffe „ὄχλον πολύν" vorfindet, zur Verwunderung. — Die ganze Stelle Mt. 14, 12—14 ist eins der lautrufenden Zeugnisse, dass nicht Mc. sondern Mt. der Epitomator ist: zugleich ein neues frappantes Document, wie umstürzend die Bergpredigt-Neuerung eingriff (R. J. . . .). Bis hierher hat sie bei Mt. durchgehends eingewirkt; fortan folgt Mt. dem Mc.-Leitfaden ungebrochen.

Im Innern der Speisungsgeschichte (15, 14—21) hat Mt. so wörtlich nachgeschrieben, dass keine Differenz ist. Nur Einzelheiten erschienen dem Lc., so auch dem Mt. überflüssig, wie die 200 Denare (die Joh. 6 um so interessanter fand). Wird es bei Mt. 14, 15. 23 zweimal hintereinander „Abend", so mag er wohl an 6 und 9 Uhr gedacht haben, aber ungeschickt bleibt es, dass er Mc' ὥρας πολλῆς durch ὀψίας verdeutlichte. Verzeihlich, dass er bei dem Befehl, überzufahren „πρὸς Βηθσαϊδάν" dies ausliess, da man später factisch εἰς Γεννησαρέτ kommt. Aber dies zeigt abermals, dass Lc. nicht von Mt., sondern vom Mc.-Text abhängt, der allein das 2malige εἰς Βηθσαϊδάν hat, was den Lc. bei seiner grossen Auslassung (Mc. 6, 47 — 8, 26: bei Lc. in 9, 18 zusammengeleimt) geleitet hat. Vgl. auch zu Mc. 1, 21 f. S. 91. — Mk. (no 26 m. S. 158) fand in der wunderbaren Speisung seines Lc.-Textes den Geisteschristus, der die Sinnenwerke des Demiurgen wohl benutzt, aber ihre Bedeutung illudirt; obendrein freute sich der Ascet, nur „Brod und Fisch", kein Fleisch vertheilt zu sehn. — Just. Mart. hat prosaïscher sowol dies als das zugehörige Meer-Wunder allzu abentheuerlich gefunden. — Der geistvollere Jünger der Log-Lehre Justin's, Ev. nach Jo., hat dagegen in der Speisung der 5000 „drüben am Abend mit dem gebrochenen Brode und ausgetheilten Zugebröde" so offenbar das chr. Abendmahl abgebildet gesehn (Jo. 6, 1—13), dass er ihm eine völlige Erörterung über die Bedeutung desselben, „seinen Leib zu essen, sein Blut zu trinken" angehängt hat (6, 25 ff.). — Da Log.-

Ev. im Gekreuzigten das Passahlamm selbst suchte, konnte er J. natürlich nicht mit den Jüngern das Passahlamm essen lassen, also auch nicht in Mc' und Lc' Weise das Abendmahl einsetzen (Jo. 14, 1 ff.). Also erwählte er, um das Sacrament doch nicht zu umgehn, das grosse Heiden-Abendmahl zum Anlass seiner Erörterung (Vgl. Rel. Jes. S. 465). — Somit ist der Logosevangelist ein ältester Erklärer sowohl der synoptischen Einsetzung des Abendmahls als ihres Speisewunders.

Die katholische Zeit ältester Form hat auch noch dies Bewusstsein: das Speisewunder bilde das Sakrament des Abendmahls ab, indem auf den ältesten Bildwerken 5 Brode und 2 Fische, oder auch die 7 Brode der 2ten Speisung erscheinen, wo unzweifelhaft das Sacrament des Altars gemeint ist. Die spätere katholische Zeit hat auch dies Bild prosaisch als ein Einzelgeschehen festhalten wollen. Daher denn a) die Naturalisten, wie Eberhard Paulus eine Art Pikenik unterstellten. J. habe seinen Reisesack aufgethan und die Andern haben dies Beispiel befolgt. Umgestossen wird diese Sinnendeutung durch Mc. 6, 52. — β. Die supranaturalistische Deutung von Olshausen u. A. geht dahin, es sei hier ein beschleunigter Naturprocess bezeugt. Die schöpferische Kraft Gottes wirke in beschleunigter Gestalt. Strauss sagte ganz richtig hiergegen: gebackenes Brod und gebratene Fische sind keine Natur- sondern Kunstprodukte. — Es bleibt nur die sinnbildliche Erklärung im Recht, mit der weltgeschichtlichen Thatsache, dass Jesus allezeit so Viele so wunderbar gespeist hat und speist in seinem Abendmahl. Natürlich ist diese schlagend zutreffende Erklärung erst von dem Mc.-Grunde aus möglich geworden, erst von Rel. Jes. S. 283 gegeben, nun meist angenommen, auch von Strauss L. J. ed. V, obwol im Widerstreit gegen seine Mt.-Voranstellung und sein Transscendenz-Begehren überhaupt. Das „grösste Wunder“ im synoptischen Ev. ist das sinnvollste und schönste Geschichts-Bild des Pauliners!

Zweites Lehrbild. Die Ueberwindung der Meerschranke: 6, 45—52.

Wie Christus beim Uebergang auf das Jenseitige den Meersturm beschwichtigte, der ihn von dem Sturz des Götzengeisterheeres (5, 1 f.) zurückhalten wollte: so überschreitet der Auferstandene es auch siegreich, da er von dem grossen Heiden-Abendmahl zurückkehrt auf den heimischen Boden, wo er gleicherweise der Heiland Aller sein will und kann (53 ff.). Christus überschreitet das stürmende Meer (44—51), Alle ermuthigend, nur Blödsinnige besonders in Staunen setzend (52).

Die Darstellung lehnt sich an das Alte Testament und an Paulus' Leben. 1) Unter Josua (38 f.) überwindet Israel die Wasserschranke des Jordan trocknen Fusses, und Elia überwand auch den Jordan durch den Prophetenmantel 2 Kön. 2; 8, 14, wie Gott selbst in seiner Allgewalt über das Meer Hiob 9, 8 geht. 2) Das Thun der Führer und Propheten Alten Testaments ist aber doch ein Geringes gegen das Universalwirken des in Paulo Auferstandenen (S. 372). Im Besondern

aber hat unsern Darsteller hier geleitet ein ganz specieller Vorgang aus dem Leben Pauli Apost.-Gesch. 20, 11—15. Am Auferstehungstag Jesu hat Paulus nicht nur Predigt gehalten, sondern auch das Abendmahl (wie Jesus Mc. 6, 34 vor dem Mahle predigt). Er hatte dann seinen Jüngern geboten, „vorauszugehen“ προελθεῖν ἐπὶ τὸ πλοῖον, er wolle nachkommen πεζῇ V. 13, dann haben sie ihn wieder in's Schiff aufgenommen. — An den Auferstandenen aber, der wirklich das Meer überwunden hat, erinnert Mc. noch besonders durch „das Symbol τὸ ὄρος“ (S. 239 f). Hier ist um so deutlicher bloser Typus beabsichtigt, ohne eines besondern Berges zu gedenken, weil wir hier jenseits des Meeres sind, wo es keinen Berg, sondern nur eine Hochebene giebt (S. 242).

V. 45 πρὸς Βηθσαϊθάν, urspr. בֵּית צַיְדָה Fischhausen, für Mc. fragelos diesseits, jetzt von den Reisenden südlich von Kapharnaum gefunden, wohl zu unterscheiden vom östlichen Bethsaïda, beim Einfluss des Jordan in den See, das der Tetrarch Philipp zur Stadt Julias einrichtete (s. oben). Man hat Lc. 9, 10 zur Vereinigung von ihm mit Mc. das jenseitige Bethsaïda annehmen wollen, aber in Widerspruch mit seinem eignen Text wie mit Mc. Der Flecken gilt für Mc., im Gegensatz zum messianischen Jüngersitz in Kapharnaum, als Ort der Stille (8, 22). V. 46. ἀποτάσσεσθαι beim Scheiden Heil wünschen, salutem dicere, (2 Cor. 2, 13).— Der Gang auf „den Berg“ ist nur Symbol, dass Chr. hier als der Auferstandene gelte (s. oben). — 47. Vorgestellt wird: es sind die Jünger Abends weggefahren, in der Nacht in die Mitten des Sees gekommen. Von da kommen sie wegen des widerstrebenden Windes nicht vorwärts, bis Chr. zu ihnen tritt, und der Wind ruht, und kommen des Morgens an's Land. — ἐλαύνειν auch bei guten Griechen intransitiv: fahren, — περιεπάτει ἐπὶ τῆς θαλάσσης: ἐπὶ c. gen. niemals „an“: das hiesse ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ. Die Deutung von Eberh. Paulus, Schenkel u. A., die Jünger hätten geglaubt, er sei auf dem Meer gewesen, während er nur daran hingieng, widerspricht der Sprache und dem Zusammenhang.

Lc. 9, 10—17 hat diese Meerüberwindung für abentheuerlich gehalten, auch genügend ersetzt durch die erste Meerüberwindung, die Stillung des Meersturmes bei dem Uebergang auf das Heidenland (Mc. 4, 35) Lc. 8, 22 bis 25. — Mt. 14, 22—33 hat das Stück nicht blos bewahrt als dem gebornen Gottessohn ganz angemessen, sondern es auch erweitert; 28—31 stellt er vor Augen, wie ein Jünger, ohne dass Christus ihn allezeit ergriffe, vergebens die wogende Fluth bewältigen würde. Petrus will zu ihm kommen, aber er ist im Begriff, zu versinken: da muss Chr. selbst helfen. Halber Glaube wird nie siegreich, sondern immer versinken. Ein antihierarchischer Zug ist hier unverkennbar, den der universalistische Judenchrist auch sonst (Mt. 23, 8 f.) deutlich verräth (R. J. S. 359). Am Schluss v. 33 hat er das Nichtverstehen der Brode beseitigt. Denn er hat auf den Wegen des Prosaïsirens oder sinnlich Verstehens das Speisewunder selbst sinnlich hingenommen. Die Verwunderung wird deutlicher ausgesprochen, aber zu früh, denn bei ihm selbst folgt erst 16, 16 das Bekenntniss „Du bist der Sohn Gottes“!

Mk. folgt seinem Pauliner Lc. zu treu, um das für seinen Himmels-Christus so ganz entsprechende Ueberflügeln der demiurgischen Elemente aufnehmen zu können. — Log.-Ev. dagegen hat dieses besonders ansprechend gefunden (6, 16). Denn Christus hat für ihn ein nahezu doketisches Wesen erhalten. — Die spätere Zeit bemühte sich so sehr, Christus als Gott selbst zu betrachten, dass man das Göttliche nach Hiob 9, 8 freudig hinnahm. Olshausen u. A. haben zur Erklärung der „Geschichte" bei Chr. einen pneumatischen Leib Christi angenommen, sind aber so nur in die Dokese der Gnosis zurück gesunken. Der Naturalismus hat kläglich ein Wandeln „an" dem Meer zu gewinnen gesucht. Strauss wusste gar nichts mit der Sache anzufangen; es sei eine Seeanekdote! (s. zu 4, 35 f.) Die geschichtliche Erklärung, dass J. wirklich das Welt-Meer überwindet, ist zuerst vom Verständniss des Mc. (Rel. Jes. S. 234) gegeben, der hierbei auch Rénan u. A. folgten.

Vierte Lehrgruppe.

Christus wirkt allgemein heilend, denn sein Princip ist die Herzensreinheit: 6, 53—7, 23.

Durch den Ausgang der Apostel ist es zur Versammlung der halb unzähligen Heidenwelt gekommen, denen Jesus das sättigende Wundermahl reicht (30 f.). Aber er ist gleicher Weise der Heiland auf diesseitigem Gebiet, für Alle, die Heilbegierde und Glauben zu ihm hegen. Die Meeresschranke hindert nicht, wenn er zu Israël zurückgeht. Zwar suchte er die Stille, doch kann er nicht verborgen bleiben. Ueberall (ὅπου ἄν) wird er der Retter für alle, die irgend (ὅσοι ἄν) Leid haben (53—57). Diese Allgemeinheit seiner Heilwirksamkeit für alle Orte und alle Arten Menschen liegt daran, dass das Princip der christlichen Heilsbotschaft die Innerlichkeit ist. Die Herzens-Reinheit mache erst rein. Damit ist's möglich, dass Christi Heil von allen Menschen gleicherweise erlangt werden kann (7, 1—23). Das Zusammengehören beider Stücke wird von Mc. nicht blos durch die bei ihm vorangehende und nachfolgende Gliederung erhärtet, sondern auch 7, 14 ausgesprochen, durch die Berufung des Haufens, der 6, 43—57 sich versammelt hatte. *)

Erstes Lehrbild. Die Allgemeinheit des Heil-Verlangens und Erlangens. 53—57.

53 Da sie übergesetzt waren, ἐπὶ τὴν γῆν so kamen sie εἰς Γεννησαρέτ: dies ist die richtige Lesart. Da man kein Genesaret als Stadt kennt, Mc. vorher auch

*) Nur die Capitel-Abtheilung ist hier so roh, wie 3, 1. 9, 2 und 8, 27. Man sollte mit 6, 53 eine neue Serie anheben, oder aber 7, 24 als neuen Anfang hervorheben, der 8, 27 f. als neuer Theil nachfolgt.

„Bethsaida“ genannt hatte, so glaubte man hier corrigiren zu müssen in ἐπὶ γῆν Γεννησαρέτ. Allein statt γῇ sagt Mc. χώρα. Wahrscheinlich hiess Genesaret speciell ein Landungsplatz bei Bethsaida. — κράβαχτος 2, 4. — 56. ὅπου ἂν spricht die volle Allgemeinheit aus (3, 10—12). κράσπεδον der Ansatz an etwas, besonders die Einfassung des jüdischen Kleides zur Unterscheidung von der heidnischen Tracht, eine Art Troddel, 4 Mos. 15, 38. *) Ueber die Berührung und ihre Kraft s. 5, 28 ff. Lc. hat das κράσπαιδον dort schon (8, 44). — V. 57. ὅσοι ἂν: verdoppelte Betonung der Allgemeinheit, die gerade hier und erst hier, auch so absolut ausgesprochen wird, während es vorher immer nur hiess: „πολλούς“ ἐθεράπευσεν!

L c. konnte in seinem Prosa-Suchen um so ruhiger das Meer-Überschreiten cassiren, als dies ja bei Mc. selbst gar nicht zu einer einzelnen Scene führe, sondern zu einer Darstellung des Allgemeinsten. Lc. hat daher dies Stück derart nirgends erneut; nur das Resultat 12, 1 etwas grob gezogen: „μυριάδες τοῦ ὄχλου hätten sich zu ihm gedrängt, so dass sie sich zertraten“! Mt. 14, 34—36 bleibt bei Mc' Worten, aber macht einen Einzel-Vorgang aus der Schilderung der Allgemeinheit. J. bleibe an Einem Ort, und dahin bringen sie Alle. Daher er auch Mc' Imperfecte in Aoriste aufhebt. Das zeichnet die Weise beider prosaïsirender Nachfolger.

Zweites Lehrbild. Die wahre Reinheit: 7, 1—23.

Die unzählige Menge von Heilsuchenden ist noch versammelt (6, 56). Da kommen Sonderfromme von Jerusalem mit der Anklage gegen die Jünger Christi, dass ihnen die nationell jüdische Reinheit beim Essen fehle; denn man müsse sich waschen vor Tisch, und nur bei solcher Reinigung sei man einer der Heiligen. Der Christ erwiedert: mit den Satzungen über äussere Reinheit ist nichts geholfen, vielmehr wird das wahre Reinsein dadurch nur gefährdet, wie ihr mit euren Satzungen überall den höhern Gotteswillen, ja das Heiligste selbst aufhebt. Eure Besprengungen und Bäder helfen nicht zum wahren Reinsein, denn nur vom Innern aus geht die Reinheit: nur vom ἔσω ἄνθρωπος aus wird der Mensch überhaupt rein oder unrein. — Der ganze Abschnitt dient der principiellen Erörterung und gliedert sich in 2 Theile. I. ein Disput gegen die jüdische Reinigungslehre, a) im Besondern V. 2—5, wie b) gegen das alte Satzungswesen überhaupt V. 6—13. II. Die thetische Lehre V. 14—23: a) in populärem Sinnspruch V. 14—15, und b) in esoterischer Erörterung V. 18—23, und dabei wieder α) negativ: für äussere Reinigung giebt's ein sehr einfaches expediens (V. 19), β) positiv: das Innere erst macht den ganzen Menschen unrein und rein.

*) Es ist, als wenn Mc. absichtlich J. gerade hier, wo die volle Allgemeinheit des Heilswirkens ausgesprochen werden soll, das völlig Jüdische in Jesu Erscheinung darstellen wollte, bis zum κράσπεδον hin.

I. **Die Streitverhandlung** 1—13. A. **Die Anklage gegen die freiern Christen** 1—5. v. 1. „Die Pharisäer", die orthodoxen Juden und „Gewisse der Schriftgelehrten". Ausser dem Kreise der Juden oder Pharisäer gebe es noch specielle Eiferer gegen „der Jünger Weise" und zwar „von Jerusalem" ganz wie 3, 22 (S. 267). Sie sehen τινὰς τῶν μαθητῶν ohne Händewaschen essen: also klar den heidenchristlichen Theil der Jüngergemeinde. Hier kann also nichts anderes gemeint sein, als dass es ausser den Anklägern aus den Juden selbst noch christliche Ankläger, christliche Eiferer gebe, die die Jünger der Heidengemeinde selbst, oder solche Jünger anklagen, die mit diesen speisen, ἐθνικῶς ἐσθίοντας (Gal. 2, 14). Ein anderer Ausdruck für jene „Schriftgelehrten aus den Pharisäern, die Jesu nachfolgten" (Mc. 2, 16). v. 2. „καὶ ἰδόντες". Die Structur ist etwas beschwerlich, indem V. 1—5 ein einziger, grosser Satz ist, durch die Parenthese 3 und 4 unterbrochen. Der Nachsatz beginnt 5 mit „καὶ" ἐπερωτῶσιν. Denn καί im Nachsatz ist das Hebr. ּו „so", wie 9, 12; 12, 37; 10, 26. V. 2. κοιναῖς χερσίν: κοινός, communis, gemeinschaftlich (Mc. 2, 24), gewöhnlich: pöbelhaft, im Sinn des Juden unrein, im Gegensatz zum jüdischen „koscher", = dem ἐθνικῶς ἐσθίειν Gal. 2, 12. 14. — τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις: Uebersetzung für griechische Leser, die den jüdischen Terminus nicht verstanden. — ἄρτον φαγεῖν wie 3, 20; 6, 31 die ganze Mahlzeit halten, ἄρτους φ. — „Die Pharisäer und alle Juden" (nicht blos die rabbinischen, sondern auch die christlichen) halten diese altjüdische Sitte der Hände- und sonstigen Waschungen, und nehmen Anstoss, wenn die christlichen Heiden diese Sitte nicht mitmachen. Auch Röm. 14, 1 ff. finden wir Streit über die Mahlzeit zwischen freiern Christen und essenischen Eiferern, Gal. 2, 12 ähnlichen Streit in Antiochia, als Petrus mit den Heiden speiste, dann aber sich zurückzog. — πυγμῇ ἀπ. λεγ. N. T., aber in LXX und sonst vorhanden, stets von der „Faust". Mit der Faust sich waschen, giebt nur ein oberflächliches, kein ernstliches Waschen. Man zeigt dann nur einen gewissen Eifer, aber zum Reinwerden kommt es nicht. Ganz ähnlich sagt Mc. „νίψωνται", sich blos „benetzt" haben, statt λούσωνται. Gerade so oberflächlich sind alle jüdischen Reinigungsbräuche. Und gerade ihr penibles Einhalten von Reinheits-Satzungen pflegt sie nur in der Unreinheit zu erhalten (Rel. J. S. 69). Gewöhnlich hat man dies πυγμῇ nicht verstanden. Man schrieb entweder πυκνά was heissen soll „crebro" (vgl. dagegen schon Meier), und ersann eine besondere Bedeutung für πυγμῇ (diligenter, Syr.), oder gar besondere Wasch-Manipulation. 4. καὶ ἀπ' ἀγορᾶς, sc. ἐλθόντες, diese Prägnanz ist auch griechisch. — ῥαντίσωνται sich besprengen. Der Verkehr mit dem Pöbel, wie mit Heiden auf dem Markt, müsse die Heiligen verunreinigen, und dies müsse gleichsam gesühnt werden. Es liegt darin ein Weihwassergebrauch, den die Katholiken vom Judenthum her als Symbol der Reinigung entlehnt haben. (ῥαντίζεσθαι sonst nur noch im Hebräerbrief, in LXX zahlreich). — βαπτισμούς Eintauchungen. — ξέστης von Sextas, aus sextarius, ein Geschirr vom Inhalt des 6ten Theiles eines congius: ein Maass: Krug. — χαλκίον jedes Kupfergeschirr, sei's ein Kessel oder eine Pfanne. — κλίνης wäre Tisch oder auch der Sessel oder Polster, an

oder auf dem man isst. Aber wer wird dergleichen eintauchen? Viele haben es daher weggelassen, aber es ist wohl mit Ar. κλιβάνων zu lesen, das Back- oder Bratgeschirr in ofenähnlicher Gestalt, das mit Kohlen oder glühender Asche gefüllt wurde, um damit zu braten oder zu backen. So ergiebt sich ganz in Mc' Weise eine Parallele: 1) ξέστης Trink-Geschirr, 2) Ess-Geschirre, und zwar theils zum Speisen, theils zum Kochen oder Braten; das erste aus Holz, die beiden letztern aus Metall. — Zusammen also: Die Satzungsjuden benetzen (nur) die Hände vor dem Essen, trotz alles mit der Faust zur Schau getragenen Eifers; besprengen sich zwar, aber nutzlos, nach dem Markt, und baden (nur waschen nicht ernstlich) die Trink- und Essgeschirre: alles dies nur oberflächlich. — 5 καί, die Nachsatzpartikel (S. 381): „da“ fragen sie.

B) Entgegnung über den Schaden der jüdischen Satzungen überhaupt, v. 6—13. Καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἠσαΐας. Dies ist aus Jes. 29, 13 f. entlehnt, wesentlich nach dem Hebr. dessen Schluss ist: „und es geschieht, dass sie mich verehren nach Menschensatzungen, die überliefert sind.“ *) Jesaja nämlich eiferte gegen das jüdische Volk, das hatte mehr Lust am Opfer, als an der Reinheit des Herzens. 10 f. Nach 2 Mos. 20, 12; 21, 17. Es ist eins der heiligsten Gebote, die Eltern zu ehren, aber das wird gebrochen durch eure Satzung, dass, was man opfert, dem Tempel gehöre, und Niemanden sonst gegeben werden dürfe. — Die Structur ist: „Spricht Einer . . . über das Gut, aus dem die Eltern lebten, das „Korban“ aus: so lasset ihr nicht ferner zu (οὐκέτι ἀφίετε), dass er den Eltern wohlthue“. Ein wirkliches Anakoluth, worin ἀφίετε sachlicher Nachsatz ist. Aus λέγετε verfiel er auf ἀφίετε.— קָרְבָּן von קָרַב adferre, offerre, dem Altar etwas darbringen, ein Geschenk oder Opfer. Mc. übersetzt für seine heidnischen Leser: δῶρον; besser wäre: προσφορά. Hatte ein Sohn das Erbe vom Vater bekommen, und einen Theil desselben ihm zur Nutzniessung gegeben, so konnte er es ihm durch das Wort קָרְבָּן wieder entziehen. Das Gut gehörte dann dem Tempel und der Sohn ward der Nutzniesser. (Vgl. Joseph) Apionem 1, 22 c. Sprüchw. 28, 24 haben vielleicht Mc. ciell zu diesem Beispiel geleitet, wie durch angeblich penibelste Religiosität im Satzungs-Erfüllen, die wahre Religion aufs grausamste beeinträchtigt werde.— ὃ ἐάν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, worin nur du von mir die Nutzniessung hast;— ὠφελεῖν τινά τι führt zum acc. adv. „ὅ“. Über ὃ ἐάν vgl. 6, 45. — παρόμοιος, consimilis (ἅπ. N. T.): es giebt noch unzähliges „ganz“ Aehnliche, wo ihr die Seele des Gesetzes vor lauter Gesetze-Ueben verliert.

II. Die direkte Lehre (14—23) nach der Streit-Verhandlung beginnt A) exoterisch: 14—16. Hier ein Blick auf Elias 1 Kön. 18, 18, der die Götzenpriester bestrafte, weil sie den Herrn verliessen. Da sprach er (18, 30): lasset alles Volk kommen zu mir, und sie kamen, sein Endurtheil zu hören. Der

*) Mc. nimmt von LXX zwar den Ausdruck auf: σέβονται διδάσκοντες, διδασκαλίας und ἐντάλματα. Dagegen hat er nach dem Hebr. ἄπεστιν gesagt statt ἀπέχει der LXX was die recepta daher aufnahm. Er hat auch bei διδασκαλία und ἐντάλματα mit Hebr. kein καί. In diesem Verhalten kehrt das schon zu 1, 2 Bemerkte wieder: er hat den hebr. Text im Auge, kennt aber auch LXX.

Menge wird nun kurz entgegengehalten: τὸ ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου und das εἰςπορευόμενον.

Die Gegensetzung des Äussern und Innern am Menschen gehört zum Eigensten der Offenbarung Jesu, kehrt aber bei P. besonders energisch wieder. Der Zusatz ὃς ὦτα ἔχει, ἀκούειν, ἀκουέτω stammt aus der Parallele zur παραβολή, Mc. 4, 9. Dies ist auch hier das sinnbildliche, zum Nachdenken auffordernde Lehrwort. Denn εἰσπορεύεσθαι und ἐκπορεύεσθαι sind bildliche Bezeichnungen.

B. Esoterische Belehrung 17—23. Wie 4, 10 die näherstehenden Jünger hinzutraten, um nach dem Sinn zu fragen, so hier. Die Enthüllung aber, die J. giebt, ist auch hier nicht eine solche, die Alles ganz ausdrücklich aussagt, sondern will zum Aufmerken und Weiterdenken auffordern. Ueberall soll sich Jeder selbst bemühen einzudringen (S. 286). 17. „In das Haus", sc. wohin sie sich zurückzogen: blos ein Symbol, um Privatbelehrung anzukündigen = καταμόνας 4, 10. — οἱ μαθηταί der engere Jüngerkreis, sammt dem engsten der 12, wie dort ausgesprochen ist. V. 18 οὔπω νοεῖτε 8, 17; Seid ihr noch nicht so verständig, dass ihr das von selbst verständet? — ἀφεδρών, ἄπ. λεγ. (von Mt. mit aufgenommen). Vulgata übersetzt secessus, „Abtritt"; aber es kann auch das „Gesäss" heissen, was dem Zusammenhang völlig entspricht. Ein solcher derber Ausdruck ist in den ersten Zeiten der Kirche nicht selten. „Der unreinste Theil also sei es, der eure Art Reinigung am besten besorgt"! Es ist ein köstlicher Spott. — καθαρίζων: ein Hebraïsmus = ὃς καθαρίζει (Hitzig Joh. Mc. S. 100). Schon im Griechischen giebt es einige Beispiele solcher participialer Rede im nom. absolutus. — b) 20—23. Ein neuer Absatz wird hervorgehoben: Vorher das Negative, jetzt das Positive. Was nun macht rein? τὸ ἔσωθεν ἀνθρώπου allein. Denn daher kommen alle böse Gedanken und Begehren, die den Menschen verunreinigen, und daher stammt andererseits auch erst die wahre Reinheit des Menschen. — Beim Register des Verunreinigenden was aus dem Innern kommt, ist die Reihenfolge so, dass jedesmal 2 Glieder zusammengehören, ganz in Mc' Weise, Alles zu parallelisiren. Er paulinisirt dabei in dem Betonen von μοιχεῖαι und πορνείαν, nach der Ordnung der LXX, wo der Ehebruch und die Hurerei vor Mord- und Diebstahl steht. — Ein solches Sünden-Register ist Röm. 1, 29—30 vorangegangen. — καὶ ἐκεῖνα κοινοῖ (Si cf B, 5. oben): „und eben dieses, nur dieses ist's, was entehrt". Es liegt darin eine verstärkte Demonstration. — Lc. hat in seiner Lücke 9, 18 auch dies Stück derart begraben, aber sonst ersetzt durch eine besondere Erörterung 11, 37—44, und zwar bringt er diese erneute Streitverhandlung über Reinigungssatzung bei einem speciellen Mahle, im Haus eines Pharisäers selbst: weil an neuer Stelle, so auch in neuer Weise. — Mt. 15, 1—20 an gleicher Stelle wesentlich gleich, nur hat er auch hier das Lehrbild zu einer ordentlichen Geschichte zurechtzumachen gesucht.

1) Er konnte daher bei der speciellen Frage um's Hände-Waschen die so viel weiter auslaufende Parenthese (Mc. 3—4) nicht ertragen.

2) Es sollte auch ernstlich ein Streit mit den Pharisäern werden, die Mc. hinterher nicht mehr erwähnte. Er zog daher das ganze Nachfolgende in den Anfang. Im Einzelnen aber war wenig zu ändern.

Mc. kann recht wohl aus der Ueberlieferung eine Kunde haben von Jesu Streit mit Israel über diese Frage. Jedenfalls hat Jesus sachlich diesen Unterricht gegeben über das, was in Wahrheit rein und unrein mache, wenn auch die Ausbildung der Scene, gar die Stellung dem evang. Lehrbildner gehört, der offenbar auch bei diesem Kampf gegen Pharisäismus die judenchristliche Forderung des Ἰουδαϊκῶς ζῆν und ἐσθίειν mit im Auge hatte. — Das Wort bei Mt. 5, 8 „Selig sind, die reines Herzens sind, sie werden Gott schauen", ist der einfachste, unmittelbarste Ausdruck von diesem Unterricht bei Mc., der in der That das neue christliche Lehr-Princip auf das treffendste ausspricht. (Rel. J. S. 69.)

Zweite Abtheilung. Der Universalismus im Gegensatz zu Israël: 7, 24—8, 26.

Fünfte Betrachtung. Jesus ist der Erretter auch für die Heiden: 7, 24—37.

Nachdem zunächst 6, 1—6 das Hinausgehen über die jüdische πατρίς als nothwendig gezeigt ist, V. 29—52 durch's Ausgehen der Jünger schon eine Menge gewonnen war, 6, 53—57, die Allgemeinheit des Heilerlangens ausgesprochen ist, mit dem Princip der christlichen Lehre, das die Theilnahme aller Menschen am christlichen Heil ermöglicht (7, 1—23), kommt es jetzt zum Ausspruch: auch die Heiden nehmen Theil. Denn 1) das Kind der Heidenmutter von Sarepta wird vom dämonischen Tod aufgerichtet durch das in die Ferne dringende Wort Christi: 24—30, und 2) mit unmittelbarer Behandlung wird dem Heiden der Dekapolis auch in der Nähe Ohr und Mund gegeben zu Gottes Preis: 31—37.

Erstes Lehrbild. Die Heilung in der Ferne: 7, 24—30.

24. In der ersten Abth. des Elias-Theiles ging J. von der Jüngerheimat nach der Sinnenheimat (ἐκεῖθεν ἐξῆλθεν); in der zweiten aber vom Israël-Land zum Heidenland (ἐκεῖθεν δὲ ἀπῆλθεν). Wie Elias von der πατρίς verworfen war, rief ihm Gottes Stimme ἀνάστηθι καὶ πορεύου εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας, und er that so ἀνέστη κ. ἐπορ. εἰς Σ. So heisst es beim Nachbilder „Ἀναστάς" ἀπῆλθεν εἰς „τὰ μεθόρια Σύρου καὶ Σιδῶνος". μεθόριον ἅπ. λεγ. N. T. das, was zwischen zwei Gebieten (ὅρια) liegt: zwischen beiden Städten aber liegt und lag das Sarepta des Elias (Jos. Ant. 8, 18, 2). Mc. spricht also in Hülle, aber klar genug aus: hier geht Jesus auf den Wegen Elias (1 Kön. 17). Dieser traf dort in der Hungersnoth die Wittwe, die ihn als Mann Gottes freudig aufnahm, mit ihm ihr Bisschen Brod theilte. Elias mehrte ihrem Hause die Speise. Da

ward ihr Knäblein tödtlich krank. Die Frau meinte, Elias sei gekommen, ihr Kind wegen ihrer Sünden in den Tod zu bringen (S. 88); aber Elias geht in's Obergemach, öffnet dem auf dem Bette todt daliegenden Kind Augen und Mund, und gibt es seiner Mutter wieder (s. zu 5, 21 f.). Bei der Forderung des Brodes, die Elias zu Anfang an's Weib richtete, kommen die Worte vor: „Gehe und mache mir, dem Manne Gottes, zuerst ein Brod zurecht, dir aber (der Heidin) und deinen Kindern danach (ἐπ' ἐσχάτῳ)". Das that sie und so assen sie. Diese Erzählung ist hier wiederholt. Aber Jesus bedarf nicht der Mühe und Anstrengung und des fortgesetzten Gebets. Sein Wort ist mächtig genug und reicht auch in die Ferne, sein Heil wird τοῖς εἰς μακράν, wie er durch P. völlig erfüllt hat (Rel. J. S. 235). Dabei aber kommt für den Pauliner die besondere Aufgabe, den Judenchristen darüber zu beschwichtigen, wenn man sich mit gebornen Heiden befasse, die ja von dem Israëliten als „Schweine" und „Hunde" erachtet wurden. Chr. nimmt hier zuerst scheinbar Theil an der israëlitischen Meinung „es müsse vor allem Israël satt werden": erst wenn Israël satt sei, könne man daran denken, die Überreste den Heiden zu bieten, gleich den Hündlein; so kam es zu um so kräftigerer Überwindung des ausschliessenden oder herabsetzenden Wahnes. Das Weib aber hat die rechte paulinische Demuth, indem es sagt: wenn's nicht anders sein kann, will ich gerne mich mit den Brosamen begnügen; aber die Hündlein werden ja gleichzeitig satt mit den Kindern! So hat der Pauliner auf's Sinnigste unter Anknüpfung des betreffenden Eliaswortes das Recht gezeigt, dass der Heide ob seines demüthigen Glaubens schon, während Israël Hülfe erlangt, dieselbe empfangen kann. — 24. εἰς οἰκίαν (nicht εἰς τὴν οἰκίαν) in ein Haus, sc. wie das Haus der Wittwe von Sarepta. — Er wollte aber, dass Niemand ihn kenne; denn er war auf heidnischem Boden, und da soll das Dasein Christi vorläufig ein Geheimniss bleiben, bis die Zeit reif geworden, und der Glaube der Heidenwelt vollends geweckt sei. Ebenso vermeidet er (5, 16—20), länger auf heidnischem Boden zu sein. Es liegt darin das Bewusstsein, Christus gehört im Anfang noch nicht auf heidnischen Boden. — Καί = jedoch. — 25. Aus dem παιδάριον der Wittwe von Sarepta ist wie aus dem der Sunamitin (5, 21 ff.) ein θυγάτριον geworden. Der Sohn, das Männliche fällt auf alttestamentlichem Gebiet allein in's Gewicht; erst auf dem neutestamentlichen Boden wird das weibliche Geschlecht gleichberechtigt vor Gott, gleich bestimmt zum Empfangen des christlichen Heiles (Rel. J. S. 34). Sehr sinnig wird hier jedesmal das Töchterlein das Errettete. — Δαιμόνιον: bezeichnend, dass gerade eine Griechin den unreinen Geist hat, d. h. von dem Götzengeist (S. 86) so auf ihr Siechen- und Sterbelager gestreckt ist. — Ἑλληνίς „Heidin", wie Röm. 1, 16: „Zwar zuerst dem Juden, aber gleicherweise auch dem Ἕλλην", dem Heiden. — So ist es gerade dieses Stück, wo Mc. zuerst den Heiden nennt, d. h. wo der Gegensatz gegen Israëls Anspruch, allein dem Reiche seines Gottes anzugehören, zum Ausspruch kommt. Vorbereitet ist dies von Anfang an: schon Mc. 1, 23 durch den ersten Dämon, der in der Synagoge den Sturz seines Reiches von diesem Träger des Gottesgeistes ahnte, 2, 1 im Bild des Gelähmten, 2, 16 der Zöllner; 3, 8 derer von Tyrus und Sidon, die als Proselyten kommen; 5, 1 des Geraseners; 6, 33 der 5000 Gespeisten; endlich der

Menge überhaupt, die 6, 52—57 geheilt ward. Aber zum Ausdruck kommt es erst auf diesem Höhenpunkt des universalistischen Lehrtheils, beim Anheben der antithetischen Betrachtung. — Σύρα Φοινίκισσα eine Syrerin, die in specie eine Phönizierin ist. Die Betonung von Σύρα will wohl auf die römische Provinz Syrien hinweisen, worin die erste Heidengemeinde war (Gal. 1, 21 εἰς κλίματα Συρίας), während die Φοινίκισσα die Frau des Elias vor Augen stellt. — 27 vgl. 1 Kön. 17, 13 zu χορτασθῆναι πρῶτον. Wird auch dem Juden zuerst das Evang. verkündet, so ist doch nach paulinischer Lehre dem Heiden dasselbe gleicherweise bestimmt, und kann ihm gleichzeitig werden. Röm. 1, 16 Ἰουδαίῳ πρῶτόν τε καὶ Ἕλληνι ist hier nur auf's geistvollste aus- und weitergeführt.

Lc. 7, 1—17. Auch dies Stück des Wandertheils fiel in die Lücke 9, 18. Obendrein mochte Lc. auch anstossen an der Titulatur „Hündlein". Wenn er aber an einer andern Stelle ein Stück gibt, so erneut er es mit völliger Freiheit. Klar hatte Mc. die That des Elias an der Sareptanischen Wittwe gezeichnet. Aber auch Elisa hatte einem Heiden Heil gebracht, dem Hauptmann Naëmann, auch in die Ferne, nur nicht so göttlich gross durch das blosse Wort, sondern durch Vermittlung (2 Kön. 5). So hat der Pauliner aus dem Mc.-Thema 2 Bilder geschaffen: 1) wie Christus in weite Ferne hin fähig ist zu heilen, Elisa weit überragend 7, 1—10, 2) wie Chr. den Sohn der Wittwe vom Tod aufrichtet, Elias weit überragend 7, 11—17. Zuerst also heilt er τὸν παῖδα des heidnischen Hauptmanns (des Elisa) in die Ferne hin, und da der Hauptmann ein Soldat ist, so wird aus seinem παῖς nunmehr ein dienender Knecht, ein δοῦλος Lc. 7, 1. Und die Erweckung des Heidenkindes vom Todtenbette, die Mc. 7, 24 ff. gab, spricht er aus in gesteigerter Weise durch das Aufrichten des Sohnes der Wittwe, auch ohne ihn zu berühren. Dieser Todte war schon verstorben und auf dem Weg zum Grab, während der Sohn der Sareptanischen Wittwe eben erst gestorben war. So erfüllte der Pauliner gleich in seiner ersten Einschaltung sein Programm (Lc. 4, 25—27): von Elia's Wittwe, und Elisa's Hauptmann (S. 260) zur Veranschaulichung der ganz überisraëlitischen Grösse Christi, an der Stelle des Mutterwahnes (Mc. 3, 19—21 S. 258). Wie wörtlich Lc. beim Jüngling der Wittwe 1 Kön. 17 nachbildete, sahen wir (zu Mc. 5, 21). So auffallend es scheinen könnte, dass aus der heidnischen Frau des Mc. bei Lc. einerseits die Wittwe, anderseits der heidnische Hauptmann wird, so ganz ist dies in Lc' Weise (S. 156 f.). — Das eine Moment aber, das Lc. 7, 1—17 aus Mc. 7, 24 nicht angebracht hatte, das χορτασθῆναι τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἀπὸ τῶν ψιχίων der Kinder des Reichen, hat Lc. 16, 20 f. in seinem Bild vom armen (Heiden) Lazarus ausgeführt, der an der Pforte des Reichen (Israël) liegt, begehrend χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψυχίων, die da fielen ἀπὸ τῆς τραπέζης des Reichen. Selbst die Hündlein fehlen nicht; nur wird der Heide nicht so gescholten, sondern er ist in der Gesellschaft der κύνες, die seine Geschwüre lecken, wie der verlorne (heidnische) Sohn 15, 16 in der Gesellschaft der χοῖροι war. Der „arme" Heide war schon von Mc. 10, 46 mit dem am Wege liegenden „Bettler" abgebildet, was Lc. 14, 13. 21 durch die πτωχοὶ καὶ ἀνάπηροι ausführte. Und wenn der arme Heide endlich der allein Gerettete ist, der Reiche in die Pein kommt, so ist dies nur eine neue und schroffste Ausführung des einseitigen Programmes Lc. 4, 25—27, wonach „nur" dem Heiden Heil werden könne, wie auch die

Armen und Krüppel allein eingehn zum Messias-Mahle 14, 24 (S. 159 f.). Alles in diesem Lehrbild weist auf Lukanische Entstehung.

Mt. 15, 21—28: 8, 5—13. Der judenchristliche Combinator hat nun die Heilung in die Ferne des Heidenhauses zweimal: 1) die alte Erneuerung des Eliastypus an der Wittwe Phöniziens an der alten Stelle Mc. 15, 21 f. 2) Die Lukanische Erneuerung am heidnischen Hauptmann an der Lucas-Stelle, nach der Bergrede (Lc. 7, 1 f.) Mt. 8, 5—13. — Dort sprach der Juden-Christ sich recht voll aus: eigentlich gehöre das Heil durch den Messias Israëls, den David Sohn, nur Israël (15, 23—24 wie 10, 5); nur die Inständigkeit der bittenden Heidin und deren grosser Glaube zum „Sohn Davids“ (wie der Heide bei Mc. 10, 47 f. schrie) mache sie fähig und würdig, dass ihrem Heidenkinde geholfen werde. — Bei der Lukanischen Erneuerung (7, 1—10 Mt. 8, 5—13) spricht dagegen der judenchristliche Universalist so laut als möglich, ja überlaut: weil der Heide so viel Glaube habe, sei ihm geholfen, und das ungläubige Israël sei so ausgestossen, wie Lc. bei anderer Gelegenheit (Lc. 13, 29 f. in Ausführung von Mc. 10, 31) gezeigt hatte. — In Beidem ist der Combinator zu weit gegangen. 1) Bei dem Mc-Bilde ist es unwahr, wenn Chr. sagt: „er sei nur für die Schafe Israëls (S. 373) gekommen“. Wenn das wahr wäre, so könnte der Heidin absolut nicht geholfen werden, hätte sie noch so grossen Glauben, sie müsste denn eine Jüdin werden. Die Doctrin, die Mt. hier gegen die paulinische Doctrin des Mc. (πρῶτον Ἰουδαίῳ, καὶ τῷ Ἕλληνι Rö. 1, 16) ausspricht, ist eine falsche und schiefe, widerspricht der Anlage des Stückes selbst. 2) Ebenso hat sich der Universalist bei dem Heile, das dem Heidenhause des judenfreundlichen Hauptmannes in die Ferne zu Theil wird, zu einer einseitigen Ausführung verleiten lassen, indem er schon 8, 11 f. die Söhne des Reichs als ungläubig absolut ausschliesst, wozu bei ihm noch gar kein Anlass war (Hilgenf.): während es bei Lc. 13, 28 f. ganz an seiner Stelle steht (s. zu Mc. 10, 31).

Log.-Ev. hat auf Lc' Wegen den Glauben des heidnischen Mannes oder des „Kaiserlichen“ ebenso musterhaft gefunden, als die Heilung in die Ferne dem Wesen des Logos entsprechend (Jo. 4, 46 f. Vgl. S. 107).

Zweites Lehrbild. Christus eröffnet des Heiden Ohr und Mund durch seinen Mund: 31—37.

Christus hat den dämonischen Heiden nicht blos mit seinem in die Ferne hin dringenden Wort vom Sterbelager aufgerichtet (24—30), sondern sich seiner auch so unmittelbar angenommen wie Elia, indem er den erstorbenen Sinn des Heiden mit seinem Munde erweckte, so dass der vorher Taube (taub für alle Prophetenworte) endlich Gehör bekam (für die wahre Religion), und der vorher nur Stammlende (zu den Götzen Lallende) recht reden (ὀρθῶς λαλεῖν, in den Preis Gottes einstimmen) gelernt hat (31—35). Wer hätte vorher es ahnen können, dass der βάρβαρος der hellenischen Δεκάπολις für Israël Ohr und Sprache mit ihm gewinnen, für Israël verständlich werde? Bli-

cken wir bei dieser wunderbar grossen, ja nahezu zauberisch wirkenden christlichen Erweckung des Heiden auf das ganze Heilwalten Jesu; so staunen wir auf's höchste und stimmen den Lobpreis an: wie Gott in der Sinnenschöpfung Alles gut gemacht hat, so auch durch Jesus in der neuen Geistesschöpfung (πάντα καλῶς πεποίηκεν); indem er nicht blos in Israël Lähmung (3, 1), Unreinheit (5, 24 f.) und den Tod (5, 35 f.) aufhob, sondern auch (καὶ) dem Heiden den erstorbenen Sinn wieder gegeben hat, dass der Taube auf die Sprache der Gott-Verehrung hört, der Sprachlose sie redet (36—37).

1) Die Erweckung des Sohnes der Heidenmutter durch Elia 1 Kön. 17 ist der Typus, aus der beide Erweckungen des Heidenmenschen bei Mc. hervorgingen, sowol die in die Ferne der μεθόρια Τύρου καὶ Σιδῶνος, als die in der Nähe, der Δεκάπολις. Dort (24—30) wurde die alte Localität mit ihren Hauptgestalten (Wittwe und Kind) erneut, hier die Weise des Elia, der (1 Kön. 17, 19—21) zu Gott betend den stummen und gehörlosen Erstorbenen dreimal anhauchte (τρὶς ἐνεφύσησεν), wodurch der zum Ausrufen kam (ἀνεβόησεν); die Frau aber Gott priess, und sprach: Gottes Wort ist in deinem Munde (ἐν τῷ στόματί σου). Hier hat der Gottesmann mit seinem Munde, dem Speichel seines Mundes, den erstorbenen Mund berührt (ἐνέπτυσε), wie mit seiner Hand das Ohr, und so den Stummen zum Reden (λαλεῖν) gebracht. — Parallel damit ist auch die unmittelbare Hülfeleistung des Elisa (2 Kön. 4, 32—37), der seinen Mund auf dessen Mund (τὸ στόμα ἐπὶ τὸ στόμα), Hand auf Hand legte. — 2) Das „Taub- und Stummsein“ als Symbol der Unempfänglichkeit für Gottes Wort bot Jes. 29, 18: αἱ γλῶσσαι ψελλίζουσαι (die stammelnden Zungen) μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην, und οἱ γογγύζοντες (die murmeln wie Taubstumme) μαθήσονται ὑπακούειν; und Jes. 35, 6. 5 τράνη ἔσται (durchbohrt, gelöst wird sein) γλῶσσα „μογιλάλων“, καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται. Es sei zu hoffen, Israël werde von seinem Götzendienst ablassen, „hören“ auf Gottes Ruf, und nicht mehr zu Götzen „lallen“, sondern einstimmen in den Preiss Jahve's. Dies hat Jesus, er erst erfüllt. Die taub geblieben waren für alle Vorstellung Israëls von der Verkehrtheit ihrer Abgötterei, ihnen hat er das Ohr geöffnet und die Sprache Israëls gegeben. — 3) Bei Mc. selbst ist mit dieser Speichel-Heilung parallel a) in der ersten Reihe der Elias-Betrachtungen das Lehrbild 6, 7—13, worin die Jünger in Jesu Namen die Götzengeister vertreiben, und die Kranken heilen durch eine Salbung mit ἔλαιον, durch das Chrisma 6, 12 f. b) Das letzte Bild der 7 Betrachtungen 8, 22—26, wo er den Blinden heilt mit demselben πτύσμα, in der gleichen Stille.

31 ἀνάμεσον Δεκαπόλεως. Die Δεκάπολις ist kein geographischer Begriff, sondern ein politischer Verband von 10 Städten heidnischer Bevölkerung und hellenischen Rechtes, unter römischer Herrschaft, im Norden und Osten von Galiläa wie in Galiläa selbst. Die Namen der Städte lauten verschieden bei Josephus (Vit. 65. 74, B. J. 2, 18, 1: 3, 9, 7: Ant. 15, 7. 3. 17, 11. 4) Plinius (H. N. 5, 16) Ptolem. 5, 15, und im Talmud (Demaï f. 22, 3: Lightf. H. R.). Besonders namhaft waren in diesem Heiden-Verband Damascus (bei Plin. H. N.),

Gadara, Hippo, Pella, Gerasa, diesseit Scytopolis (Schuh-Hausen, Bethsean); der Talmud rechnet dazu auch Cäsarea Philippi und einige „Kaphar" (κῶμαι) wie Karnaïm und Zemach. — Durch dieses östliche Heidengebiet, das einen Theil von Syrien, Arabia Peträa und Peräa umfasst, ging es von den ὅρια Τύρου (Zarpat) auf der gewöhnlichen Strasse διὰ Σιδῶνος, durch die Hauptstadt des Phönizischen Heidenlandes, über Damascus und Cäsarea zu dem Galil. Meer. Also recht ausdrücklich bewegt sich Chr. hier ἀνὰ μέσον τῶν Ἑλλήνων καὶ Χαναναίων καὶ Σύρων καὶ Ἀράβων τῶν ἐθνῶν: Weg bahnend für den Apostel, der auch τὰ μέρη Συρίας besonders betreten hat, und über Damaskus hin nach Ἀραβία Peträa vordrang (Gal. 1, 21).

32. φέρουσιν „man bringt" (s. 2, 3). Wer? lässt Mc. auch hier unbestimmt: aber die Leute am Galiläischen Meere, das er (31) zuletzt bezeichnete, scheinen ihm schliesslich (36) Israëliten zu sein, die in Jesu Lob ausbrechen. — κωφὸν καὶ μογιλάλον: taub, und zwar (oder daher) „kaum" redend, stammelnd, LXX bei Jes. 35, 5. — κατ' ἰδίαν: denn jede That geistiger Erweckung verlangt die Stille (1, 45. 5, 40), wie auch Elia den zu erweckenden Heidensohn im Geheimen behandelte. — „Die Finger" (τὴν χεῖρα) legte er in's Ohr, und πτύσας (also τῷ στόματι) „berührte er seine Zunge". Der Speichel ist der sichtbare Erguss des Mundes, der Hauch oder das Wort der unsichtbare. Es wiederholt sich also nur in neuem Bilde, was Elia that: ἐνεφύσησεν αὐτῷ, und was Elisa: στόμα ἐπὶ στόμα, hier der „Zunge" wegen so specialisirt. Der Speichel ist Symbol der Vermittlung von Mund zu Mund: eine kräftig sinnbildliche Veranschaulichung dessen, was Chr. Mund geistig gethan hat. — 34. Er blickte zum Himmel, wie Elia ἐπικαλεσάμενος τὸν κύριον; und seufzte, wie Elia ἀνεβόησε (v. 19—21). — ἐφφαθά aramäisch aus ethphata (imperat. Ethpaël): es öffne sich! Die Fremdsprache ist die des Geheimnisses, bildet das Zauberische ab (s. zu 5, 41). — 35. αἱ ἀκοαί die „Hörsinne", poëtisch st. ὦτα (wie Lc. 7, 1). Das Band der Zunge λυθείς, für das schroffere bei Jes.: τράνη ἡ γλῶσσα. Das Poëtische des Ganzen wird hier direct psalmodisch. — ἐλάλει ὀρθῶς! der Gipfel des Ganzen, selbstverständlich im religiösen Sinne, er erhielt die Israël verständliche, die rechte Sprache, die der Gottverehrung. — 36. αὐτοῖς verbot er das Weitersagen sc. den Galiläern, die den Heiden gebracht hatten, und ihn nun ὀρθῶς λαλοῦντα fanden. Das Verlangen der Stille gehört zu allem geistigen Heilwirken (1, 44. 5, 43), aber das Verlauten ist ebenso unabwendbar (1, 45). — „μᾶλλον" beim compar., kommt auch bei Griechen vor: denke hinzu τοσούτῳ. — ὑπερπερισσῶς ἅπ. λεγ. Doch sagt Paulus gern περισσεύειν und ὑπερπερισσεύειν (Rö. 5, 20. 2 Cor. 7, 4). Auch ἐκπερισσῶς Mc. 14, 31 kommt sonst nicht vor; ἐκ περισσοῦ 6, 51. περισσόν ist an sich ein comparativ (über — hin); περισσότερον und ὑπερπερισσεύειν sprechen den superlativ aus.

Es fand sich ein ἐξίστασθαι gleich beim ersten Bewältigen des Dämonenthums (1, 27), eine ἔκστασις bei dem zum Hause Simons gebrachten Gelähmten 2, 12; eine Steigerung des Staunens beim Auferwecken des Todes im Hause des Synagogenhauptes (5, 42 μεγάλῃ ἐκστ.), wie beim Meerüberwinden (6, 51 λίαν ἐξιστ.): warum folgt hier der Superlativ (ὑπερπερισσῶς ἐξίσταντο)? Und warum folgt nun kein

Staunen mehr, weder 8, 7 noch 8, 26. 9, 27. 10, 52? Weil der Pauliner hier den Höhenpunct des universalistischen Wirkens erreicht, dem Heiden durch Christus geholfen, Ohr und Sprache gegeben sieht vor den Augen Israëls! So geht das ganze Wirken in ein Gloria über — καλῶς πάντα πεποίηκεν! Wie der Schöpfer 1 Mos. 1, 31 Alles so trefflich zusammengefügt hat, so hat er durch Jesu Wort und Mund auch geistig πάντα trefflich vollführt, da er sowol in Israël der Heiland war, als nun auch dem Heiden den erstorbenen Sinn erweckt hat, in den Preis Israëls einzustimmen: „καὶ“ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν. Alles christliche Heil, was bis dahin Mc. dem Heidenmenschen unter Hülle erwiesen zeigte, hat er in dem neuen Bilde der ausdrücklichen Heidenerweckung zusammengefasst, indem er in dem Einen κωφὸς ἄλαλος alle Heiden durch Christus zum ὀρθῶς λαλεῖν, zur religiösen Erweckung gekommen sieht. Der Lehrbildner deutet mit diesem Plural am Höhenpunct seines universalistischen Lehr-Theiles an, was von allen seinen Abbildungen des christlichen Heilswaltens gelten soll: was dem Einen durch Christus geschieht, ist der Menge geschehen, was einmal, das immer wieder und allezeit! Zugleich wird er an diesem Höhenpunct oder bei diesem „Gloria“ über Christi ganzes Heilwalten auch förmlich poëtisch oder psalmodisch in Ton und Rythmus, durch strophischen und alliterirenden Versbau, wie ja sein ganzes Ev. sachlich von Anfang an gleichsam eine grosse, preisvolle Psalm-Reihe über den Heiland Aller gegeben hat!

Lc. (9, 18): 7, 10—17. 18—23: 9, 53 ff.: 11, 14. Die Errettung auch dieses Heiden fiel freilich bei dem Erneuerer von vornherein in die grosse Lücke (9, 18), wie schon der Gang εἰς τὰ ὅρια Τύρου, und durch Sidon ἀναμέσον τῶν Ἑλλήνων. Diesen Weg ersetzt der Pauliner durch den ihm näher liegenden Weg ἀνὰ μέσον des Heidenlandes Samarien (9, 53 ff.), das bei Mc. so anstössig ganz gemieden war (R. J. S. 304). Das specielle Bild aber von der Heidenerweckung an dem κωφὸς ἄλαλος war dergestalt zu poëtisch oder für prosaïsche Augen anstössig. Schon die Anwendung des „Speichels“ erschien (beim Absehn vom Symbol) abentheuerlich, die Anwendung eines „Heilmittels“ entweder „zu rationell oder ganz irrationell, und fast magisch“, wie De-Wette, Strauss, Baur und alle Andern, die unter ihrer prosaïschen Mtth.-Brille seufzten, tutti quanti, nicht auszurufen ermüden. Obendrein soll πάντα gut gemacht sein, wenn blos die eine Species von Jes. 35, 4 f. zur Vollführung kommt? Auch sollen πάντες κωφοί hören, wenn dem

Einen geholfen ist? Diese Anstösse nöthigten den Lc. zu einer Erneuerung, Bereinigung und Ausführung.

a) 11, 14—15. Freilich hat Chr. dem Tauben oder Stummen, kurz sagt Lc. dem κωφός, was Beides heisst, Sprache gegeben, aber nicht mit „Speichel“, nicht magisch, sondern in der rationellern Weise der Dämonen-Austreibung, die beim Heiden in der Dekapolis so ganz am Platz ist, wie der andere Heide bei Mc. selbst unmittelbar vorher (Mc. 7, 30) von dem δαιμόνιον befreit wurde. Immerhin ist eine solche Vertreibung eines stummen Dämon (den ja auch Mc. 9, 18 kennt) durch sein machtvolles Wort erstaunlich genug, um die Menge zur Bewunderung zu führen, anderseits die Gegner zu jenem finstern Verdacht zu reizen, er treibe die Dämonen ἐν τῷ ἄρχοντι aus, den Mc. 3, 22—30 ebenso trefflich verurtheilt, als unglücklich durch den Mutterwahn 3, 19—31 ὅτι ἐξέστη eingeleitet hätte. So ist die kurze Heilung des Stummen bei Lc. 11, 14 f. mit folgendem Staunen nichts als das prosaïsche Excerpt der reichern Mc.-Poësie vom taubstummen Heiden, zur Beseitigung des Mutterwahnes verwendet (S. 258 f.).

b) 7, 11—17. Doch hat die Eröffnung des heidnischen Ohres und Mundes auch eine greiflich typische Seite. Ist dieser Heide, dem J. durch Berührung die erstorbenen Sinne wiedergibt, nicht ein Seitenstück zu der vorangehenden Erweckung des Heidenkindes mit dem in die Ferne wirkenden Wort, ist nicht in Beidem das Thun Elia's erneut und überragt? Dieser lehrreiche Typus ist unaufgebbar und nur noch deutlicher zu zeigen. Also folge der neuen, stattlichern Heilung in die Ferne (7, 1—10), in dem Hause des heidnischen Elisa-Hauptmanns von Kaphar-Naum, eine deutlichere Erweckung des Sohns der Elisa-Wittwe, durch Eröffnung des im Tode geschlossenen Ohres, mittels einer so viel machtvollern Berührung, im Galiläischen Gebiete selbst (7, 11—15. s. zu Mc. 5, 21). Der bei Lc. im Tode verstummte Jüngling des Galiläischen Naïn ist zwar bei Leibe nicht des Mc' halb Stummer ausser Galiläa; er ist dieser Stumme nicht selbst oder blos, sondern ebensoviel der Bruder des erstorbenen Kindes im Synagogen-Haus Jaïri. Aber er ist der Stellvertreter des Elia-Wirkens an dem Verstummten, die Parallele zu der vorangehenden Heilung in die Ferne in höherer Form. Ist aber einem im Tode Verstummten das Ohr geöffnet, durch die Berührung schon seines Todtenhauses bewirkt, dass er dem Rufe hörte ἐγέρθητι: so begreift sich um so eher: so erst, wenn gerade hier (bei Mc. 7, 35) das zuschauende Israël besonders erstaunt und in den Preiss seines Gottes ausbricht, der seinen Propheten, der ja den Elia noch übertrifft, gesendet hat (Lc. 7, 16). So begreift sich auch, wenn gerade danach der Ruf sich soweithin verbreitet als Mc. (v. 35 f.) gebot (Lc. v. 17). So frei copirt der Erneuerer das Original, so völlig zugleich.

c) 7, 18—23. Endlich erinnerte das „Lösen der Zunge und Eröffnen des Ohrs“ sehr stark an Jes. 35, 4 f. Und wahrlich Jesus πάντα καλῶς πεποίηκε, nämlich Alles, was Jes. bei der Parusie des göttlichen Heiles erwartet hatte. Aber es gebührt sich, dies auch wirklich vollständig vor Augen zu stellen, in einer eignen, selbständigen Scene. Vor welches Auge aber? Vor das Auge des grossen Repräsentanten des A. T.'s, Joh. d. Täufers. Er ist freilich vom Schauplatz zurückgetreten, aber verdient, die Erfüllung seiner Hoffnung (Mc. 1, 8)

noch selbst zu vernehmen (S. 72). Da sind ja seine Jünger bei Mc. (2, 18. 6, 29), die nicht Christen geworden sind, weil Johannes selbst noch auf einem sinnlich A. T.lichen Standpunct stand, also blos zweifelnd fragen mochte: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος? — Kommet nun herzu, und schauet, wie zwar das Sinnen-Reich noch fehlt, aber Jes. 35 gänzlich und mehr als das erfüllt ist! „In Einer Stunde heilt Chr. vor dem Auge der A. T.lichen Befangenheit alles dies Leid, so dass die Blinden sehen, die κωφοὶ ἀκούουσι, die Lahmen wandeln, ja die Todten auferstehen“ (Lc. v. 21—23), ja πάντα καλῶς πεποίηκε (Mc. v. 36)! Das grosse Lehrbild über das Wesen Joh. des Täufers c. 7, 18—35 hat zwar mehrere Themen des Mc.-Ev., die Lc. sonst überging (wie Mc. 9, 10—12. 1, 2. 5), oder auch erneuerte 2, 18), zu einer harmonischen Einheit ausgeführt: aber das πάντα καλῶς ποιεῖν (7, 18—23) zu Anfang ist, nebst der Stellung des Stückes hierhin, dem Höhenpunct des universalistischen Wirkens bei Mc. (7, 36) entlehnt.

Das Ganze von Lc. 7, 1—23 ist nur die erhöhete Ausführung von Mc. 7, 24—36, die Christi überjüdische Grösse so völlig zur Erscheinung bringt, dass darüber der zu bedeckende Mutterwahn nach der Bergscene (Mc. 3, 19—21) völlig in Vergessenheit komme (ob. S. 258 f.).

Mc: 7, 24—37.	Lc: 7, 1—23.
1. Chr. erweckt das Kind des Heiden-Mutter des Elias in die Ferne (24—30).	1. Chr. erweckt den Knecht des Heiden-Hauptmannes des Elisa in die Ferne (Lc. 4, 27) 1—10.
2. Chr. erweckt die Sinne des heidnischen Menschen durch seine Berührung gleich Elia (31 f.).	2. Chr. erweckt den Sohn der Wittwe des Elia (Lc. 4, 25. 26) den ganz Verstummten durch Berührung: 11—15.
3. Man erstaunt auf's höchste und der Ruf verbreitet sich überallhin (35).	3. Man erstaunt auf's höchste und der Ruf verbreitet sich überallhin (16 f.).
4. Er hat πάντα trefflich ausgeführt, nicht blos das Eine von Jes. 35: v. 37.	4. Er hat πάντα ausgeführt, was von Jes. 35 vorgeschrieben ist: v. 18—23.

Ist nun der Hauptmann von Kapernaum und der Jüngling von Naïn wie die Vollerweisung von Jes. 35 vor den Johannes-Jüngern wo anders her, als aus der Seele und von der Hand des Lucanischen Erneuerers von Mc?

Mt. 15, 29—31: 11, 2—5: 12, 22—23: 4, 25. Der judenchristliche Combinator hat dreimal die Stummen reden gemacht. Denn er hat beiden Vorgängern Recht gegeben: 1) dem Lucas in seinen Bedenken gegen die wunderliche Heilung des Mc.-Stummen. Wie? Durch Speichel? Und er habe πάντα wohl gemacht? Aber 2) behalte auch Mc. sein Recht, als der Leitfaden im Erzählungsgange des erzählenden Lehrbuches. Aus diesen tertiären Gedanken gingen drei Erneuerungen und eine starke Aenderung des Mc.-Grundes bei Mt. hervor.

1) Mt. 11, 2—5: πάντα hat er gut gemacht, ganz erfüllt hat er Jes. 35, wie Lc. 7, 18—23 trefflich zeigte, nur zu abenteuerlich in Einer „Stunde“. Mt. sorgte dafür, dass diese Voll-Erfüllung schon vorausging: die τυφλοί Mt. 9, 27,

der κωφός Mt. 9, 32, der νεκρός ohnehin nach Mc. (5, 35: Mt. 9, 18). Warum aber folgt die Lukanische Erfüllung des Marcus-Wortes wie des Jesaja vor den Boten des Täufers nach der Apostel-Instruction? (nach Mt. 10, 1 — 11, 1.) Weil der Leitfaden (Mc.) selbst der Apostel-Instruction (Mc. 6, 7—13) einen Rückblick auf den Täufer und seine Jünger folgen liess! (Mc. 6, 14. 16—29.) Selbst beim Aufnehmen von Neuem weiss der Combinator conservativ zu sein.

2) Mt. 12, 22—23. Nach dem alten Mutterwahn (Mc. 3, 19—21) folgte (Mc. 3, 22 ff.) der Vorwurf gegen Chr., er treibe die Dämonen ἐν τῷ ἄρχοντι aus. Lc. hat trefflich den Anlass durch die Heilung des dämonisch Stummen gegeben, der sicher nicht durch blosen Speichel geheilt sei. Aber Lc. hatte hier doch nach Mc. nur hingenommen, nicht selbst motivirt, dass diese Stummen-Heilung besonderes Aufsehn erregte: gehn wir also einen Schritt weiter. Es folgt ja noch eine Speichel-Heilung, beim Blinden von Bethsaïda (Mc. 8, 22 f.); ziehen wir beide Speichel-Heilungen unter Abthun des Mittels selbst zusammen in Ein grosses Wunder, dass Einer sowol stumm als blind war, nach Austreiben des Dämones sowol redete als sah: so ist wirklich besonders Erstaunliches vollbracht, und die gläubige Menge kann sofort merken, dass hier der Messias von Jes. 35 erschienen sei, wogegen die Feinde den Verdacht erheben, den Mc. 3, 22 so gründlich widerlegt. Mt. hat ihn an derselben Stelle, die Mc. vorschrieb, mit nach Lc' Verbesserungen widerlegt Mt. 12, 24 ff.

3) 15, 29—31. Kommen wir nun im Leitfaden zu der Stelle des Taubstummen (Mc. 7, 31 f.), so war der natürlich nicht noch einmal zu heilen; aber das πάντα καλῶς ποιεῖ verlangte hier seine Ausführung. Auch folgte nun die zweite Speisung, zu der die grosse Menge nöthig ist (Mc. 8, 1). Also bringen die ὄχλοι (nämlich der ὄχλος von Mc. 7, 32 und der von 8, 1) zu dem Meister in Israël, der gleich Mose den h. Berg innehat, alle möglichen Kranken hinzu „Lahme, Blinde, κωφούς, und Andere mehr“. Sie werden geheilt, und wie man bei Mc. 7, 37 staunte als man vernahm, τοὺς κωφοὺς ἀκούειν, τοὺς ἀλάλους λαλεῖν: so sieht man hier (Mt. 15, 31) κωφοὺς λαλοῦντας (sehr präcis nach dem Original hier an erster Stelle), die Krüppel geheilt, die Lahmen περιπατοῦντας, die Blinden βλέποντας: was so zum Preiss des Gottes Israëls gereicht, wie bei Mc. 7, 37 und Lc. 7, 16. Nun kann Chr. dieser grossen Menge auch unmittelbar danach (15, 32) das Abendmahl spenden, ohne die drei Tage Unterbrechung bei Mc. 8, 2. Aber ist die Repetition der Voll-Erfüllung von Jesaja nicht des Guten zu viel, verräth nicht schon dies den Vereiniger zweier Quellen? Welche Scene gibt das auch, wenn da ganze Scharen umherspazieren und springen! Und man sieht die Leute „reden“, man sieht sie sehen? Roh ist auch das übereilige ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, soll das auch blos heissen: man führte sie voll Eifer zu ihm, als dem Meister (S. 128. Lc. 7, 38).

Als Localität ist zwar das Galiläische Meer (Mc. 7, 31) beibehalten (Mt. 15, 29), aber da die Scene zugleich das 2te Speisewunder (Mc. 8, 1) einleiten soll, wozu ja das Besteigen des Mose-Berges von der ersten Speisung her gehöre (Mc. 6, 44): so lässt sich Chr. diesmal gleich Anfangs auf „dem Berge“ nieder als Meister (καθήμενος, wie 5, 1), jetzt, um alle die schweren Sachen zu erfüllen, welche die Menge vor ihn bringe (2 Mos. 18, 20. Mc. 9, 13 f.). So weit

ist also die Localität der einen Scene bei Mc. bewahrt trotz der von Luc. gebotenen Erweiterung.

d) 15, 21 f. 29: 4, 25. Dagegen weicht Mt. von der Localität des Mc. vorher und nachher auf's auffallendste ab. α) Chr. geht hier 15, 21 nicht auf das Phönizische Gebiet selbst, εἰς τὰ μεθόρια Τύρου καὶ Σιδῶνος (Mc. 7, 24), sondern nur εἰς τὰ „μέρη" T. καὶ Σιδῶνος, in dem Sinne, dass er in die Nähe von Phönizien gekommen, aber auf Galiläischem Boden geblieben sei; denn die Frau kommt (22) „ἀπὸ" τῶν ὁρίων ἐκείνων hülferufend zu ihm (Mey.). β) Von dort kehrt Chr. nicht διὰ Σιδῶνος zurück (Mc. 7, 30), auch nicht ἀνὰ μέσον Δεκαπόλεως: sondern das Ganze war nur ein Weg nach dem Norden Galiläa's von da zurück an den See (15, 29). Die Δεκάπολις wird zwar auch bei Mt. nicht ganz übergangen, aber sie erscheint 4, 25 neben Galiläa, Judäa und Peräa als ein vierter Theil Palästina's, und zwar an der Stelle von Idumäa (Mc. 3, 7—8): mit von daher seien Jesu Haufen nachgefolgt vor dem Bergbesteigen (5, 1: Mc. 3, 18). Endlich γ) hängt mit dieser Umgestaltung genau zusammen, die völlige Änderung in dem hier Nachfolgenden, dass Chr. nicht wie bei Mc. zeitweilig auch nach der zweiten Speisung drüben bleibt, am jenseitigen Ufer bis nach Dalmanutha vordringend (Mc. 8, 10), um dann erst auf das Israëlgebiet bei Bethsaïda zurückzukehren (Mc. 8, 22): sondern es geht hier sofort nach der zweiten Speisung (Mt. 15, 39) wieder zurück auf das Diesseitige des Meeres, bei Magdala oder Magedan. Mt. vermeidet also ebenso auffällig Sidon und Dekapolis wie Dalmanutha, und danach auch Bethsaïda.

Dies Alles ist die That des Judenchristen, der postulirt (15, 24), Chr. sei nur zu Israël gesendet, und der im Eifer gegen Lucas' Bevorzugung des Wegs durch das Heidenland Samariens (Lc. 9, 53 — 18, 14) geradezu verbietet, eine Samaritische Stadt zu betreten (Mt. 10, 5). Also dürfe Christus am wenigsten selbst jemals durch Heidenland ziehen. So consequent diese judenchristliche Renitenz war, so durchaus unglücklich. 1) Es kommt so heraus, als wenn J. nach der Nordgrenze Galiläa's (15, 21 f.) nur desshalb ginge, um gleichsam auf Bestellung das Rencontre mit der Χαναναία zu haben, d. h. sie zu empfangen, und doch nicht empfangen, sondern zurückweisen zu wollen, um sich dann erst von ihr bereden zu lassen, dem Princip untreu zu werden (15, 23 f.)! — 2) Der Antipauliner kommt so mit dem A. T. selbst in Widerspruch, dessen Elia-Typus einmal gerade auf den Phönizischen Boden gehn hiess: einer halben Flucht gleicht es, dass der Judenchrist zwar in die Nähe der ὅρια Τύρ. κ. Σιδ. geht, aber nur nicht dahin selbst. 3) Die Nachfolge der Leute aus der Δεκάπολις gleich zu Anfang (4, 25) ist fragelos viel zu früh, und widerstreitet dem eignen Postulat (15, 24), dass Jesu Anhang zuerst nur aus Israël stammen könne. Ohnehin ist unglücklich Δεκάπολις als vierter Bezirk Palästina's angesehn. 4) Das Verrätherische im Sofortzurückkehren auf das Diesseitige 15, 39 (nach Magedan oder Magdala), d. h. die Abhängigkeit vom Mc. auch bei dieser Umkehrung der Localität leuchtet bald ein (wie 15, 39, so 16, 5). Das Judenchristenthum des Mt. ist nicht das ältere, naturwüchsige, sondern gegen Lc' Übertreibungen reactionär, darum in den Mc-Gang hier gewaltsam eingreifend.

Just. M. Apol. I, 48. Dial. 69 bleibt beim blossen Extract der Stummen-Heilung stehen, d. h. bei der Erfüllung seines Jes. 35. Log.-Ev. hat an den

zwei Hauptspecies dieser Erfüllung, dem Gelähmten (Jo. 5) und dem Blinden (Joh. 9) sein Genüge, ist aber dabei geistvoll genug, das Symbol des Speichels gar nicht so zu verschmähen (Jo. 9, 6), wie seine prosaïscheren Vorgänger.

Geschichtlich ist von dieser ganzen Bildergruppe der directen Heidenerrettung (Mc. 7, 24—37) schwerlich auch nur das Geringste erhaltbar. Im ersten Glied ist Elia's Gang nach Zarpat zu deutlich nachgebildet, im zweiten hat Mc. zu ausdrücklich ein Bild der Heidenerrettung überhaupt gegeben. Und sollte eine blosse Reise nach Zarpat über Sidon und Damascus zurück jemals ohne alles Zuthun verzeichnet sein? Von wem, wann und wozu nur!

Sechste Lehrgruppe.

Das sich wiederholende Wundermahl und die Zeichenforderung: 8, 1—13.

Nachdem Christus dem Heiden direkt, sei's in die Ferne hin oder in der Nähe, Erweckung gegeben hat, bleibt er auf diesem neu errungenen Gebiet seines Heilwaltens zwar nicht 3 Jahre (wie P.), aber τρεῖς ἡμέρας (8, 2), und nachdem zum zweiten Mal (πάλιν) eine grosse Menge zu ihm sich gesammelt hat (1), gibt er ihr von Neuem das Abendmahl des Lebens, zur Sättigung für Alle. Es bleibt sich dies immer gleich in seiner Weise, nur die Zahlen sind verschieden. Jetzt sind's 4000, die mit 7 Broden und unbestimmt wie viel Zugebröde gespeist werden, und 7 Körbe bleiben jetzt; aber je Mehr essen, desto mehr bleibt jedesmal (3—9). Das sollte auch Israël das Geistesauge öffnen, aber wird es auch aufmerksam auf Christi Walten in der Heidenwelt, so will es doch die Zeichen sehen, wie das Feuer des Elias vom Himmel. Ueber solche Forderung kann man nur seufzen, nie aber wird einem solchen Volke ein Zeichen gegeben! Wer nicht auf die Geisteswunder Jesu merkt, für den gibt's kein weiteres Zeichen 10—13.

Erstes Lehrbild. Die Speisung der 4000 oder das immer wiederkehrende Abendmahl: 1—9.

V. 1. πάλιν geht auf die Speisung der 5000. Mc. gibt dazu eine volle Parallele, an der gleichen Stelle unter seinen sechs Elias-Betrachtungen, in demselben Gange, nur durchgängig mit neuem Ausdruck, welchen Wechsel der Lehrbildner hier besonders pflegt. 2. σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον 6, 34 ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ αὐτούς. — „Sie warten 3 Tage zu“, προςμένουσιν, absolut gesetzt: sie warten auf mich (BC It p), πρ. „μοι“ (bei mir aus) scheint aus Mt. 15. — ἡμέραι τρεῖς elliptisch (sc. sind es, dass sie). — Wie 9, 2 die Interjection von 7 Tagen eine bestimmte typische Bedeutung hat, so diese 3 Tage. Es ist als wäre an die 3 Jahre erinnert, die P. ἀνὰ μέσον 'Αράβων zubrachte, oder an die 3 Jahre, die es wohl dauerte, bis es zur Ausrüstung des Apostels kam, oder

an die 3 Tage, nach denen Chr. als Auferstandener hervorging. Diese 3 Tage Interjection haben aber jedenfalls ihre Parallele an der Parenthese (6, 14—29), wo die Jünger, und Jesus selbst, auf ihrem Wege eine Zeitlang zubringen, ohne dass ihr Thun im Einzelnen vermeldet war. — 3. ἐκλυθήσονται sie werden hinsinken, ohnmächtig werden: 6, 36 entlass sie, damit sie nach Haus gehen. — ἀπὸ μάκροθέν εἰσιν: 6, 33 „ἀπὸ πασῶν πόλεων“ sc. Δεκαπόλεως. — 4. Woher sollte man können: 6, 37 „wir müssten ja dazu ein ganzes Capital haben“. — ἐπ' ἐρημίας: 6, 35 ὅτι ἔρημός ἐστι τόπος. — 5. Die Frage: Wie viel sie hätten, bleibt beidesmal gleich: nur πόσους „ἄρτους“ ἔχετε dort; πόσους „ἔχετε“ ἄρτους hier. 6. J. befiehlt ihnen, sich niederzulassen: oben befehlen es ihnen die Jünger. — ἐπὶ τῆς γῆς, oben: ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ. — Die Einsetzung des Abendmahles erfolgt dagegen bezeichnend fast ganz gleich: λαβών (=), ἐδίδου (=), παραδιδῶσιν (παραδῶσιν). — 7. Die Fische hier erst nach den Broden: 6, 38 zu Anfang; hier ἰχθύες: oben ἰχθύδια. Dies Zugebröde aber wird hier besonders gesegnet, mit dem εὐλογήσας, was 6, 49 über beides gesprochen war, unter Wiederholung von παρέθηκε. — 8. Endlich werden die „Körbe“ der Überbleibsel oben κόφινοι, hier σπυρίδες genannt [1]). Oben waren es 12 „Körbe“ für alle 12 Stämme, hier 7 „Zeinen“ von jedem der 7 heil. Broden. Hier περισσεύματα κλασμάτων, oben κοφίνων πληρώματα. — Am Schluss des Ganzen entlässt sie das Haupt (9) mit dem Segensspruch, oben gibt er ihnen den Segen auf den Weg: ἀπετάξατο. Beides sagt: ecclesia missa est!

Dieselbe Geschichte, aber als eine neue! Alles ist sachlich gleich, und Alles, ausser beim Höchsten, im Ausdruck verschieden. Da ist 1) keine Tradition thätig, sondern es ist Kunst, die bis zum geringsten Ausdruck abwechseln will. 2) Diese Kunst kann aber auch nicht gesucht werden bei einem spätern Nacharbeiter, der aus blosser Spielerei den Mc. 6, 30 f. nachahmte. Vielmehr gehört diese künstliche Wiederholung in die Anlage der Mc.-Lehrschrift selbst. a) Da die 7 Lehrgruppen sich auf 6 reduciren, beim Weglassen der 2ten parenthetischen, so tritt 6, 30 mit 8, 1 völlig parallel gegenüber; beide Abendmahle in jeder Reihe von drei Betrachtungen an der Spitze der zweiten. b) Mc. hat später selbst 8, 19 auf beide Wunder geblickt und dabei selbst die beiden Ausdrücke 12 κόφινοι und 7 σπυρίδες wiederholt, unter ausdrücklichem Hinzufügen οὔπω συνίετε. c) Es gehört auch zum Wesen des Abendmahls, dass es sich stets in gleich einfachem Gange und immer gleichem Segen, und doch in verschiedenen Zahlen wiederholt. d) Als Anhalt hat das Alte Testament gedient, 1) dass Elias die Speise der Wittwe wunderbar mehrte, 2) und dass Elisa die wenigen Gersten-

1) Vergebens suchte man eine Differenz der Bedeutung (Mey.). Im Deutschen ist das Synonym schwer allgemein verständlich auszudrücken. In der Schweiz sagt man Korb, Zeine, Kratte.

brode unter 100 Männer theilt (2 Kön. 4, 42), wobei schon Tertullian sagte: invenies totum hunc ordinem Christi: o Christum et in novis veterem! (Tertull. adv. Marc. 4, 21).

Lc. hat bei seiner prosaïschen Betrachtung eine solche Wiederholung ganz derselben Geschichte mit nur neuen Worten und Zahlen für ganz undenkbar gehalten; er liess das Stück nicht blos in seine Lücke fallen, sondern vernichtete es, wie das Überschreiten des Meers als abentheuerliche Repetition der Überwindung des Meersturms, und wie er an Einer Blindenheilung genug hatte. Mt. überall conservativer, bewahrt auch dies 15, 32—38. Er war Dogmatiker und fand die Erfüllung des A. T. auch in der Wiederholung anziehend, ist auch überhaupt von den Wundern als Sinnen-Documenten schon sehr eingenommen. Er schreibt im Ganzen den Mc. wörtlich ab, doch ohne die feinen Nüancen im Ausdruck so sorgfältig zu beachten. Die Verschiedenheit der Zahlen wie des Ausdruckes κόφινοι und σπυρίδες hat er unverändert bewahrt. Als Eingang ergab sich ihm, zur Ausfüllung von Mc. 8, 1, wo Chr. seltsam Tage lang nichts thue, die grosse Heilwirksamkeit, wodurch πάντα καλῶς ausgeführt wird Mt. 29—31 (nach Mc. 7, 31—37). Als Localität behielt er das Galiläische Meer, und zwar (laut 15, 39) den Mc. richtig verstehend, das Jenseitige, als für das Wundermahl specifisch gehörend. Im Hinblick auf Mose fügte er das Besteigen des h. Berges auch diesmal hinzu (S. 243).

Mk. blieb bei Lc., und Log.-Ev. hat für seinen Zweck, die Erörterung über das Abendmahl Christi an das Speisewunder anzuknüpfen, oder dies durch dasselbe typisch einzusetzen, genug an den 5000, wobei er den Mc. in allen Zahlen (auch den 200 Denaren), und selbst bis zu den κόφινοι nachschreibt, hierbei = Lc., denn die σπυρίδες standen ja bei den 4000.

Wer nach Ueberwindung der Autorität des 4. Ev's. das synopt. Ev. vom katholisch vorangestellten Mt.-Ev. aus betrachtete, musste mit Strauss in dem Speisewunder ein besonders unbegreifliches Wunder anstaunen, aber in der Wiederholung desselben den Superlativ von Wunder finden. Man hat daher mit und nach Strauss hier, bei Mt. wie bei dem „Nachschreiber" Mc., ein Einschiebsel annehmen wollen, gewöhnlich die Speisung der 5000 bevorzugend, warum aber nicht mit gleichem Recht die der 4000? (Hilg.) Alle diese Desperations-Mittel oder Textzerstörungen sind abfällig, sobald Mc. als erstes, ebendamit als durchweg lehrbildliches Ev. erfasst ist; dies Wundermahl ist wie an sich, so auch seine Wiederholung völlig begreiflich und das weltgeschichtliche Thun Christi ist darin ganz vortrefflich gezeichnet. (Rel. J. S. 235.)

Zweites Lehrbild. Die Zeichenforderung trotz der Zeichen: 8, 10—13.

Nachdem Christus auf Elias Wegen so Grosses auf Heiden-Gebiet vollbracht hat (7, 24—8, 13) und Gott durch ihn, der Alles wohl machte, weithin gepriessen war (7, 37), wird zwar Israël mehr und mehr aufmerksam auf ihn, und beginnt (ἤρξαντο), von den blossen Schmähungen lassend (3, 22), sich ihm zu stellen, mit ihm sich religiös auseinanderzusetzen (συζητεῖν αὐτῷ), eine göttliche Sendung in ihm zu vermuthen. Aber auch nur zu vermuthen. Denn sie bleiben so sehr in der Sinnlichkeit befangen, gleich ihren götzendienerischen Vorvätern in Elia's Zeit, dass sie erst ein in die Augen fallendes Sinnen-Wunder, ein Zeichen vom Himmel haben wollen (σημεῖον ἀπ' οὐρανοῦ), wie die Götzenpriester den Elia nur als Propheten Gottes anerkennen wollten, wenn er das Feuer vom Himmel rufen könne. Solches Zeichen ist dem damaligen Geschlecht geworden, hat aber doch nicht zur Bekehrung des Sinnen-Volkes geführt: um so weniger kann ihm irgend ein Sinnenzeichen (σημεῖον) gegeben werden. Wenn sie nicht die grossen geistigen Zeichen der göttlichen Sendung Christi verstehen, die der Auferstandene doch so erschütternd in der Heidenwelt vollbracht hat, so ist wahrlich (ἀμήν, εἰ) ihnen nicht zu helfen: sie müssen sich selbst überlassen bleiben (ἀφεὶς αὐτούς).

Parallele. 1) Auch Elias kehrte nach seinem Wirken auf Heidengebiet nach Israël zurück, wobei es zum Disput mit den Priestern kam, welche ein Zeichen forderten 1 Kön. 19—2 Kön. 1. — 2) Das Aergerniss in der πατρίς (Mc. 6, 1 f.) bestand schon wesentlich darin, dass sie Zeichen suchen, so Grosses er ringsum gewirkt hat. J. muss sie um ihres Unglaubens willen verlassen 6, 6, ἀφείς αὐτούς! Die Zeichenforderung ist gleichsam ein neues Aergerniss der πατρίς, oder dasselbe, nur in neuer deutlicherer Gestalt. Dort war nur im Bilde der Sinnen-Vaterstadt der Anstoss Israëls an Chr. gezeichnet, hier ist endlich das Heidengebiet ringsum ausdrücklich betreten (Phönizien 7, 24, die Dekopolis 7, 3—8, 9); dort hatten sie blosses Aergerniss, hier schon ein Eingehn und Verlangen einer Bewährung. Diese Parallele hatte Lc. 4, 23 f. im Auge. 3) Auch die Frage der Hierarchie, mit welchem Recht Chr. den Tempel reformirt habe Mc. 11, 28, ist eine Art Zeichen-Fordern. Dies hatte Jo.-Ev. im Sinne. — 4) Eine weitere Frage nach σημεῖον erheben die Jünger 13, 4, nämlich nach dem σημεῖον der Parusie, das auch „am Himmel“ mit erwartet wurde. Diese Parallele hatte Lc. 12, 54 f. mit im Auge.

10. εὐθὺς ἐμβάς: „alsbald“ folgt nach der neuen Grossthat für die ganze Menge, die Betrachtung der Befangenheit Israëls. — εἰς τὸ πλοῖον, das allezeit parat steht, wo es Meerfahrt gilt, wie überall, wo es esoterischer Lehre bedarf, ἡ οἰκία zur Hand ist (7, 17. 10, 10). — εἰς τὰ μέρη s. zu 7, 24. — Δαλμανου-

oder νουν-θά ein sonst nirgends vorkommender, aber zweifellos dem Mc. persönlich bekannter Ort am See, von Neuern bald in einem Damon oder Dalman, oder in einem Delhemija (Rob. III, 415) gesucht, aber offenbar noch nirgends klar gefunden. Von Mt. beherrscht, der dafür ein Μαγεδάν oder Μάγδαλα hat, und wirklich hierbei diesseits sein will (15, 39), hat man auch des Mc. Dalm. diesseits gesucht. Doch Mc. scheint es vielmehr jenseit zu wissen, am südlichen Ende des See's drüben, auf Heidengebiet. 1) Er sagt zwar nicht, wo die Speisegabe an die 4000 vorzustellen sei, aber desshalb ist seine letzte bestimmte Angabe massgebend 7, 31 ἀνὰ μέσον des Gebietes der Dekapolis, d. h. doch östlich. 2) Zur Speisung der grossen Menge gehört, wie es scheint, das Jenseitige des Heidenlandes, wie 6, 32 f., so zu sagen, wesentlich. Und hat Mc. ausdrücklich bei der 2. Speisung, wo er Aenderung wollte, eine solche bis zum Kleinsten angegeben, so ist, wo er keine angibt, auch keine zu denken. 3) Eine „Ueberfahrt" bezeichnet Mc. jedesmal mit εἰς πέραν (4, 35. cf. 6, 30 ff. 6, 45), wie auch sofort nachher 8, 13. Also ist für Mc. Jesus in der ganzen 2ten Hälfte des Elias-Theiles auf Heidengebiet geblieben (7, 24—8, 13), und die grosse Wirksamkeit gerade da treibt zum Aufmerken Israëls. 4) Endlich heisst „οἱ φαρ. ἐξῆλθον" doch von ihrer Heimat gingen sie, wie 3, 20 οἱ παρ' αὐτοῦ von der ihrigen. Also vom Israël-Gebiet diesseits aus gehen sie hier nach dem jenseitigen, an den letzten Ort auf Heidengebiet, wo das Haupt sich damals befand. Am südöstlichen Ufer des See's also ist das Dalm. des Mc. zu suchen. Von da gehe J. εἰς τὸ πέραν nach Βηθσαϊδά (22) diesseits. Dass aber J. nach dem Speisewunder nicht gleich überfährt oder überfahren heisst, wie beim 1., das gehört zu der absichtlichen Variation des Lehrdarstellers. Ein zweites Übergehn über den See hätte sonst zu einem 2. Ueberschreiten desselben führen sollen oder können. Die „Mehr-Fahrt" also, die doch zu jedem Heidenmahl gehört, ist diesmal nach dem Wunder, so auch am selben Heiden-Ufer hingesetzt. — Es ist ungefähr so, wie wenn Paulus um von dem Heidenabendmahl jenseit des Meeres (von Corinth) auf Israëls Land zu steuern, doch nicht direct dahin überfährt, sondern am selben Heidengebiet her fährt, mit einer Zwischenstation daran (Milet), ehe er den Weg nach Jerusalem selbst einschlägt.

11. ἐξῆλθον: aus ihrer Israël-Heimat (s. zu 10). — ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ: bis dahin hatten die Sinnenmenschen im Stillen oder laut gegrollt, Aergerniss genommen, geschmäht (2, 18. 3, 6. 22. 6, 5. 7, 1), jetzt „beginnen sie" bedenklich zu werden, gehen auf den Schauplatz seiner Grösse, das Heidengebiet selbst, und erheben dort die Frage. — σημεῖον ἀπ' οὐρανοῦ wie Elia das Feuer des Himmels 2 Kön. 1, 1 ff. rief zur Bewährung, dass sein Gott der wahre sei, oder wie er Regen erfolgen liess, zur Bewährung seiner Prophetie. — πειράζοντες: denn gab er ein sichtbares Zeichen, so war er nicht viel mehr als Elia; gab er keins, so schien sein ganzes Ansehn vernichtet. — 12. ἀναστενάξας wie 3, 5: das Fordern sichtbaren Zeichens trägt ja das ganze über Israël gekommene Geschick und Unheil in sich! — εἰ δοθήσεται: hebr. Aposiopese (bei אם): es soll das und jenes geschehen, od. verflucht..., wenn d. h. absolut soll das nicht geschehn. Vgl. Jes. 62, 8: der Herr schwur, εἰ ἔτι δώσω. — Die Verweigerung jedes Sinnen-Zeichens von Chr. oder von Mc. sollte nebst Mc. 4, 9 als Motto über dem ganzen Ev. stehen, dessen sinnliche Zeichen also die Abbilder seines gei-

stigen Wirkens sein wollen. — ἀφεὶς αὐτούς: als unverbesserlich werden sie sich selbst überlassen. Wer nicht hört, muss erfahren.

Lc. 11, 14—36: 9, 52—56: 12, 54—56. a) Fiel das 2te Abendmahl hinweg als prosaïsch undenkbar, so trat die Heilung des Stummen, die so grossen Preis erweckte (7, 31—37), mit der dann folgenden Zeichenforderung (8, 10—13) zusammen. Lc. gibt daher 11, 14 ff. Beides eng zusammen. Obendrein musste die Stummen-Heilung die Beelzebubbeschuldigung (Mc. 3, 22) zur Unterdrückung des Mutterwahnes einleiten. Um so eher vereinigte sich die Zurückweisung der gleich wahnvollen Sinnen-Forderung zu Einem Lehr-Stück von Verwerfung jüdischen Wahnes 11, 15 f. (S. 158 f.). — Im Innern war wenig zu bessern: Die γενεά, der kein Zeichen gegeben wird, müsse als πονηρά erklärt sein (wie bei Mc. 8, 38 als ἁμαρτωλός und μοιχαλίς). Das Hebr. „εἰ“ δοθήσ. wurde abgeplättet zu „οὐ“ δοθ. Sachlich verdiente es der Hervorhebung, wie Jesu ganze Erscheinung das geforderte Zeichen ersetze. Haben nicht einst zu Jona's Zeit die heidnischen Nineviten an dem Bussrufe des Jona genug gehabt, um Busse zu thun, ebenso die Königin von Saba an der Weisheit des Salomo, um herbeizukommen? Wie viel Mehr ist in Chr. erschienen! Mehr aber als dies Zeichen Jona, mehr als solcher Bussruf (von seinem Dünkel zu lassen Lc. 3, 8) verdient das Volk nicht (Lc. 11, 30—32)! Warum haben sie nicht gehört auf die Mahnung (Mc. 4, 21. Lc. 8, 16), das Verborgene zum Leuchten zu bringen, wozu es freilich eines lichten Auges bedarf (Lc. v. 33—36! S. 297).

b) 9, 50—56. Nicht blos das ungläubige Israël hat Sinnenzeichen gefordert, auch der Judenchrist ist in seinem Groll über das Heidenthum so Zeichen fordernd, wie „Johannes“ in Apocalypsi, und jeder „Bruder“ desselben! Daher wollen hier beide Zebedaïden, die Donnersöhne (Mc. 3, 15) dem Feuer des Elias auf die Heiden rufen, wenn diese nicht sogleich gläubig sind (S. 251).

c) 12, 54—56. Auch die Parusie hat ihre Zeichen (Mc. 13, 4. 28 f.): und es sind derer schon genug vorhanden, woraus ihr abnehmen könnt, welche Stunde im Kommen von Gottes Reich und Gottes Gericht es geschlagen hat. „Vermöget ihr beim Aufsteigen einer Wolke den Regen vorauszusagen, beim Wehen des Südes die Gluth (τὸν καύσωνα), also das Aussehn (τὸ πρόσωπον) von Erd und Himmel (τοῦ οὐρανοῦ) richtig zu beurtheilen, aus einzelnen Erscheinungen das danach Kommende zu errathen: warum beurtheilt ihr nicht auch die Zeit-Lage (τὸν καιρόν) der Gegenwart? Ihr Heuchler thut, als fehlten die σημεῖα der Zeit, die doch mit Händen zu greifen sind“! — Eine zweite echt lukanische Combination von 2 frühern Themen: Mc. 8, 10 f. 18, 4.

Mt. 15, 39—16, 1—4: 12, 38—45. Der Combinator hat die Zeichen-Forderung doppelt, a) einmal nach Mc. an der alten Stelle (Mt. 15, 39 f.), aber mit Rücksicht auf die Erneuerung des Zeichen-Suchens bei Lc. (11, 15 f. 12, 54 f.), b) einmal nach Lc. (11, 14 f.), so auch in Verbindung mit dem andern Judenwahn, der Beelzebub-Beschuldigung (Mt. 12, 38 f.), aber mit Rücksicht auf den alten Leitfaden, nämlich an dessen Beelzebub-Stelle, zum Begraben des Mutter-Wahnes (Mc. 3, 19—21: Mt. 12, 22—45). Dort (16, 1 f.: Mc. 8, 10 f.)

verhandelt Mt. das thörichte Suchen der „Zeichen vom Himmel", hier (12, 38 f.: Lc. 11, 15 f.) das falsche Suchen von „Zeichen" überhaupt, mit besonderer Betonung und Ausführung des Lc.-Satzes vom Zeichen des Jona. Beidesmal verräth sich diese Combination und Weiterführung, diesmal auch besonders laut die Abhängigkeit mit von der Lucas-Neuerung.

a) Mt. 16, 1—4. Die alte Forderung der Zeichen vom Himmel (Mc. 8, 10 f. mit Lc. 11, 15 und 12, 54 f.). „Fordern die jüdisch-ungläubigen Parteien ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (wie bei Mc. 8 die Hauptpartei), so verdienen sie doppelte Abfertigung: 1) ihr bedürft kein Zeichen mehr 2—3, wie schon Lc. 12, 54 f. den Heuchlern hervorhob. Wenn es Abends roth ist am Himmel (πυρράζει), so sehet ihr das gute Wetter (εὐδία) am Morgen voraus; ist es Morgens roth, so gibts an dem Tage Unwetter (χειμών); es ist, als deute der Feuerhimmel Grollen an (στυγνάζων ὁ οὐρανός). Verstehet ihr euch auf solche Himmelszeichen so gut, warum verstehet ihr nicht die Zeichen der Zeit (τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν)?" — Sehet doch vor euch die Wunder des Ev.'s, die Erfüllung des A. T.'s, die Heidenbekehrung: so müsst ihr verstehen, dass Gottes Reich angebrochen ist, auch ohne Zeichen „vom Himmel" zu haben! — 2) „Eine πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς γενεά (Lc. 11, 29. Mc. 8, 38) verdient auch gar kein Zeichen (vom Himmel): es kann ihr keins gegeben werden (Mc. 8, 13) ausser dem Zeichen des Jona, der Bussrufer-Erscheinung"! (Lc. 11, 29.)

Das scheint der Sinn bei Mt. zu sein. Aber Jeder greift a) das Unlogische, dass er herabfällt von Zeichen ἐκ τοῦ οὐρανοῦ auf Zeichen τῶν καιρῶν, das Unvermittelte des Uebergangs vom Morgen- und Abendroth zum Zeichen des Jona! Was Strauss von Mt. 16, 2—3 urtheilte „dieser Satz ist unbegreiflich", hat man schon längst gefühlt: Si B, bei Hieron. „plerique", Syr. cu, selbst späteste streichen es (V. X. min.): und man könnte versucht sein, hier Schreiber-Zuthat zu vermuthen (wie Ew., Tisch. ed. 8). Die Abhängigkeit von Lc. ist ja zu schreiend. Doch nur der Ruf „ὑποκριταί" (v. 3), der noch bei CLΔ, selbst A It pl. fehlt, ist aus der Lc.-Parallele bei Mt. eingeschoben, der nur sagen konnte: ihr Thoren! Die Hauptmasse des „Unbegreiflichen" dagegen stammt nicht von blossen Abschreibern, sondern von Mt. selbst, dem Nachschreiber des Lc. 1) Die Stelle ist gar keine „Ab"schrift aus Lc., sondern eine für sich ganz sinnvolle Erneuerung: wie geistreich das πυρράζει στυγνάζων ὁ οὐρανός! 2) Si und B haben noch öfter rationalisirt und desshalb gestrichen (wie auch 16, 9 f.: da freilich mit Recht). Ohnehin konnte auch Harmonistik dazu führen, das bei Mc. an der parallelen Stelle Fehlende auch bei Mt. zu beseitigen (Mey.). Wenn CLΔ mit It u. Copt zusammenstimmen, so ist das bedeutend genug. 3) Endlich hatte ja Mt. selbst durchaus hier Etwas von σημεῖα „οὐρανοῦ" nöthig, nachdem er 12, 35 f. schon die allgemeinere Forderung von σημεῖα überhaupt zurückgewiesen hatte! Die Hauptverwechslung des Combinators bestand darin, dass er die σημεῖα „ἐκ" τοῦ οὐρανοῦ der Grundquelle, deren Forderung er hier speciell zurückweisen wollte, mit σημεῖα „τοῦ" οὐρανοῦ der Nebenquelle combinirte und identificirte. So evident folgt Mt. beiden Paulinern.

b) Mt. 12, 38—42. Die Forderung eines Zeichens überhaupt gibt Mt. nach Lc. 11, 15. 29—32 auf dem Boden der alten Beelzebul-Beschuldigung (Mc. 3, 19—22 vor 3, 31: Mt. 12, 22—38 f. vor 12, 10 S. 26 f.). Lc. kam in seiner Neuerung darauf, ein σημεῖον nicht gerade vom Himmel, sondern überhaupt begehren zu lassen: aber es soll ihnen keins werden, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, die Busspredigt, die den Niniviten einst genügte. Der judenchristliche Nachfolger dachte aber hierbei in erster Linie an eine A. T.liche Erfüllung; im Leben des Jona, der 3 Tage und Nächte im Bauche der Tiefe zubrachte, und von da dem Leben zurückgegeben ward, sei die Auferstehung Christi am 3ten Tage vorgebildet, ein für Israël so fruchtlos gegebenes Zeichen! Aber der erweiternde Combinator vergisst sich auch hier allzu stark. 1) Wie? J. sollte hier schon (12, 38) seine Auferstehung vorausgesagt haben, wozu es bei Mt. selbst erst 16, 18 f. Zeit wird? Obendrein den Gegnern? 2) Chr. hat gar nicht „3 Tage und 3 Nächte" im Grab gelegen, sondern er ist τῇ τρίτῃ auferweckt: das gibt nur 2, keine 3 Nächte. Freilich liegt wohl im Jona-Symbol ein Auferstehn des Prophetenthums, nach der kurzen Frist, die (nach Hos.) durch den 3ten Tag bezeichnet wurde. Aber durch das Geschichtliche des Kreuzes-Freitages und das Gemeindliche des Auferstehungstages ist die volle 3 Tag- „und Nacht"-Parallele bei Jona begraben, und Mt. frischt sie höchst unglücklich auf. 3) Auch ist es nicht wahr, dass dem ungläubigen Israël das Zeichen der Auferstehung Christi gegeben sei: ihm gerade nicht, nur den Jüngern, den schon Gläubigen! Endlich 4) verräth sich der Nachschreiber und Nachbildner des Lc., indem er (v. 40) seine Reflexion eigentlich nur einschaltet. Denn er fährt v. 41 guten Muthes fort, von den ἄνδρες Νινευῖται zu reden, die auf Jona's Bussruf hin Busse thaten, ohne sonstiges Zeichen zu verlangen. So offenbar hat er das Lc.-Gefüge nachgeschrieben, und in bestem Eifer wohl, aber sehr unglücklich commentirt. Schon Schleierm., Dav. Schulz, De Wette, Strauss, Ritschl sahen das Irrige bei Mt. Auch A. Schweizer (Glaubenslehre II, 1. Abth.) findet hier zweifellos ein Einschiebsel, und zwar von Mt. selbst. Wonach aber anders, als nach dem organischen Erneuerer des Mc.? — So wachsen die Texte heran: I) Euch wird kein Zeichen gegeben (Mc.): II) kein Zeichen, ausser dem des Busspredigers Jona (Lc.): III) kein Zeichen ausser dem des Jona, der 3 Tage lang vergraben war (Mt.). Ähnliche Erweiterungen von Lc.-Reden bietet Mt. auch sonst immer wieder (S. 297). Die Verkehrtheit aber des Mt. in dieser Erweiterung (12, 40) ist ganz parallel mit der andern, die bei seiner Erweiterung der alten Zeichenforderung an der alten Stelle ihm resultirte. (Mc. 8, 10—13: Mt. 16, 1—40. S. 401).

Mk. (No 42 m. S. 160) verwarf das Lc-Zeichen des Jona und die Vergleichung Salomo's als ungehörig für den antijüdischen Christus (Lc. 11, 30—32). „Bei Sammlung des Volkes sprach er (nur): dies Geschlecht ist vom Uebel: σημεῖον ἐπιζητεῖ· καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ. οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας": in diesem Zusammenhang: Die Wundersucht des den höhern Ch. nicht fassenden Sinnenvolkes verdient kein Zeichen: aber dennoch verbirgt der Geistes-Christus sein Licht nicht (m. Ev. Mk. S. 160). — Just. M. Dial. 107. 108 war als Judenchrist vom Zeichen des Jona ebenso wie Mt. ange-

zogen, so auch von dessen secundärer Ausdeutung. — Log.-Ev. verwarf es mit Mk., und sah im Zeichen-Fordern κατ' ἐξοχήν das Charakteristicum des jüdischen Sinnen-Verlangens, das dem geistigen Christenthum von Anfang an fremd und feindlich gegenüberstehe. So kommt a) die Zeichen-Forderung zur Bewährung seines Rechtes über den Tempel und dessen Reinigung gleich in den Anfang (Jo. 2, 13—18) unter Verbindung von Lc. 19, 45—20, 2 mit 11, 29 ff. Aber auch Jo.-Ev. geht dazu über, das ihnen zu gebende Zeichen in die Auferstehung zu setzen, und danach die Worte Mc. 14, 58 f. umzudeuten: so unrichtig, wie Mt. das Lc.-Symbol gedeutet hatte. — b) Ausserdem fordern Jo. 7, 3 f. die Brüder J. (= den sinnenbefangenen Juden) die offene, sichtbare Darlegung: aber was könnte für sie alles das helfen, da sie die geistig Blinden sind (9, 39).

Schon bei Mc. liegt der Gedanke zu Grunde: dem sinnlichen Israël ist von Jesus kein sinnliches Zeichen gegeben; die grossen Zeichen aber seiner geistigen Wirksamkeit, wie in der Heidenwelt, sind für ihre Sinnenverblendung so gut wie nicht vorhanden. Alle Nachfolger haben dies Thema mehr oder weniger frei commentirt. Ein einzelner Vorgang im Leben Jesu vor dem Kreuz ist hier nicht zu finden.

Siebente Betrachtung. Die jüdische Verblendung auch im Jüngerkreis und die endliche Öffnung des blinden Auges: 8, 14—26.

Nachdem Christus in dem Haupttheil, der die Universalität auch im Gegensatz zu Israël zeichnen will (s. 7, 24 — 8, 13), im Heidenland gewesen ist, kommt es zur Rückkehr auf den alten Israëlboden, wo noch so viel Verblendung herrscht, dass selbst die Jünger das einfachste Gleichniss „sich vorzusehen vor dem Sauerteig der jüdischen Parteien" nicht begreifen können, obschon sie durch die Sinnbilder von der Speisung der 5000 und 4000 aufgeklärt sein sollten, dass Alles geistig zu verstehen ist (14—21). Diese Blindheit wird zwar nur allmählich, doch endlich gehoben durch Jesu unmittelbarste Berührung und Behandlung, aber in der Verborgenheit. Darin hat er endlich das jüdische Auge geöffnet, um das Höchste zu erkennen, was (8, 27) als Resultat des ganzen Wirkens dasteht: Jesus von Nazareth trotz seiner Unscheinbarkeit das Höchste, nicht blos ein Prophet, sondern der geheiligte König des Gottesreichs selbst, der Christus!

Erstes Lehrbild. Die Verblendung auch der Jünger: 14—21.

14. ἐπελάθοντο, bei ihrer Ueberfahrt vom östlichen Ufer (Dalmanutha's), nach dem diesseitigen Gebiet, in die Stille von Bethsaïda (22). 15. βλέπειν ἀπό, cavere sibi ab aliquo, sehet euch vor. τῆς ζύμης: was Paulus sprüchwörtlich sagte Gal. 5, 9; 1 Kor. 5, 6, wendet Mc. an auf den schlimmen Sauerteig

der Gesinnungen und Maximen der jüdischen Parteien, sowol der national-orthodoxen, als der Römlingspartei am Hof des Herodes von Galiläa. Dieser Hof war ein Hauptheerd des an die Fremden sich anschmiegenden, libertinischen Judenthums. Beim Blick auf die israëlitische Küste ist die Mahnung, sich vor beiden Abwegen zu hüten, am Platz, beim Hinblick auf Tiberias auch die Hinweisung auf Herodes' Hof. Und treffend ist neben den Orthodoxismus der Libertinismus gestellt: beide sich entgegen und doch stets mit einander verbunden! Vor beidem sei sich gleicherweis zu hüten *). Die Verschiedenheit aber der beiden Sauerteige ist durch Wiederholung von „καὶ ζύμης“ hervorgehoben. 16. Wenn die Jünger glaubten, J. rede vom Sauerteig, weil sie nur Ein Brod bei sich hätten, so ist der Unverstand grenzenlos. Sie hätten dann in dem βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης einen Tadel gefunden, dass sie zu wenig für Proviant gesorgt hätten, und nun sollten sie, drüben angekommen, nicht bei den schlechten Bäckern Brod kaufen? Das kann von Mc. nur absichtlich so schroff gezeichnet sein. Es hat nur die Bedeutung eines künstlerischen Schlagschattens, um die spätere Erkenntniss um so höher leuchten zu lassen.

17—21. Beim Abschluss des Eliastheils steht hier treffend ein Rückblick auf die beiden Abtheilungen, und zwar die Centra in beiden, die 2 Speisewunder 6, 30—46 u. 8, 1—9. Beide Male hatte er in Einem Bild die Grösse der geistigen Wirksamkeit Christi geschildert. Das 1ste Mal verstanden sie's nicht (6, 51), und verstehen's jetzt noch nicht: οὔπω συνίετε!

Das ganze Stück ist dem Lehrbildner nicht recht gelungen. Er hat zu tief in den schwarzen Topf gegriffen, die jüdische Verblendung, die im Jüngerkreis noch selbst festsass, zu plump gezeichnet; er hat carrikirt, um den jüdischen Blödsinn zu geisseln, der das Geistige in Christus' Lehre und Wirken gar nicht verstehe, so auch die Sinnbildsprache dieses Evangeliums selbst nicht begreifen werde, trotz aller Schule (4, 10—25), und aller Mahnung (4, 3. 9. 35) und Erinnerung (6, 51). Was sagt nun Mc. mit dieser absichtlichen, halb scherzenden Outrirung, und der ausdrücklichen Hinweisung auf die beiden Speisewunder seiner Erzählung, wobei er so bezeichnend selbst das schriftstellerisch Eigenste, die κόφινοι zuerst, die σπυρίδες zu weit hervorhebt? 1) Dass beide Erzählungen seiner Verkündigung als Sinnbilder zu verstehen seien, 2) dass die neue Erzählung nur ein Lehr-Reflex enthalte, 3) das Ganze seiner Darstellung ein Lehrbuch in Bildersprache sein will. (Vgl. Rel. Jes. S. 236, und m. Abhdl. über den Blinden von Jericho in seinem Zusammenhang, Zeitstimmen 1866. Dazu auch H. Lang's treffende Weiterausführung. Zeitst. 1867).

*) Ein trefflicher Predigttext, zur Mahnung, wie wir die wahren Religionslehrer nach Jesu Sinn werden und bleiben, wenn wir den stinkenden Sauerteig beider Parteien meiden, der Libertiner wie der Reactionäre.

Lc. (9, 18) 12, 1—34: 13, 31—32. Gleich der erste, der das sinnvolle Lehrbuch zu einem Geschichtsbuch erheben wollte, sah das für prosaïsche Augen völlig Unerträgliche und Unverbesserliche dieser „Erzählung“ vom Wahne im alten Jüngerkreise. Er liess sie in die grosse Lücke (9, 18) fallen, und darin dergestalt völlig untergehen. Eine solche Verblendung der Jünger sei doch zu arg, und an zwei, nur durch κόφινος und σπυρίς unterscheidbare Speisungs-„Geschichten“ gar nicht zu denken. Bedeutung behält nur, aber erhält auch um so mehr die Warnung ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν φαρισαίων selbst. Versteht sie auch Jeder sofort als Sinnbild, so verdient doch a) das grosse Thema um so angelegentlicher seine Ausführung. Diese gibt Lc. 12, 1—34 aufs reichste und trefflichste unter Benutzung von sonstigen Mc.-Sprüchen (4, 21 f. 8, 38), A. T.lichen Themen (Jes. 8, 12 f. Sir. 11, 17 f.) und Sprüchen der Gemeinde-Ueberlieferung oder auch eigner Begabung, in klarer Disposition. „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer!“ Welches ist 1) ihre ὑπόκρισις“ (2—12), und 2) ihre πλεονεξία (13—34): beide Abtheilungen in bester, aber in so eigenthümlich Lucanischer Ausführung, dass auch hier Licht zuerst von der Kritik des gnostisch verkürzten Textes gebracht ist (m. Ev. Mk. S. 94, Hilgenf. Theol. Jahrb. 1853). — b) Der Sauerteig aber, den schon Paulus als Bild von der Macht kleiner Anfänge hervorhob (S. 403), konnte auch als Gleichniss von dem intensiven Zunehmen des wahren Christenthums gelten (Lc. 13, 31—32), neben dem alten von dem Senfkorn des Mc. 4, 30—32 S. 296.

Mt. 16, 5—10 (15, 39) blieb auch hier conservativer. Freilich sei der Unverstand der Jünger zu gross, wenn sie m Besitze Eines Brodes dies zu wenig hielten für die so kurze Ueberfahrt über den See. Etwas Anderes sei es, wenn sie von daher eine lange Landreise antraten vom Diesseits des See's (Mc. 8, 22. Mt. 16, 5) nach dem Cäsarea Philippi des Bekenntnisses (Mc. 8, 27 f. Mt. 16, 13). Wenn sie für so grosse Reise den Proviant vergessen (ἐπελάθοντο „ἄρτους“ λαβεῖν Mt. 16, 5): so hätten die Jünger die Mahnung, sich vor der ζύμη τῶν φαρισαίων zu hüten, als Rüge ihres Vergessens missverstehen können. Dagegen solle sie nun das zweimalige Wundermahl erinnern, dass Chr. allezeit Speise vermehren könne, für seinen und ihren Bedarf. Wenn sie auch kein Brod unterwegs (bis zu Cäsarea hin) hätten, so könne ihnen Der Brod schaffen, der bei Mc. 6, 33 ff. 8, 1 ff. ja wiederholt Brod geschafft habe. — Das wol der Sinn bei Mt. (Mey.) Aber ist das nicht Widersinn für Mt. selbst? Mit und nach Lc. ist ihm (4, 3) jeder Gedanke daran als teuflische Versuchung verwerflich, die Wundergabe für eigne Sinnenbedürfnisse anzuwenden! Und war nicht unterwegs hinreichend Gelegenheit, ohne alles Wunder Brod zu erhalten? Woher wissen auch die Jünger, beim Landen, dass jetzt sofort eine lange Reise folge? Diese ist ja dem Mt. erst aus sonstigen Klügeln über den Mc.-Text erwachsen, der ihm ebensosehr allzu poëtisch als zu paulinisch war.

Unmöglich dürfe der Messias Israëls so lange und ausdrücklich auf Heidenboden verweilen, wie in dieser ganzen Abtheilung bei Mt. „nach Phönizien, durch Sidon und den ganzen Heidenbezirk (7, 24—37), dann dauernd drüben (8, 2) bis nach Dalmanutha hin“ (8, 10). Er dürfe nur in die

Nähe von Phönizien kommen im Norden Galiläa's, hat alsbald an den Moseberg des Speise-Wunders zurückzukehren (Mt. 15, 29, Mc. 6, 45), nicht erst drüben bis zu jenem Orte hin zu fahren (und dann zurück εἰς τὸ πέραν Mc. 8, 10. 22), sondern sofort εἰς τὸ πέραν zu dem alten Sitze in Galiläa (Mt. 15, 39), von wo es dann zu der für das Bekenntniss Petri vorgeschriebenen Καισαρεία gehe (Mc. 8, 27. Mt. 16, 13). Daher das Fehlen von Dalmanutha bei Mt. (s. ob.), und erst daher sein Blick auf einen langen Landweg, wo Brode" gedacht wurde!

Warum aber hat Mt. bei der Rückkehr aufs Diesseitige nicht das „Bethsaïda" des Mc. genannt, warum ganz neu τὰ ὅρια Μαγεδάν, wie die älteste Lesart lautet? Weil die bei Bethsaïda vorgehende Heilung des Blinden als Speichelheilung ihm ebenso unerträglich war, als die vorangehende des Stummen in der Dekapolis. Er gab 12, 22 den Blinden und den Stummen ohne diese Specialität des Mittels und des Ortes, überging daher wie die Dekapolis des Stummen, so das Bethsaïda des Blinden. Zum Ersatz nannte er nun das diesseitige Galiläa Israëls am See „Gebiet von Μαγεδάν", d. h. wie Syr. Cu richtig erklärte Μαγεδούν oder δών, oder Megiddo (Ewald), die berühmteste Stadt im Galiläischen Norden, bei Zach. 12, 11 מגדון geschrieben, in der ältesten Form (Gesen.), wofür Spätere abbreviren מגדו. Seltsamerweise war diese Stadt im ganzen Gal. Leben Jesu von Mc. übergangen: Mt. benutzt die Gelegenheit, den berühmten Ort auch noch zu nennen, wo er ein Specielleres (Bethsaïda) nicht mit Mc. nennen konnte, also den Nordosten Alt-Israëls in A. T.licher Weise neu zu bezeichnen; τὰ ὅρια Μαγεδάν ist ja das nord-östliche Galiläa überhaupt (Gegen Mey.). Spätere verstanden die Form (die It Vg auch diesmal am treuesten einhielten, wie Mc. 5, 1) nicht mehr, und schrieben εἰς τὰ ὅρια „Μάγδαλα", den durch Mc. 15, 40 f. bekannten Geburtsort der Μαρία Μαγδαλήνη, wahrscheinlich מִגְדַּל־אֵל Jos. 19, 38 das westlich liegt, jetzt Mejdel heisst (Mey.). Andere combinirten Beides durch Μάγ„α"δαν (Si B Syr. p D) oder Μάγ„δα"λ„αν" (C M min). Merkwürdig, dass Herod. 2, 159 das durch Josia berühmte Μαγεδδώ Μάγδολον nennt.

Die Abhängigkeit von Mc. beurkundet Mt. auch hier. Bei der Rückkehr sagt er 15, 39: „Jesus" stieg in das Schiff; bei dem Ankommen heisst es 16, 5: „die Jünger" kamen εἰς τὸ πέραν. Das ist zwar kein „Blödsinn", aber ein Zeichen, dass der Nachschreiber sein Original zu sehr im Gedanken behielt. Er sagte zuerst 15, 39 „Jesus" (sc. μετὰ τῶν μαθητῶν), weil hier die Zeichenforderung folgte, also Chr. allein in Betracht kam; und er sprach 16, 5 von „den Jüngern" (sc. καὶ Ἰησοῦ), weil hier bei demselben Mc. ihr falsches Verständniss in Betracht kam.

Geschichtlich kann das Wort Jesu sein „hütet euch vor der ζύμη sowol der Pharisäer (der revolutionär Orthodoxen) und der Herodianer (der servilen Libertiner)", warum nicht auch eine Rückkunft von Dalmanutha nach Bethsaïda? Aber Mc. ruft gerade hier besonders laut aus, οὔπω συνίετε, οὔπω νοεῖτε? Verstehet doch endlich die

ganze Gleichnisssprache des erzählenden Evangeliums! Schon Lc. hat treffend dies ganze Lehrbild als unfähig angesehen, in einer Chronik zu erscheinen.

Letztes Lehrbild vom erlösenden Wirken. Die endliche Heilung der jüdischen Blindheit: 22—26.

Die Verblendung Israëls, die das Geistige sehen will und daher die grossen Thaten Christi in der Heidenwelt nicht sehen konnte (7, 24—8, 13), hat auch im Jüngerkreis von Anfang an und so andauernd festgesessen, dass es als ein besonderes, hohes Wunder zu fassen ist, wenn er diese Blindheit noch gehoben. Es geschieht in der Stille „bei Bethsaïda", und ist durch Jesu ganzes Galiläisches Wirken hin geschehen, mit seiner Hand und seinem Mund, im Bilde mit dem Speichel seines Mundes, in aller Verborgenheit vor der Welt, dass zwar nur allmählig, doch endlich dem jüdisch blinden Auge der Staar gestochen ist, um nach erst schwankenden Versuchen gerade auszusehen (22—26): — das für die Sinnenwelt Verborgene, das Tiefste und Höchste, was für Sinnenaugen unsehbar, zuerst der Christ gesehen hat, Das, was der zweite Haupttheil des Evangeliums als Resultat des ersten mit Petrus ausspricht (27 ff.): der unscheinbare Mensch Jesus, das Grösseste, was Israël ersehnt hat; er und kein Anderer der Christus!

Parallel ist mit dieser Blinden-Heilung durch Jesu unmittelbare Behandlung, 1) die gleiche unmittelbare Heilung des taubstummen Heiden in der Dekapolis (7, 31—37). 2) Die 10, 45 ff. nachfolgende Blindenheilung bei Jericho; hier (cp. 8) wurde das jüdisch blinde Auge zum Sehen gebracht, dort (cp. 10) der arme blinde Heide sehend. 3) Durch Beides erfüllt sich umfassend, was schon das A. T., aber so lange vergeblich erhofft hat (Jes. 35, 5): τότε ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀνοιχθήσονται, die Verblendeten in Israël, wie unter den Völkern. 4) Parallel ist auch ein geschichtliches Ereigniss, das dem Mc. (von 73 u. Z.) wenige Jahre (69 u. Z.) vorangegangen war, nach Tacitus Hist. 4, 81; Sueton. Vespas. 7. Als Vespasian gegen Vitellius zum Kaiser ausgerufen war, wandte er sich von Palästina aus zuerst nach Ägypten, um dort festen Fuss zu fassen und der Anerkennung sich zu versichern. Es ging die Sage, ein rechter βασιλεύς sei daran zu erkennen, dass er mit seinem Speichel Blindheit heilen könne. Es wurde vom Präfecten veranstaltet, dass man beim Einzug Vespasian's in Alexandrien einen „Blinden" herzubrachte, der um Hülfe bat: Vespasian spie ihm in's Auge, und der Blinde ward sehend: somit war es eine Blinden-Heilung, die zu Vespasian's Anerkennung als βασιλεύς führte. Man glaubte die Geschichte, und es ist ganz denkbar, dass der Christ im Hinblick darauf die geistige Wahrheit seiner christlichen Erfahrung zu dieser Veranschaulichung gebracht hat: Jesus ist vielmehr der wahre βασιλεύς, der König des Gottesreiches, indem und nachdem er die wirkliche,

ja tiefste Staarblindheit, die jüdische Blindheit mit seinem Mund geheilt hat, aber nicht prunkend, sondern in aller Verborgenheit. Mindestens kann der geschichtliche oder sagenhafte Vorgang den Mc. zu dem besondern Symbol des Speichels geführt haben, das ja das A. T. noch nicht bot. Doch 5) auch Apoc. Jo. 3, 17—18 trug zu diesem Abbild bei. Sie warnt Israël davor, sich nicht so reich und „sehend" zu dünken, sondern arm und elend und blind (τυφλόν), und bei Jesu die Augensalbe zu suchen, ἐγχρίσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου, ἵνα βλέπῃς: Jesu Mund gibt erst diese Salbe, die allein die Augen öffnen kann! Nicht wahr?

22. εἰς Βηθσαϊδάν nicht nach Kapharnaum, wo immer das Volk in Schaaren sich zu ihm drängte, sondern in den Nachbarort der messianischen Heimat, als Ort der Stille schon 6, 45 vorbezeichnet. — 23. „J. nimmt den Blinden an der Hand": J. hat sich so des blinden Judäers allezeit angenommen. „Er führt ihn ausser der κώμη": also in tiefster Stille erfolgt das Wunderbare, die Erweckung des geistig blinden Auges (7, 33). „Er spie in sein Auge" wie oben das πτύςμα, der sichtbare Ausfluss seines Mundes das Sinnbild des unsichtbaren Ausflusses davon, seines Hauches und Wortes war (s. zu 7, 33). „Er legt ihm die Hände" auf, wie oben (6, 8) in der sinnenbefangenen πατρίς. — 24. Wie das Staar-Stechen nur allmählig zum klaren Sehen bringt, so hat durch Jesu Mund und Hand, Geist und Kraft der blinde Judäer nur allmählig zum vollen Sehen des sinnlich Verborgenen kommen können. Das zuerst Erkannte war noch verschwommen, ein Dämmerlicht; abentheuerlich erschien, worüber zuerst die Ahnung aufging; es schwindelte dem Ahnenden: „Menschen, wie Bäume wandelnd"! Ausser Bild: der judäische Sinn hat endlich begonnen ein Mehr in Jesu zu finden, als die halbgläubige Menge (6, 15. 8, 27). Aber — der Messias? Das ist noch unfassbar. — 25. „Aber wieder legt er ihm die Hände auf": immer wieder empfindet das blöde Auge die göttliche Sendung Jesu, und dies geduldige Einwirken hilft zum Ziel: es sieht endlich mit völliger Klarheit: δηλ-αυγῶς klar-strahlend. (τηλαυγῶς weithin strahlend, liegt hier wohl ab, und zwar Alles!)

26. Der Mann mit dem sehend gewordenen Auge soll „nach Haus gehen, nicht in den Flecken". Das ihm in der Verborgenheit Widerfahrene soll er verborgen lassen, sich nicht als Sehenden (als Christen) begaffen lassen! Denn was er gesehen hat, ist und bleibt, und bleibe für die Sinnenwelt ein Geheimniss, wie sofort, auch nachdem es (8, 29) durch den sehend gewordenen Petrus ausgesprochen ist, geboten wird ἵνα μηδενὶ λέγωσι (30). Dies ist so offen parallel, dass die Spätern bei 26 selbst das Gleiche zufügten: μηδὲ εἴπῃς τινί. Es muss und darf hier Nichts weiter folgen (laut Si BL). Denn was 8, 29 folgt, spricht erst das Ganze (πάντα) aus, was der (24 f.) sehend Gewordene gesehn hat.

Das Sinnbildliche ist bei diesem letzten Lehrbild vom Lehrerzähler besonders greiflich gemacht worden. 1) Jedesmal gehörten von 6, 1 an zwei Abschnitte zu Einer Betrachtung: also bilden auch 8, 14—21 und 22—26 Ein Ganzes mit dem Sinn: so tief und andauernd die Sinnen-Verblendung im Jüngerkreise festsitzt, so hat Jesus auch dieser Blindheit noch abgeholfen. 2) Das erste Stück 14—21 gipfelt in dem οὔπω συνίετε, οὐδὲ νοεῖτε (17, 21), d. h. seid ihr immer noch blind? Ja aus-

drücklich heisst es: ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε! Und nun bringt man den τυφλός, der ὀφθαλμοὺς ἔχων οὐ βλέπει, also doch den οὐ νοῶν οὐδὲ συνιών! 3) Die Jünger waren 14—21 noch geradezu als blödsinnig gezeichnet, sogar carrikirt als unfähig erklärt, Geistiges zu verstehen: und alsbald nachher 27—29 haben sie das höchste Geheimniss ausgesprochen, das Verborgenste erfasst? Es muss also in der Heilung des Blinden 22—26 die Heilung ihrer Blindheit gezeichnet sein! Auch dies konnte erst Rel. Jes. S. 236 zeigen, das Nähere m. Abhdl. Über den Blinden von Jericho (Zeitstimmen 1866, in's Holländische übertragen 1867).

Lc. hat auch dies Stück in seine Lücke (9, 18) fallen lassen, und darin begraben; seine Chronik konnte ein so offen blosses Lehrbild nicht ertragen. Er glaubte a) dass es an Einer speciellen Blinden-Heilung, der von Jericho genüge Lc. 18, 35—43. b) Um so directer verdiente Jes. 35, 4—5 in seiner ganzen Fülle und Vielheit ausgesprochen zu werden: Lc. 7, 21 τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν: der blinden Heiden- und Juden-Menge! — Und wie er c) die ungeheure Blindheit der Jünger (Mc. 8, 14—21) verworfen hat, so auch die Eröffnung dieses blinden Auges. Vielmehr hat Lc. das Bekenntniss Petri (Mc. 8, 27 f. Lc. 9, 19. f.) motivirt durch den Anblick des vorangegangenen Wunders, dass J., den Mose wie Elia und Elisa so weit überragend, die Menge gesättigt hat (Lc. 9, 10—17. Mc. 6, 30 f. s. oben): wie schon Markion erfasste (Tertull. adv. M. 4, 21), „quum Petrus haec vidisset". Lc. erhielt sich so mit Mc. in Harmonie, dass der Erkenntniss des Petrus ein Auge eröffnendes Wirken und zwar bei „Bethsaïda" voranging (Lc. 9, 10 von 18 f.: Mc. 8, 22 vor 27 f.).

Mt. 16, 11. 12 :: 20, 29—34; 9, 27—30: 12, 22 (nach Mc.): 11, 5: 15, 30 f.: 21, 14 (nach Lc.). Der Combinator hat sogar siebenmal Blindheit geheilt, nachdem er die Blindenheilung von Bethsaïda dergestalt ebenso verworfen hat (16, 11 f.), wie die Stummenheilung von Dekapolis, des Speichels wegen: aber auch nur dergestalt. Denn die Heilung der Blinden ist ihm zur Erfüllung von Jes. 35, 5 ebenso besonders werth, als das Aufrichten der Lahmen (S. 138 f.). Er gibt daher theils den Mc., soweit nur möglich wieder, theils die Neuerungen bei Lc., diese natürlich im alten Mc.-Rahmen.

I. Von den Marcus-Blinden gibt Mt. a) 20, 29—34 beide, wirklich vereinigt, gleichsam brüderlich zusammen bei dem (Mc. 10, 45) nachfolgenden von Jericho. Hier ist der von Bethsaïda mit dem von Jericho verknüpft zu einem Zwillings-Paar, die nun beide zusammen dasitzen, zusammen dasselbe schreien „Sohn Davids erbarme dich", zusammen dasselbe erfahren, wie zusammen gewachsen herbeigerufen, berührt, geheilt werden, ganz wie der Dämonische von Kapharnaum mit dem von Gerasa zu einem Paar zusammenwuchs (Mt. 8, 28 f.), nachdem der erste dergestalt nicht zu bewahren stand (s. oben). — b) Da beide Blinde nunmehr zum „Sohn Davids" riefen, so waren sie zugleich sammt

dem Stummen, bei dessen Reden man Verdacht gegen Jesus als Teufelsbündler aussprach (Mt. 12, 22 f.), ganz geeignet, das in der πατρίς Geschehene nach Jaïri Haus (Mt. 9, 21—26) Mc. 6, 1—5 zu ersetzen, wo er nur ὀλίγοις half und Ärgerniss erregte: Mt. 9, 27—30. Das alte Blinden-Paar ist von Mt. zum Behuf seiner Evangelienharmonie verdoppelt (S. 348). — c) Aber auch der Eine Mc.-Blinde (von Bethsaïda) behielt noch ein selbständiges Leben, vereinigt mit dem Stummen, der dieselbe Speichel-Heilung bei Mc. erfahren hatte: beide Heilungen treten für den Combinator zusammen zu Einer, besonders Staunen weckender Heilung Eines, der zugleich stumm und blind war, Mt. 12, 22 f., auf Lc.' Wegen, zur Einleitung der Beelzebul-Beschuldigung, d. h. zum Begraben des Mutterwahnes (S. 261, 269). — II. Die Lc.-Pluralität von Blinden (Lc. 7, 18—24) erneuerte sich für den Erfüller von Jes. 35 dreimal: a) ganz nach Lc. also vor den Augen des A. T. oder seines Täufers Mt. 11, 2—5 (S. 141). b) an der Stelle des Mc.-Stummen, wo J. doch vielmehr πάντα καλῶς πεποίηκε Mc. 7, 31—37. Mt. 15, 30—34 (S. 142), endlich c) in Verbindung mit den Lahmen des Jes., vor den Augen der Hierarchen Jerusalem's im Tempel 21, 14 (S. 142)! Die Blindenheilung wird also bei Mt. beinahe endlos! Dieser „embarras de richesse" ist von jeher als ein Indicium erschienen, dass unser Mt. nicht der Apostel sei: wie denn schon das Paarweis-Auftreten, das hier nahezu zum Excess sich verdoppelt, den Combinator Jedem verräth.

III. 16, 11—12. Doch die erste Blindenheilung der Jünger-Verblendung vor der Jünger-Erkenntniss (Mt. 16, 13 f. Mc. 8, 27 ff.) war auch noch irgendwie zu ersetzen. Unmöglich könne unmittelbar nach jener argen Verblendung sofort die allerhöchste Erkenntniss folgen, wenn man nicht mit Lc. den ganzen Gang durchbrechen wolle. So öffnet Mt. den Jüngern v. 11—12 wirklich noch das Auge, wenigstens über das vorher so seltsam gar nicht Verstandene, das Gleichniss τῆς ζύμης. „J. sprach: ich redete ja nicht von Brod, sondern von der ζύμη τῶν φαρισαίων. Da verstanden sie, dass er vor der διδαχή τῶν φαρισ. geredet habe". Also auch eine Art Blindenheilung, sc. im Sinne des Lehrens und Verstehens von Geistigem! Doch 1) für das folgende höchste Erkennen viel zu wenig, und 2) dafür doch viel zu viel. Denn wenn die Jünger wirklich die ζύμη τῶν φαρ. ohne Hülfe gar nicht verstehen, so viel nicht selbst sehen können, so ist von ihnen überhaupt keine Einsicht zu erwarten, die sie selbst erfasst hätten. Es bedarf daher für sie (bei Mt. 16, 17 selbst), um in J. den Christus erkenzu können, einer unmittelbaren Eingebung von Gott (ὁ πατὴρ ἀπεκάλυψεν σοι)! Dies aber ernst genommen: würde nicht die ganze Erweisung vorher gänzlich müssig werden? Durchgängig missräth es dem Judenchristen, aus der Lehr-Poësie des Pauliners Prosa zu erpressen: an jedem Punct verräth sich sein Verschlimmbessern.

Mk. deutete a) Lc.' Motivirung des Bekenntnisses Petri durch die Speisung der 5000 (No 27) so: weil sie der Menge sinnlich geholfen sahen, ähnlich Mose und Elia, wähnten die Jünger, J. sei der Christus Israëls, und b) die Blindheit des Mannes von Jericho (No III, 1) bestand gerade darin, dass er wähnte, J. sei der Sohn Davids. Das Parallele in beiden Ausrufen (Mc. 8, 29: 10, 47 f.) erkannte er mit Recht, nur deutete die Gnosis dies einseitig aus.

Log.-Ev. folgte dem Lc. Markions, aber emendirte diesen auch hier, diesmal besonders treffend. a) 6, 66 f. Freilich hat die Menge dem Geber des Brodes, wie es einst Mose gab, sinnlich angehangen (6, 1—26); aber die Jünger hatten doch „Worte des Lebens" (ῥήματα ζωῆς ἔχεις) von Jesu vernommen, und erkannten aus diesem λόγος, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (6, 69). b) In dem Einen Blinden des Lc. aber erfasste der Log.-Ev. den (geistig) Blinden in abstracto, ununterschieden, ob Jude und Heide; gesteigert zum Blindgebornen (Jo. 9, 1 ff.), an dem nun Jesus das Lichtgebende seines Logos-Wesens zeigt, so dass die vermeintlich Sehenden als die Blinden, die sich blind Erkennenden als die Sehenden erscheinen (Jo. 9, 39). So hat er auch die ursprüngliche Blindenheilung bei Mc., zwar in höherm Tone, aber doch wesentlich richtig exponirt (Rel. Jes. S. 236. 468).

Zweiter Hauptheil des Evangeliums.

Das erlösende Leiden: 8, 27—15, 47.

Das ganze Evangelium will das Wesen des wahren Christenthums zur Anschauung bringen. Es will am Haupte zeigen, was die Glieder ihm nach werden, wirken und leiden sollen, um mit ihm zur Herrlichkeit einzugehen. Nachdem also 1, 14—8, 26 das erlösende Wirken Jesu nach seinem allgemeinen Wesen (1, 14—46), wie in seinen besondern Erweisungen (2, 1—8, 26), zuletzt in seiner höchsten gezeigt war: kommt es zur Darstellung des erlösenden Leidens. Das Eingehn zum Leiden ist I. eine Nothwendigkeit für J. als Christus, wie für alle Seinen, um in die Herrlichkeit mit ihm einzugehn 8, 27—9, 1. II. Auf dem Galiläischen Wege zum Kreuz gibt der durch sein Leiden zu göttlicher Herrlichkeit erhobene Christus allezeit uns die nöthige Mahnung, aus seiner Verborgenheit 9, 2—50. III. Der Peräische Weg zum Leiden in der Hauptstätte der alten Religion gibt uns die vernehmlichste Belehrung über die wahre Religion im Sinne Pauli 10, 1—45. IV. Mit dem Anfang der Leidenswoche betreten wir die Leidens-Stätte selbst, wo sich Christus als der wahre Messias Israëls zeigt 10, 46 — 13, 37. Und V. das Ende der Leidenswoche führt zur Passion vom Trauer-Mittwoch bis zum Kreuzes-Freitag 14, 1—15, 47. In diesen 5 Theilen vollzieht sich die Leidensbetrachtung.

Erste Betrachtung. Die Nothwendigkeit des Leidens für Jesus, als den Christus, und für alle Seinen.

Erstes Lehrbild. Jesus der Christus als der Leidende, trotz alles jüdischen Jünger-Widerstrebens: 27—33.

27 *Und hinweg ging Jesus, und seine Jünger in die Flecken der Kaiserstadt des Philippus. Und auf dem Wege fragte er seine Jünger, und sprach zu ihnen: wer sagen die Leute, dass ich sei?* 28 *Sie sagten aber zu ihm sprechend: er sei Johannes der Täufer, und Andere: er sei Elias, Andere aber: Einer der Propheten.* 29 *Und er hinwieder fragte sie: ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei? Es antwortete Petrus und spricht zu ihm: du bist der König* 30 *(ὁ Χριστός). Und er bedrohete sie, dass sie Niemanden von ihm sagten.*

31 *Und er hub an sie zu lehren, dass es nothwendig ist für den Menschen-Sohn viel zu leiden und verworfen zu werden von den Vorstehern und den Hochpriestern und den Schriftgelehrten, und getödtet zu werden, und — nach drei Tagen aufzuerstehen! Und* 32 *mit Offenheit redete er das Wort. — Und es nahm ihn an sich* 33 *Petrus, und hub an ihn zu bedrohen. Er aber wandte sich um und sah auf seine Jünger, und bedrohete den Petrus und spricht: Gehe hinter mich Satan! Du sinnest nicht, was Gottes, sondern was der Menschen ist!*

Zweites Lehrbild. Das Kreuztragen aller Christen, zum Leben in der nahenden Herrlichkeit: 34—39.

34 *Und er rief herbei die Menge mit seinen Jüngern, und sprach zu ihnen: wenn Einer mir nachgehen will, der verleugne sich und* 35 *nehme auf sich sein Kreuz, und folge mir nach. Denn wer immer seine Seele zu retten wünscht, der wird sie verlieren; wer immer aber seine Seele verloren hat, ob meiner und des Evangeliums,* 36 *retten wird er sie! Denn was hilft es einem Menschen, zu gewinnen die ganze Welt, und gestraft zu werden um seine Seele?*

VIII, 28. εἶπαν αὐτῷ λέγοντες, Si BLΔK (Ti 8): ר ἀπεκρίθησαν αὐτῷ λέγοντες: al. om. αὐτῷ, al. λέγοντες. — ὅτι „εἷς“ τῶν προφ. Si BCL: ר ὅτι ἕνα τ. πρ. nach dem vorausgehenden ὅτι Ἰωάννην: D „ὡς“ ἕνα nach It. — 29 ἐπηρώτα αὐτούς Si BCad: ר λέγει αὐτοῖς (nach Mt. 16, 5). — ἀποκριθεὶς BL: ר ἀποκρ. „δὲ“ Si A (Mt.). — Σὺ εἶ ὁ χριστός BCΔ pl. It pl. Orig. Euseb. ר: Si L pc + „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ (nach Mt.) — 31 ὑπό: ר ἀπό. — 34 „εἴ τις“ (4, 23. 7, 16) Si BCLΔ It (Lc. Mt.): ר „ὅστις“ A (Ti 8). — ὀπίσω μου „ἐλθεῖν“ Si BLC (cf Δ) Mt.: ר ἀκολουθεῖν A (Ti 8!) — 35 σώσει Si B: ר „αὐτὸς“ σώ. (Lc. 9, 24). — ὠφελεῖ Si B: ר ὠφελήσει. — ἄνθρωπον B (C) a:

Was hätte denn ein Mensch zu geben als Ersatz für seine Seele? 37 *Denn wer sich schämt meiner und meiner Worte in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht: auch der Menschen-Sohn wird sich dessen schämen, wann er gekommen sein wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.* 38 *Und er sprach zu ihnen: Wahrlich ich sage euch, es sind Einige von Denen die hier stehen, welche ja den Tod nicht schmecken werden, bis sie gesehen haben das Reich Gottes gekommen in Macht.* 39

Zweite Leidensbetrachtung. Die Verborgenheit des leidenden Christus und ihre Mahnung: 9, 2—52.

Erstes Lehrbild. Die göttliche Herrlichkeit des leidenden Christus und ihre Mahnung 2—13.

Und nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus und Jakobus und Johannes zu sich, und führt sie auf einen hohen Berg, im Stillen allein. 2 *Und er ward umgestaltet vor ihnen, und seine Gewand wurde blitzend-weiss überaus, wie ein Bleicher sie auf Erden nicht also weissen kann.* 3 *Und es erschien ihnen Elias mit Mose, und es war, dass sie sich unterredeten mit Jesu.* 4 — *Und Petrus antwortete und spricht zu Jesus: Meister, schön ist's, dass wir hier sind: so lasst uns drei Hütten machen, Dir eine und Mose eine und Elia eine!* 5 *Denn er wusste nicht, was er antworten sollte; denn voll Furcht waren sie geworden.* 6 — *Und es geschah, dass eine Wolke sie überschattete, und es geschah eine Stimme aus der Wolke: dieser ist mein geliebter Sohn, höret Ihn!* 7 *Und auf einmal, da sie um sich geblickt hatten, sahen sie Niemanden mehr, sondern Jesum allein bei ihnen.* 8 — *Und da sie von* 9

ἄνθρωπος Si L (Lc. Mt.). — κερδῆσαι ct Si B: ┐ ἐὰν κερδήσῃ. — 37 τί γὰρ δοῖ Si ct: ┐ „ἢ“ τί „δώσει“ (Mt.). — 39 zähle ich „statt des sinnlosen“ v. 9, 1

3 τὰ ἱμάτια „ἐγένετο“ Si B ┐: ἐγένοντο L A (Mt.) — λευκὰ λίαν Si BCLΔ dk: ┐ + „ὡς χιών“. A It pl. (D) nach Mt. 28, 3 (Mt. 17, 2 ὡς φῶς) aus Apocal. 1, 17. — „οὕτως“ — λευκᾶναι Si B ct: ┐ om οὕτως. — 4 συνλαλοῦντες BCLΔ K ┐: λαλοῦντες Si It pl. (Nach Lat- „et conloquebantur“ D: καὶ συνελάλουν). — 6 τί ἀποκριθῇ BCLΔ K (Si Orig. bis ἀπεκρίθη): ┐ τί λαλήσῃ oder λαλήσει It pl. A ct. — ἔκφοβοι γὰρ „ἐγένοντο“ Si B ct: ┐ ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι A It p. — 7 „ἐγένετο“ φωνή Si B: ┐ „ἦλθε“ φωνή A pl. It pl. zur Erleichterung nach ἐγένοντο: ┐ + λέγουσα (Mt.). — ἀκούετε αὐτοῦ Si B ct It pl: ┐ αὐτ. ἀκ. A It p. (Si a & Δ + ἐν ᾧ ηὐδόκησα, aus Mt.). — 8 „ἀλλά“ CLΔA: ┐ εἰ μή Si B It pl (Mt.). — 9 „Καὶ“ καταβ. Si B It pl (= Mt.):

dem Berg herabstiegen, trug er ihnen auf, sie sollten Niemanden, was sie gesehen haben, erzählen, ausser wann des Menschen Sohn
10 *von den Todten erstanden ist. Und sie erfassten das Wort, bei sich fragend, was es heisse „Auferstandensein von den Todten"? —*
11 *Und sie fragten ihn, sprechend: Wie? Die Schriftgelehrten sprechen, dass Elias erst gekommen sein muss? Er aber sagte ihnen:*
12 *Wenn Elias zuerst gekommen ist, Alles herzustellen (ἀποκαθιστάνειν): wie ist dann geschrieben auf den Sohn des Menschen, dass*
13 *er Vieles leide und für Nichts geachtet werde? Dagegen sage ich euch: es ist auch ein Elias gekommen, und sie haben ihm gethan, was sie wollten, wie geschrieben ist über ihn.*

Zweites Lehrbild. Die Verborgenheit Christi mahnt, den Glauben zu mehren unter den dämonischen Gewalten 14—29.

14 *Und da sie zu den Jüngern gekommen waren, sahen sie einen grossen Haufen um sie, und Schriftgelehrte mit ihnen dispu-*
15 *tirend. Und sobald der ganze Haufe ihn erblickte, staunten sie*
16 *sehr: und liefen herzu und begrüssten ihn. Und er fragte sie,*
17 *was verhandelt ihr mit ihnen? Und es antwortete ihm Einer aus dem Haufen: Lehrer, ich habe meinen Sohn zu dir gebracht, der*
18 *einen sprachlosen Geist hat: und wo immer er ihn ergreift, reisst er ihn; und er schäumt und knirscht die Zähne, und zehrt ab. Und ich sprach zu deinen Jüngern, sie sollten ihn austreiben, und*

καταβ. „δὲ" A ct „ἀπὸ" τοῦ ὄρους Si CLΔ „ἐκ" τ. ὄρ. BA ct (Mt.). — 11 ο γραμματεῖς BCΔ It pl (Mt.) ↄ: Si L It p (Ti 8) + οἱ φαρις καὶ. — 12 ἔφη Si B ct: ↄ ἀποκριθ. εἶπεν A It (Mt.). — * Ἠλείας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνειν πάντα· καὶ πῶς γέγραπται . . So d: Si Helias primum venit restituere omnia, et quomodo (ed. Kipling p. 591, von Ti auch ed. 8 seltsam übergangen!) So auch Syr uterque: „ut" restituat: ↄ Ἠλίας „μὲν" ἐλθ. πρῶτον ἀποκαθιστάνει (spätere στᾷ) πάντα, καὶ πῶς Si BA: Spätere καθὼς (nach v. 13). Dies μὲν ist aus Mt (fehlt auch bei L Syr. It pl.). Der indic. . . άνει aus Missverstehen von ἐλθών. D hat der It „Si" Helias venit rückübersetzt: „εἰ" (von Ti 8 gleichfalls übergangen) Ἠλείας ἐλθὼν ἀποκαθιστά„νει". Das Recht von It. (d) erkannte zuerst Hitzig Jo. Mc. p. 50, danach m. Geschichtstreue Theologie Zürich 1858.

14 ἐλθόντες . . Si BK: ↄ ἐλθών. — πρὸς αὐτούς (Ti 8): αὐτοῖς ↄ. — 15 ὄχλος ἰδ„όντες" . . Si B: ↄ ὄχλ. ἰδών. — 16 αὐτούς (Ti): ↄ γραμματεῖς πρὸς αὐτούς BCL ↄ: πρ. ἑαυτούς Si A It pl (inter „nos"? Danach D: ἐν „ὑμῖν"). — 18 ὅπου ἐὰν BΔ: ↄ ὃ ἄν. — ῥήσσει „αὐτὸν" BCL ↄ: om. αὐτόν Si pc. (Ti

sie waren es nicht im Stand. Er aber antwortete ihnen und spricht: 19
Oh glaubensloses Geschlecht! Wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen? Bringet ihn zu mir!

Und sie brachten ihn zu ihm. Und da Er ihn gesehen: so- 20
fort zerrte ihn das Dämonium, und zur Erde gefallen, wälzte er sich schäumend. Und er fragte seinen Vater über ihn: wie 21
lange Zeit geschieht ihm dies? Er sagte: von Kindheit auf: und 22
oft hat es ihn auch in's Feuer geworfen, und in's Wasser, dass es ihn umbringe. Aber wenn du vermagst, hilf uns, und erbarme dich über uns! Jesus aber sagte ihm: Was „wenn du es ver- 23
magst"? Alles vermag der Glaubende! Sofort schrie der Vater 24
des Kindes und sprach: ich glaube, hilf meinem Unglauben!

Als aber Jesus sah, dass der Haufe herzuläuft, bedrohete er 25
das Dämonium, und spricht zu ihm: du sprachloser und tauber Geist! ich gebiete dir: fahre aus von ihm, und gehe nicht mehr in ihn ein! Und er schrie und zerrte ihn viel, und fuhr aus. Und 26
er war wie todt, dass die Menge sprach: er ist gestorben. Je- 27
sus aber ergriff ihn an der Hand und richtete ihn auf; und er stand auf!

Und als er in ein Haus gegangen war, fragten ihn die Jün- 28
ger im Stillen: wir vermochten nicht auszutreiben? Und er sagte 29
ihnen: dies Geschlecht vermag in Nichts auszufahren, ausser durch Gebet!

Drittes Lehrbild. Der auf dem Leidensweg verborgene Meister mahnt, den Frieden zu erhalten 30—52.

Und von dort hinwegegangen, zogen sie still durch Galiläa: 30
nämlich er wollte nicht, dass ihn einer kenne. — Denn er lehrte 31
seine Jünger und sprach zu ihnen: „Des Menschen Sohn wird überliefert in der Menschen Hände, und man wird ihn tödten, und

8). — 19 αὐτοῖς: ˥ αὐτῷ. — 20 συνεσπάραξεν Si B cf. Lc. It: conturbavit, (danach D: ἐτάραξεν): ˥ ἐσπάραξεν. — 21 ἐκ παιδιόθεν Si BL: ˥ παιδιόθεν A (It: de infantia, danach D: ἐκ παιδός!). — 23 τὸ εἰ δύνῃ· πάντα δυνατά Si BCL: ˥ τὸ εἰ δύν „πιστεῦσαι" πάνταδυ. — 24 εὐθὺς κράξας BLΔ: ˥ „καὶ" εὐθ. κρ. (Si om. εὐθ.). — ἔλεγεν Si BLΔ It p. A: ˥ + „μετὰ δακρύων": nach dem Schreien? — πιστεύω Si BC: ˥ + κύριε Δ It pl. — 26 κράξας Si BL: ˥ κράξαν. — σπάραξαν αὐτὸν Si It pl ˥: om. αὐτόν BLΔ. — 27 τοὺς πολλούς Si BLΔ: ˥ πολλούς. — 29 ἐν προςευχῇ Si BK (Ti 8): ˥. + καὶ νηστείᾳ CLΔA, aus Mönchskreisen (wie 1 Cor. 7, 5 bei Mt. 17, 20 u. S. 192).
30 „παρε"πορεύοντο Si LCΔ It pl ˥: ἐπορύεοντο B It p (D). — 31 μετὰ

32 *getödtet wird er nach drei Tagen auferstehen". Sie aber miss-*
33 *kannten das Wort, und fürchteten sich, ihn zu fragen. — Und er kam nach Kapharnaum, und im Hause angekommen, fragte*
34 *er sie: was verhandeltet ihr auf dem Wege? Sie aber schwiegen. Denn sie hatten auf dem Wege verhandelt: wer der Grössere!*
35 f *Und er liess sich nieder, und rief die Zwölfe herbei, und nahm (τοὺς δώδεκα, καὶ λαβὼν) ein Kind, und stellte es in ihre Mitte, und*
37 *nachdem er es umarmt, sagte er ihnen: Wer eins dieser Kinder aufnimmt auf meinen Namen, der nimmt Mich auch; und wer Mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern Den, der mich ge-*
38 *sandt hat! — Es sprach zu ihm Johannes: Meister! wir haben Einen gesehn in deinem Namen Dämonen austreiben, der uns nicht*
39 *nachfolgt, und wir hinderten ihn! J. aber sprach: hindert ihn nicht! Denn es gibt Keinen, der nach seiner Krafthat auf mei-*
40 *nen Namen, im Stande wäre, alsbald mich zu beschimpfen! Denn*
41 *wer nicht gegen uns ist, der ist für uns! Denn, wer euch einen Trunk Wassers zum Trank böte im Namen davon, dass ihr Christi seid: wahrlich ich sage euch, er wird seinen Lohn nicht verlieren! —*
42 *Und wer Einen dieser an mich gläubigen Kleinen ärgerte: besser wäre es ihm, dass der grösste Mühlstein um sei-*

τρεῖς ἡμ. wie 8, 31. 10, 34: ˥ τίτῃ τρ. ἡμ. (Mt. Lc.). — 33 ἦλθεν CLΔΑ ˥: ἦλθον Si B It pl (nach v. 32. Aber 31—32 ist Parenthese). — 34 ἐν τῇ ὁδῷ Si BCL It p. (k) Orig. ˥: om Δ A It p (D) aus Harmonistik, wegen Mt. 17, 24 f.

* 35 Tunc consedit et vocavit XII (36) et accipiens puerum statuit illum: It (d k: danach auch D: ἐφώνησεν τοὺς ιβ' καὶ λαβὼν παιδίον): ˥ fügte nach τούς δώδεκα hinzu „καὶ λέγει αὐτοῖς εἴ τις θελει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος: eine Glosse aus Mc. 10, 43 f. (Vgl. Wilke 220. 333. M. Geschichtstreue. Theologie 1858.) — 37 ἓν τῶν παιδίων „τούτων" Si CΔ (Ti 8): ˥ ἓν τ. „τοιούτων" παιδίων BL It, nach Mt. ἓν τοιοῦτον παιδίον. — δέχηται Si B It pl (recipit); ˥ δέξηται (receperit) Lc. Mt. — 38 ἔφη αὐτῷ asyndetisch Si BΔ: ˥ ἀπεκρίθη δὲ λέγων (Lc.). — „ἐν" τῷ ὀνόματι Si BCLΔ It vg: ˥ om. ἐν (al. ἐπὶ Lc.). — * ἐκβάλλοντα δαιμόνια, „ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν", καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν! It (ausser f) vg, pauci Graeci (X, 9 min:. D nach It). Dafür setzte Lc.: ἐκβ. δαιμόνια, καὶ ἐκωλύσαμεν αὐτόν, „ὅτι" οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν (Ti 8 p. 541): eine Interpretation aus dem bei Mc. vorangehenden ὃς . . ἡμῖν. — Nach Lc. corrigirte man bei Mc. doppelt: a) Si BLΔC f hat (statt ὃς . . ἡμῖν an erster Stelle) ὅτι οὐκ ἠκολούθει (oder ἀκολουθεῖ) ἡμῖν. b) ˥ A Gr. pl. geben Beides (seltsam auch Ti 8). — 40 ἡμῶν Si BCK: ˥ ὑμῶν A It (Lc.). — 41 ὀνόματί „μου", ὅτι χριστοῦ ἐστε Si Δ It (Ti 8) ˥: BCLA om. μου. —

42 μικρῶν „τούτων" Si BCL It: ˥ om τούτων. — τῶν πιστευόντων „εἰς

nen Hals gehängt und in's Meer geworfen würde! — Und so dich 43f
deine Hand ärgert, haue sie ab; es ist gut, dass du verstümmelt
eingehest in das Leben, als dass du mit zwei Händen in die Hölle
kommest, in das unauslöschliche Feuer: und so dich dein Fuss 45f
ärgert, haue ihn ab; es ist gut, dass du in das Leben eingehest
lahm, als mit zwei Füssen in die Hölle geworfen zu werden: und 47
so dich dein Auge ärgert, reisse es aus; es ist gut, dass du ein-
äugig eingehest in Gottes Reich, als dass du mit zwei Augen ge-
worfen werdest in die Hölle, „wo ihr Wurm nicht stirbt, und das 48
Feuer nicht erlöscht"! — Denn Jeder wird im Feuer gesalzen wer- 49
den! Gut das Salz: so aber das Salz salzlos geworden, womit 50
werdet ihr es würzen? Habet in euch selbst Salz, und haltet 51
Friede untereinander!

Dritter Theil. 10, 1—45.

Der Leidensweg nach der Hauptstätte der alten Religion lehrt die wahre Religion.

Erstes Lehrstück. Der wahre Glaube nach Gesetz und Gesinnung: 1—16.

Erste Scene.

Der wahre Glaube ehrt das Weib durch ein neues Ehe-Gesetz: 1—12.

Und von da brach er auf und geht in das Gebiet von Judäa, 1
nämlich jenseit des Jordans; und zusammenströmen wiederum Hau-
fen zu ihm; und wie er gewohnt war, lehrte er sie wiederum.

ἐμέ" BLA ct It p (Mt.) ┐: Si ΔC It p (Ti 8) om εἰς ἐμέ, eine sein sollende Berichtigung. — 42 σκανδαλίζῃ, skandalizaverit pl. ┐: pci ..λίσει ..λίζῃ. — 43 εἰ περίκειται: D εἰ περιέκειτο nach It pl.: si circumdaretur! — μύλος ὀνικός Si BCLΔ It (mola asinaria: grösster Mühlstein): ┐ λίθος μυλικός (lapis molaris) nach Lc. — 43 σκανδαλίζῃ scandalizat CA pl It p, wie v. 45. 47 ┐: . . λίσῃ (wie 42) Si B It pl. (Ti 8). — 43 (45. 47) καλόν „ἐστίν σε" κυλλόν .. Ti BC: ┐ καλὸν „σοί ἐστιν" κ. — 44 ┐ + „Wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlöscht" A Byz. It Vg: Glosse aus v. 47, laut Si BLΔK Copt (Ti 8). — 45—46 ┐ + „in das unauslöschliche Feuer, wo ihr Wurm ct", erweiterte Glosse von v. 44. — 47 εἰς τὴν γέενναν Si BΔLdk: ┐ + τοῦ πυρός (aus 43). — 49 πᾶς γὰρ πυρί ἁλισθήσεται Si BLΔk: ┐ CA Byz., It pl Vg + (nach 3 Mos. 2, 13) „καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται":: πᾶσα „γάρ" θυσία ἁλί ἁλιςθ (om „πᾶς γὰρ" πυρὶ ἁλισθ.) It p (auch D). — 50 „αὐτὸ" ἀρτύσετε pl. ┐: pc. om. αὐτό (M 5 min. f. gs). — „51" ist zu zählen, als Schluss des Ganzen.

10, 1 Ἰουδ. „καὶ" (u. zwar) πέραν τοῦ Ἰορδάνου Si BCL: ┐ Ἰουδ. „διὰ τοῦ" πέραν Ἰορδ.: Ἰουδ. „πέραν" τοῦ Ἰορ. Δ min. It p. (nach Mt).

32 *getödtet wird er nach drei Tagen auferste*
33 *kannten das Wort, und fürchteten sich*
er kam nach Kapharnaum, und im
34 *er sie: was verhandeltet ihr auf d*
Denn sie hatten auf dem Wege
35 f *Und er liess sich nieder, ur*
(τοὺς δώδεκα, καὶ λαβὼν) ein
37 *nachdem er es umarmt,*
aufnimmt auf meiner
Mich aufnimmt, ni
38 *sandt hat! — E*
nen gesehn ir
39 *nachfolgt,*
nicht! I
40 *nen N*
41 *we*

ist dem Manne,
ihnen antwortend
sprachen: Erlaubt
scheiden! Jesus aber
rtigkeit schrieb er euch
hat er sie zu Männlichen
wird ein Mensch seinen Vater
werden die Zwei sein zu Einem
nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch.
zusammengefügt hat, soll ein Mensch nicht scheiden.
Haus fragten wiederum die Jünger hierüber: und
ihnen: Wer sein Weib abscheidet, und eine andere
bricht ihr die Ehe; und hat sie selbst ihren Mann abge-
schieden und einen andern geehelicht, so bricht sie die Ehe.

Zweite Scene.

Die wahre Glaubensgesinnung lehrt das Kind. 13—16.

13 *Und man brachte zu ihm Kinder, dass er sie berühre; die Jünger aber bedroheten die sie Hinzubringenden.* 14 *Jesus aber, da er es gesehen, ward unwillig und sagte ihnen: Lasset die Kindlein kommen zu mir; nicht wehret ihrer! Denn Solcher ist das Reich Gottes.* 15 *Wahrlich ich sage euch: wer irgend nicht annimmt das*

2 προςελθόντες ἐπηρώτων: a b d (D) k (Orig. ὁ Μάρκος· ὅσαν „τινὲς" πειράζοντες ff. + quidam): vgl. 2, 18. 10, 13: Si C (Ti 8) + οἱ Φαρισαῖοι, ˥ Φαρισ. BL ct nach Mt. 19, 1. Itala scheint auch hier am conservativsten. 4 ἐπέτρεψε betont vor Μωϋσ. Si B ct: ˥ nachher. — 5 ὁ δὲ εἶπεν Si B: ˥ + ἀποκριθείς. — 6 ἐποίησεν αὐτοὺς (sc. ὁ θεός) Si B ct It p: ˥ + ὁ θεός. — 7 τὴν μητέρα BCLK: ˥ + αὐτοῦ Si M (Ti 8): und + καὶ προςκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ aus 1 Mos. 2, 24 nach Mt. (fehlt noch bei Si B go k). — 9 χωριζέτω Si BL It ˥: Δ ιζέσθω. — εἰς τὴν οἰκίαν (sc. γενόμενος cf. 2, 1. 13, 9. Apg. 21, 13) Si BL bd: ˥ „ἐν" τῇ οἰκίᾳ. — οἱ μαθηταὶ Si ct It pl: ˥ + αὐτοῦ A It p. — περὶ τούτου BCL It pl k (Si περὶ τούτων): ˥ περὶ τοῦ αὐτοῦ". It p erklärt de hoc ipso „sermone": danach D περὶ τοῦ αὐτοῦ „λόγου!" — 12 ἐὰν „αὐτὴ" (sie selbst) ἀπολύσ. Si BCLΔ: ˥ ἐὰν „γυνὴ" ἀπολύσ. A pl. — ἀπολύσασα . . γαμήσῃ ἄλλον Si B ct: ˥ ἀπολύσῃ καὶ γαμηθῇ ἄλλῳ A pl. It pl. frei: si mulier „discesserit" (abierit) a viro: danach D: ἐὰν γ. „ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός"! Die Selbständigkeit der Frau ist nach Si ct betont ausgesprochen.

13 ἐπετίμων τοῖς προςφέρουσιν It pl. Vg A pl ˥: ἐπετίμησαν „αὐτοῖς" SiBCLΔ nach Lc Mt. — 14 μὴ κωλύετε asyndetisch BΔ pl: ˥ + καὶ SiCL

wie ein Kind, wird nicht dazu eingehn. Und er nahm 16
, und segnete über sie, indem er die Hände auf sie

k. Die wahre, Alles opfernde Liebe das Gesetz erfüllt: 17—27.

ing auf den Weg, lief Einer herbei, und 17
und fragte ihn: Guter Meister, was soll ich ewiges Leben ererbe? Jesus aber sagte zu ihm: was 18
mich gut? Keiner ist gut, ausser der Eine, Gott. Du 19
st die Gebote: „Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht dieben, nicht falsch zeugen, nicht abwendig machen. Ehre deinen Vater und die Mutter!" Er aber sagte zu ihm: Meister, 20 *dieses Alles habe ich gewahrt von Jugend auf. Jesus aber blickte* 21 *ihn an und liebte ihn, und sagte ihm: Eins gebricht dir: Gehe hin, verkaufe Alles was du hast, und gieb es den Armen; und du wirst einen Schatz haben im Himmel, und wohlan, nachfolge mir! Er* 22 *aber ward verdriesslich über das Wort und ging hin mit Trauer: denn es war, dass er viele Güter hatte.*

II. *Und sich umblickend spricht Jesus zu seinen Jüngern: Wie* 23 *schwer werden die Besitzer von Gütern in das Reich Gottes eingehn! Die Jünger aber erstaunten über seine Worte. Jesus aber* 24 *antwortete abermals und spricht zu ihnen: Kinder, wie schwer ist's, auf die Güter vertrauend, in das Reich Gottes einzugehen! Leichter* 25 *ist's, dass ein Kameel durch das Nadel-Thürlein hindurchgehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes eingehe!*

Sie aber erstaunten übermässig, sprechend zu ihm: wer kann 26

nach Lc Mt. — 16 „κατ"ηυλόγει betont vor τιθείς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά Si B ct: ך „ηὐλόγει αὐτά" nach τιθείς ... ἐπ' αὐτά (κατευλογέω, besegnen, ἁπ. N. T.).

18 εἰ μὴ εἷς, ὁ θεὸς Si B pl. (auch Clem. Alex. „Quis dives salvetur") ך: Orig. bis + ὁ πατήρ. (It. bcd übersetzte εἷς durch solus, danach D μόνος ὁ θεός). — 19 μὴ μοιχεύσῃς μὴ φονεύσῃς It pl. A pl. (= Lc nach LXX Ex. 20. 13 οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις) ך: BCA c umgekehrt μὴ φον., μὴ μοιχ. (nach Mt. aus dem Urtext Ex. 20, 13 und LXX Deut. 5, 15). Si om. μὴ μοιχεύσῃς. — τὴν μητέρα BΔ It p ך: Si C It p + σου (aus 10, 7). — 20 ἔφη Si ct: ך + ἀποκριθείς. — 21 „σὲ" ὑστερεῖ Si BCΔ: ך „σοι" ὑστ. — ἀκολούθει μοι: ך + ἄρας τὸν σταυρόν. Glosse aus Mc. 8, 34 laut Si BCΔK It p. Clem., auch Lc Mt. — 24 Wie schwer ist's „τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν" εἰςελθεῖν in Gottes Reich: CA It pl. Maj. pl. ך: Si BΔK om. τοὺς πεπ. ἐπὶ τοῖς χρήμασιν nach Lc Mt. — * 26 λέγοντας πρὸς „αὐτόν" Si BCΔ cop (das Richtige nach 27):

27 *dann gerettet werden? Sie anblickend spricht Jesus: bei Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott: denn Alles ist möglich bei Gott.*

Drittes Lehrstück. Die wahre Hoffnung sucht nicht blos im Jenseits die Vergeltung: 28—31.

28 *Anhob Petrus zu ihm zu sprechen: siehe, Wir sind's, die Alles* 29 *verlassen haben, und deine Nachfolger geworden sind! Es sprach Jesus: wahrlich ich sage euch: Keiner ist, der verlassen hat sein Haus, oder Brüder oder Schwestern, oder Mutter oder Vater, oder* 30 *Kinder oder Güter, mir zulieb oder dem Evangelium: so er nicht empfinge Hundertfaches jetzt, in dieser Zeit, — Häuser und Brüder und Schwestern, und Mütter und Kinder und Güter — unter* 31 *Verfolgungen; und in der kommenden Welt ewiges Leben! Doch Viele werden als Erste Letzte sein, und als Letzte Erste!*

Viertes Lehrstück. Die dienende Liebe ist es, die gross macht auf dem Leidensweg, Jerusalem gegenüber: 32—45.

32 I. *Sie waren aber auf dem Wege, dass sie hinaufgingen, nach Jerusalem! Und es war, dass ihnen vorauszog Jesus: und sie waren bestürzt; die ihm aber nachfolgten, die waren in Furcht. Und er nahm wiederum die Zwölfe zu sich und hob an ihnen zu* 33 *sagen das, was ihm wiederfahren sollte. „Siehe wir gehen hinauf, nach Jerusalem. Und des Menschen Sohn wird überliefert werden den Hochpriestern und Schriftgelehrten, und sie werden ihn zum* 34 *Tod verurtheilen und ihn den Heiden überliefern, und ihn ver-*

ꞁ λεγ. πρὸς „ἑαυτούς" A pl It (Ti 8), nach Mc. 1, 27. 4, 41. 8, 16. 11, 31. — 27 ἐμβλέψας Si B ct a: ꞁ + δέ. — δυνατά ἐστιν C L Δ pl ꞁ: Si B om ἐστίν nach Lc Mt.

28 ἠκολουθή„κ"αμεν B C: ꞁ ..σαμεν Si Δ (Lc Mt): + τί ἄρα ἔσται ἡμῖν Si 51 b. Glosse aus Mt. — 29 ἢ μητέρα ἢ πατέρα B C Δ It p. cop: ꞁ umgekehrt Si pl. It p. (It p. D om πατέρα nach 30): : ꞁ + ἢ γυναῖκα C A pl. It p. Theophyl, eine Glosse aus Lc, laut Si B a c ff l q vg Clem. Al., und Orig. 1, 284 ausdrücklichem Bericht. — 30 οἰκίας ... διωγμῶν B C Δ pl It p: ꞁ om Si It p.

32 ἐθαμβοῦντο· „οἱ δὲ" ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο Si B C L Δ cop: ꞁ ἐθ. „καὶ" ἀκ. ἐφ. A pl. It pl, Erleichterungs-Versuch (It p. om ἐφοβοῦντο und οἱ δὲ, It p. om καὶ ἐθαμβοῦντο, It p. D om οἱ δὲ ἀκ. ἐφ.) Wilke p. 485 wollte das Ganze streichen, Hitz. p. 45 lesen οἱ δέ[κα] ἀκολ., [καὶ] ἐφοβ. Doch es bedarf keiner Änderung (Mey.). — 34 καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ nach dem Verspotten Si B ct It pl: ꞁ nach dem Geisseln A pl. — ἀποκτενοῦσιν Si B L b c: ꞁ + αὐτόν C A. — μετὰ τρεῖς ἡμ. Si B It pl, wie 8, 31: ꞁ τῇ τρ. ἡμ. (Lc Mt).

spotten und ihn anspeien und ihn geisseln und tödten. Und auferstehn wird er nach drei Tagen!

II. *Und hinzutreten zu ihm Jacobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, sprechend zu ihm: Meister, wir wollen, dass, was irgend wir dich bitten, du uns thuest. Er aber sagte ihnen: Was wollet ihr von mir, dass ich euch thue? Sie aber sagten ihm: Verleihe uns, dass wir, der Eine dir zur Rechten, und der Eine dir zur Linken, sitzen in deiner Herrlichkeit. Jesus aber sagte ihnen: Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Vermögt ihr zu trinken den Becher, den ich trinke, oder in die Taufe, zu der ich eingehe, einzugehen? Sie aber sagten ihm: Wir vermögen es. Jesus aber sagte ihnen: den Becher, den ich trinke, werdet ihr trinken; und zu der Taufe, mit der ich getauft werde, werdet ihr eingehn: aber das Sitzen zu meiner Rechten oder Linken, ist nicht das Meine zu verleihen, sondern — denen es bereitet ist!* 35 36 37 38 39 40

Und als es die Zehne hörten, hoben sie an zu zürnen über Jacobus und Johannes. Und Jesus rief sie herbei und spricht zu ihnen: Ihr wisset, dass Die, so sich dünken, die Heiden zu regieren, über sie Oberherren sind, und dass die Könige Obergewalt über sie haben. Nicht also ist es unter euch! Sondern wer immer ein Grosser werden will unter euch, der werde euer Diener, und wer immer begehrt unter euch ein Erster zu sein, der werde ein Knecht von Allen! Denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen, ihm dienen zu lassen, sondern zu dienen, und zu geben sein Leben als Sühnopfer für Viele. 41 42 43 44 45

35 λέγοντες αὐτῷ SiB: ⌐ om αὐτῷ. — αἰτήσομέν „σε" SiB It p: ⌐ om σε. — με ποιῆσαι SiCLA ⌐: B (C om με) με, ποιήσ„ω". — 37 ἐξ ἀριστερᾶς BLΔ: ⌐ ἐξ εὐωνύμων (v. 40. Mt) SiC pl. — 38 „ἢ" τὸ βάπτ. SiB ct. It: ⌐ „καὶ" τὸ βάπτ. — 39 τὸ ποτήριον SiBCL cop Vg cd: ⌐ τὸ „μὲν" ποτήρ. (nach Mt) A It vg cd. — 40 „ἢ" ἐξ εὐων. SiB It pl: ⌐ „καὶ" ἐξ εὐων. CA. — ἡτοίμασται BLCA pl ⌐: Si pc + ὑπὸ τοῦ πατρός μου, Glosse aus Mt. — 42 „καὶ" προςκ. SiB: ⌐ „ὁ δὲ" προςκ. — οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν BLΔA ct (It p. majores) ⌐: οἱ „βασιλεῖς" αὐ. κατεξ. SiC * It p nach Lc. 22, 35: It p „principes" nach Mt. 20, 35 ἄρχοντες. — 43 οὕτως „ἐστίν" SiB ct It pl: ⌐ ἔσται (Mt). — 44 „ἐν ὑμῖν εἶναι" SiB ct It cop (Mt): ⌐ ὑμῶν „γενέσθαι" A pl (Ti 8) gegen den Parallelismus bei Mc.

Vierter Theil des Leidens-Evangeliums.

Der Anfang der Leidenswoche.

Jesus der wahre Messias Israëls, in seinem Eingang nach Jerusalem, seinem Gericht darüber und seinem Kampf damit 10, 46 — 13, 37.

Erster Tag der Leidenswoche.

Der Palmsonntag des Eingangs nach Jerusalem 10, 46 — 11, 11.

Erstes Lehrbild. Der wahre Sohn Davids hilft auch dem Blinden und Bettler, und nimmt ihn in sein Gefolge 10, 46—52.

46 *Und sie kommen nach Jericho. Und als er ausging von Jericho und seine Jünger, und eine ziemliche Menge: der Sohn des Timeas, Bar-Timeas (ὁ υἱὸς Τιμέου, Βαρτιμέας), ein Blinder und* 47 *Bettler sass an dem Wege. Und als er hörte, dass es Jesus der Nazoräer ist, fing er an zu schreien und zu sprechen: o Sohn David's,* 48 *Jesu, erbarme dich mein! Und es bedroheten ihn Viele, dass er schwiege. Er aber schrie um so viel mehr: o Sohn David's, er-* 49 *barme dich mein! Und Jesus hielt an und sprach: rufet ihn! Und sie rufen dem Blinden und sprechen zu ihm: habe Muth, stehe* 50 *auf: er ruft dich! Er aber warf seinen Mantel ab, sprang auf* 51 *und kam zu Jesus. Und es antwortete ihm Jesus und sagte: was willst du, dass ich dir thue? Der Blinde aber sagte zu ihm:* 52 *Rabbuni, dass ich sehend werde. Jesus aber sagte zu ihm: gehe hin, dein Glaube hat dich gerettet. Und sofort ward er sehend und folgte ihm nach auf den Weg.*

46 'Ιερειχώ CLSiB (so auch bei Mt. die ältesten Zeugen Ti 8): ˥ 'Ιεριχώ ΔA Lat. — „ὁ“ υἱός Si ct: ˥ om. ὁ. — * Τιμέου It pl. Timeæ: ˥ Τιμαίου (Gr. omn.), gräcisirte Form. — Βαρτιμέας It pl. (bartimeas; baritimeas bd; D: παριτειμίας; baritmeas): ˥ Βαρτιμαῖος Græci (vg). — τυφλὸς καὶ προςαίτης ἐκάθητο Si; BLΔk om καὶ: ˥ „ὁ τυφλὸς ἐκάθητο .. „προςαιτῶν“ A It pl. — 47 * Ναζωραῖος SiCA pl. (Ναζοραῖος pc) ˥: Ναζαρηνός BLΔ min. It pl (D) vg Ti 8, ausgleichend mit Mc. 1, 24 (It p: Nazaræus: Nazorenus). — ὁ υἱός A ct ˥: υἱέ SiB (Mt). — 49 φωνήσατε SiB ct K cop: ˥ φωνηθῆναι A It pl. — 50 ἀναπηδήσας SiB ct It Orig.: ˥ ἀναστάς CA. — 51 εἶπεν SiB ct It p: ˥ λέγει nach grösserem Usus.

Zweites Lehrbild. Jesus zieht als Friedenskönig in Davids Zion ein 11, 1—11.

Und als sie nahen nach Jerusalem und nach Bethanien, zum 1 *Berge der Oliven, sendet er zwei seiner Jünger und spricht zu ihnen: gehet hin in den Flecken [der vor euch ist], und sobald* 2 *ihr in ihn eintretet, werdet ihr ein Füllen finden angebunden, auf das sich noch kein Mensch gesetzt hat. Löset es und bringet es! Und sagt euch Einer: Was macht ihr da? so saget: „Der Herr* 3 *bedarf sein, und alsbald wird Er es wieder hierher zurücksenden!“*

Und sie gingen hin und fanden das Füllen angebunden an 4 *eine Thüre, draussen am Kreuzweg, und lösen es ab. Und von* 5 *den dort Stehenden sagten Einige zu ihnen: was macht ihr, dass ihr das Füllen löset? Sie aber sagten ihnen, wie es Jesus gesagt* 6 *hatte, und man liess sie.*

Und sie bringen das Füllen zu Jesus und legten ihm ihre 7 *Kleider auf, und er setzte sich darauf. Und Viele breiteten ihre* 8 *Kleider auf den Weg, Andere aber Zweige, die sie von den Feldern geschnitten hatten. Und die Vorgänger und das Gefolge* 9 *schrie: Heil uns! Gesegnet der da kommt im Namen des Herrn!* 10 *Gesegnet das kommende Königreich unseres Vaters David! Heil uns vom Himmel!*

Und einzog er in Jerusalem, in den Tempel. Und nachdem 11 *er Alles rings um betrachtet hatte, und es schon Abend war, zog er aus nach Bethanien mit den Zwölfen.*

1 Ἰεροσόλυμα SiB ct It: ˥ Ἰερουσαλήμ A ct. (Lc). — εἰς Ἰερ. „καὶ εἰς Βηθανίαν“ It. pl Orig. bis (Ti 8): ˥ εἰς Ἰερ. „εἰς Βηθφαγῆ καὶ“ Βηθανίαν Gr. omnes nach Lc, der Βηθφαγῆ zuerst zusetzte, das Mt. allein aufnahm. Orig. meldet dies ausdrücklich. — 2 * εἰς τὴν κώμην Si: ˥ + τὴν κατέναντι ὑμῶν B ct. (Ti 8) aber gleichfalls aus Lc. — λύσατε καὶ φέρετε SiB ct It: ˥ λύσαντες ἀγάγετε A (nach Lc Mt). — 3 ἀποστέλλει „πάλιν“ SiB Orig. It p: ˥ om πάλιν (Lc. Mt). — 4 „καὶ“ ἀπῆλθον SiC ct: ˥ ἀπ. „δέ“ (Mt). — „τὸν“ πῶλον SiCΔ: ˥ om τὸν BL. — θύραν BL Orig. bis: ˥ + τήν SiC. — 7 φέρουσιν BLΔ Orig: ˥ ἤγαγον A ct, ἄγουσιν Si (gegen Mc. Gebrauch). — 8 κόψαντες ἐκ τῶν ἄγρων SiBLΔ: ˥ ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων (nach Jo. 12, 13. Ap. 7, 9) καὶ „+ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν“, Repetition aus dem Vorigen. — 9 ἔκραζον SiB: ˥ + λέγοντες. — 10 βασιλεία SiB: ˥ + ἐν ὀνόματι κυρίου aus Mt. — 11 εἰς Ἱερ., „εἰς“ τὸ ἱερόν SiB: ˥ εἰς Ἱερ. +“ ὁ Ἰησοῦς καὶ“ εἰς τὸ ἱ.

Zweiter Tag der Leidenswoche.

Der Richter und Reformator Israëls: 11, 12—19.

Erstes Lehrbild. Der Fluch über das unfruchtbare Volk: 12—14.

12 *Und am folgenden Morgen, da sie von Bethanien aufgebrochen* 13 *waren, hungerte ihn, und als er einen Feigenbaum von ferne gesehen hatte, der Blätter hatte, ging er hin, ob er also Etwas fände an ihm. Und da er hingegangen war zu ihm, fand er Nichts ausser Blätter. Denn die Zeit war es nicht für Feigen.* 14 *Und er antwortete und sprach: nie mehr in Ewigkeit soll von dir Einer Frucht essen! Und es hörten es seine Jünger.*

Zweites Lehrbild. Die Reformation des entarteten Tempels: 15—19.

15 *Und sie kommen nach Jerusalem; und da er in den Tempel eingegangen war, hob er an auszutreiben die Verkäufer und Käufer in dem Tempel: und die Tische der Wechsler und die Stühle der* 16 *Taubenkrämer warf er um; und litt nicht, dass Einer ein Gefäss* 17 *durch den Tempel trage. — Und er lehrte und sprach zu ihnen: Ist nicht geschrieben: „Mein Haus — ein Bethaus wird es heissen für alle Völker?“ „Ihr aber habt es gemacht zu einer Räuber-* 18 *höhle!“ — Und die Hochpriester und die Schriftgelehrten hörten es, und suchten, wie sie ihn umbrächten: denn sie fürchteten ihn. Denn der ganze Haufe — erschüttert waren sie über seine Lehre. —* 19 *Und sobald es spät geworden war, ging er hinaus, ausser die Stadt.*

XI, 12 συκῆν BCLΔ ˥: συκ. „μίαν“ einen der Feigenbäume Si al, aus Mt. — „ἀπὸ“ μακρόθεν Si B: ˥ om. ἀπό. — τὶ εὑρήσει Si B: ˥ εὑρ. τι. — ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων Si B: ˥ οὐ γὰρ ἦν καιρ. σύκων. — 14 καὶ ἀποκρ. Si B: + ˥ ὁ Ἰησ.

15 καὶ εἰςελθ. Si B: ˥ + ὁ Ἰησ. — καὶ „τοὺς“ ἀγοράζοντας Si B: ˥ om. τούς. — 17 ἐδίδ. „καὶ ἔλεγεν“ Si B: ˥ ἐδ. „λέγων“. — πεποιήκατε BLΔ Or.: ˥ ἐποιήσατε Si C A nach Lc. — οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμμ. Si B C ct A ct It: ˥ οἱ γρ. κ. οἱ ἀρχ. — ἀπολέσωσιν Si B pl: ˥ . . σουσιν. — πᾶς „γὰρ“ Si B C: ˥ „ὅτι“ πᾶς L A (zur Vermeidung von γὰρ — γάρ). — ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσ„οντο“ Si Δ c vg cd: ˥ ὁ ὄχλ. . . . σσετο BCL. — 19 ὅταν Si B ct: ˥ ὅτε. — ἐξεπορεύετο Si C It pl. (ct. k, D gr): ˥ . . . ρεύοντο BΔ A c d.

Dritter Tag der Leidenswoche.

Der geistige Sieg Jesu über Israël, oder der grosse Kampftag 11, 20 — 13, 37.

Einleitung des Kampftages: Rückblick auf den über Israël eingetroffenen Fluch, am Morgen: 20—26.

Und vorüberziehend, frühmorgens, sahen sie den Feigenbaum, 20 *dass er von Wurzel aus verdorret war! Und es gedachte Petrus daran und spricht zu ihm: Rabbi, siehe den Feigenbaum, den du* 21 *verflucht hast, verdorret ist er!*

Und es antwortete Jesus und spricht zu ihnen: Habet Glauben 22 *an Gott! Wahrlich sage ich euch: wer zu diesem Berge sagt:* 23 *„hebe dich und stürze in's Meer", und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern vertrauet, dass, was er redet, geschehe: so wird es ihm! Desshalb sage ich euch: Alles, um was ihr betet und* 24 *bittet, vertrauet, dass ihr es erhalten werdet: so wird es euch! Und* 25 *wann ihr stehet und betet: so erlasset, wenn ihr Etwas gegen* 26 *Einen habt; damit auch euer Vater in den Himmeln Euch erlasse eure Verfehlungen!*

Der Kampf den Tag über im Tempelgebiet 11, 27 — 12, 44.

Erster Kampfact: Die Hierarchie greift an und wird zurückgeschlagen: 11, 27 — 12, 12.

Erste Seite. Angriff: Woher dein Recht über den Tempel? 11, 27—34.

Und sie kommen wiederum nach Jerusalem, und da er in 27 *dem Tempel wandelte, kommen zu ihm die Hochpriester und die Schriftgelehrten und die Vorsteher, und sprachen zu ihm: In welcher* 28

20 πρωΐ nach „παραπορευόμενοι" πρωΐ BC (Si): ר vorher.

22 ἔχετε πίστιν θεοῦ! BCLΔ It p k ר: „εἰ" ἔχ. πίστιν Si d (si habueritis) D min. — 23 ἀμήν SiB It min: ר ἀμ. „γὰρ" λ. CLΔ. — ὃ λαλεῖ SiB: ר ὃ λέγει. — ἔσται αὐτῷ SiB ct: ר + ὃ ἐὰν εἴπῃ. — 24 ὅσα προςεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε SiB ct: ר ὅσα ἂν προςευχόμενοι αἰτ. (nach Mt). — ib. ὅτι ἐλάβετε SiB ct: ר ὅ. λαμβάνετε. — 26 ר + „Wenn ihr aber nicht nachlasset, wird euch auch euer Vater, der in den Himmeln ist, eure Fehler nicht nachlassen". Zusatz aus Mt. (6, 15) der noch bei SiLΔS min. It Klg cop fehlt, vorhanden schon in C It pl. — 28 ἔλεγον Si ct It p: ר λέγουσιν. — „ἤ" τίς Si ct (Lc. 19, 2): „καὶ" τίς It pl.

Macht thuest du dieses? Oder Wer hat dir diese Macht gegeben,
29 *dass du dies thuen sollst? — Jesus aber sagte ihnen: fragen will ich euch Ein Wort, und antwortet mir: so will ich euch sagen, in*
30 *welcher Macht ich dieses thue. „Die Taufe, die des Johannes, — war sie vom Himmel oder von Menschen her? Antwortet mir!" —*
31 *Und sie überlegten bei sich, sprechend: sagen wir „Vom Himmel":*
32 *so wird er sagen „Warum habt ihr nicht an sie geglaubt?" Sagen wir dagegen „Von Menschen?" — Sie fürchteten das Volk; denn Alle hielten von Johannes in Wahrheit, dass er ein Prophet war.*
33 *Und sie antworteten Jesu und sprachen: Wir wissen es nicht.*
34 *Und Jesus spricht zu ihnen: auch ich sage euch nicht, in welcher Macht ich dies thue.*

Zweite Seite. Rückschlag: Wie lange besteht euer Recht am Reiche Gottes? 12, 1—12.

1 *Und er hob an, ihnen in Sinnbildern zu verkünden. „Einen Weinberg hatte ein Mann gepflanzt; und einen Hag darum gesetzt und ein Kelterhaus gegraben und einen Thurm gebaut, und ihn*
2 *Weingärtnern ausgethan, und war verreist. Und er sendete zu den Weingärtnern zur Zeit einen Knecht, dass er von Seite der*
3 *Weingärtner erhalte von den Früchten des Weinberges. Und sie*
4 *nahmen ihn, schlugen und entliessen ihn leer. Und abermals schickte er zu ihnen einen andern Knecht; und jenen schlugen sie*
5 *an den Kopf (ἐκεφαλίωσαν) und entehrten ihn. Und einen Andern schickte er hin; und jenen tödteten sie. Und viele Andern — theils*
6 *schlagend, theils tödtend. — Noch Einen hatte er, einen geliebten Sohn. Er sendete ihn, als letzten zu ihnen, sprechend: sie werden*

A ct (Mt. 21, 23). — 29 εἶπεν Si ct: ˥ + ἀποκριθ. (Lc Mt). — ἐπερωτήσω ὑμᾶς BCLK: ˥ + κἀγώ Si It pl (Lc Mt). — 30 ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἤ; BΔA ˥: „πόθεν ἦν", ἐξ οὐρ. ἤ SiL (Mt). — 32 τὸν λάον LΔ It p (D) A ˥: τὸν ὄχλον SiBC (Mt). — τὸν Ἰω. „ὄντως, ὅτι" BCL: ˥ τὸν Ἰω. „ὅτι ὄντως". A It pl. (It übersetzte „quia vere", danach D ὅτι ἀληθῶς!): Si It p om ὄντως (mit Mt). — 33 λέγει Si ct: ˥ + ἀποκριθ.

12, 1 λαλεῖν Si ct: ˥ λέγειν (Lc). — 2 ἀμπελῶνα vor ἀνθρ. ἐφύτευσεν Si ct: ˥ nachher. — τῶν καρπῶν Si ct: ˥ τοῦ καρπ. — 3 „καὶ" λαβ. Si ct: οἱ „δὲ" λαβ. — 4 κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν (schlugen ihn an den Kopf) καὶ ἠτίμασαν. καὶ ἄλλον SiBL: ˥ κἀκ. „λιθοβολήσαντες ἐκεφαλαίωσαν" (schlugen ihm den Kopf ab?) καὶ „ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον". καὶ „πάλιν" ἄλλον: verstärkende Erweiterung nach Lc Mt. — 5 οὓς μὲν .. οὓς δέ Si ct (vgl. 4, 4): ˥ τοὺς μὲν, τοὺς δέ (das vulgäre). — 6 Ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν. Ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον SiBLΔbi

in sich gehen über meinen Sohn. Jene Weingärtner aber — bei 7
sich sagten sie: Dieser ist der Erbe! Wohlan, tödten wir ihn,
und unser wird das Erbe sein! Und sie nahmen und tödteten ihn, 8
und heraus warfen sie ihn ausserhalb des Weinbergs.“ — Was 9
wird nun der Herr des Weinberges thun? Kommen wird er und
verderben die Weingärtner, und geben wird er den Weinberg 10
Andern! Habt ihr nicht auch diese Schrift gelesen: „Einen Stein,
den die Bauleute verworfen haben, der ist geworden zum Eck-
haupte? Vom Herrn ist dieses gekommen, und ist wunderbar in 11
unsern Augen!“

Und sie suchten ihn zu greifen, und fürchteten den Haufen; 12
denn sie erkannten, dass er gegen sie dieses Sinnbild geredet hatte.
Und sie liessen ihn und gingen hinweg.

Zweiter Kampfact: Die Volksparteien gegen Christus streitend, von ihm überwunden 13—44.

Erste Seite. Der Angriff der Parteien 13—34.

Erster Angriff: Die Pharisäer und Römlinge stellen politisch zur Probe 13—17.

Und sie senden zu ihm Einige der Pharisäer und der Hero- 13
dianer, damit sie ihn mit einem Worte fingen. Und gekommen 14
sprechen sie zu ihm: Meister, wir wissen, dass du wahrhaft bist
und kümmerst dich um Niemanden; denn du blickst nicht auf ein
Menschen-Gesicht, sondern mit Wahrheit lehrst du den Weg Gottes.
„Ist's erlaubt, Abgabe zu geben dem Kaiser, oder nicht? Sollen
wir geben, oder nicht geben?“ — Er aber kannte ihre Verstellung 15
und sagte ihnen: was versuchet ihr mich? Bringt mir einen Gro-
schen, damit ich sehe! Sie aber brachten ihn. Und er spricht 16
zu ihnen: Wessen ist das Bild und die Inschrift? Sie aber sagten
ihm: des Kaisers. Jesus aber sagte ihnen: was des Kaisers ist, 17
erstattet dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott. Und hoch wunderten
sie sich über ihn.

cop (im Asyndeton liegt „und doch“): ˥ ἔτι „οὖν“ ἕνα υἱὸν „ἔχων“ ἀγαπητὸν „αὐτοῦ“, ἀπέστειλεν, „καὶ“ αὐτόν „πρὸς αὐτοὺς“ ἔσχατον A It p: abschleifende Erweiterung. — 9 τί ποιήσει BL: τί „οὖν“ Si A pl (Lc). — καὶ ἐλθ. Si ct: ˥ οἱ δὲ ἐλθ. — 13. δοῦναι nach κῆνσον Καίσαρι A ct ˥ (Ti 8): voran Si B C It pl (nach Mt.). — 15 εἰδώς BCLΔ It pl ˥: ἰδὼν Si d (D) Ti 8. — 17 εἶπεν Si: ˥ + ἀποκριθ. — τὰ Καίσαρος betont vor ἀπόδοτε Si B: ˥ nachher. — „ἐξ“εθαυ-

Zweiter Angriff: Die Sadducäer pressen das Gesetzbuch gegen die christliche Auferstehungslehre 18—27.

18 *Und es kommen Sadducäer zu ihm, sie die sprechen, eine Auf-*
19 *erstehung gebe es nicht, und fragten ihn sprechend: Meister! Mose hat uns vorgeschrieben „Wenn Eines Bruder stirbt, und ein Weib zurückliess, und kein Kind hinterliess, solle sein Bruder das Weib*
20 *nehmen und seinem Bruder Samen erwecken.“ Es waren sieben Brüder; und der erste nahm ein Weib und sterbend hinterliess er*
21 *keinen Samen. Und der zweite nahm sie und starb, ohne Samen*
22 *zurückgelassen zu haben. Und der dritte ebenso. Und die sieben*
23 *hinterliessen keinen Samen. Zuletzt von allen ist auch das Weib gestorben. Bei der Auferweckung: wem von ihnen wird das Weib*
24 *gehören? Denn die Sieben hatten sie zum Weibe. — Es sagte ihnen Jesus: seid ihr desshalb nicht irre, indem ihr weder die Schriften,*
25 *noch die Macht Gottes verstehet? Denn wenn sie von den Todten auferstehen, so heirathen sie nicht, noch lassen sie sich heirathen,*
26 *sondern sie sind wie Engel in den Himmeln. Was aber die Todten betrifft, dass sie auferweckt werden: habet ihr nicht gelesen im Buche Mose, bei dem „Dornbusch“, wie ihm Gott gesagt hat sprechend? „Ich der Gott Abrahams auch ein Gott Isaaks und*
27 *ein Gott Jakobs!“ Er ist nicht ein Gott von Todten, sondern von Lebendigen. Weit in der Irre seid ihr!*

Dritter Angriff: Der fromme Schriftgelehrte fragt nach dem höchsten Gebot 28—34.

28 *Und es kam Einer der Schriftgelehrten, da er sie disputiren hörte und gesehn hatte, dass er ihnen treffend geantwortet hatte,*
29 *und fragte ihn: „Welches ist das* a l l e r *erste Gebot? Es ant-*

μασαν SiB b: ˥ ἐθαυμ. LΔA. — 21 „μὴ καταλιπὼν“ σπέρμα SiBCL 33 cop: ˥ „καὶ οὐδὲ αὐτὸς (It pl: οὐδὲ „οὗτος“) ἀφῆκε σπέρμα“ ΔA It pl. — 22 οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν SiBCL: ˥ „+ ἔλαβον αὐτὴν“ οἱ ἑπτὰ „καὶ“ οὐκ ἀφ. — ἔσχατον (adv.) SiB: ˥ ἐσχάτη A (om It p.). — 23 * ἐν τῇ ἀναστάσει SiB ct d k (D): ˥ ἐν τῇ „οὖν“ ἀναστάσει + „ὅταν ἀναστῶσι“ A ct Byz. It p. vg. Eine Glosse aus v. 25, die auch Lc und Mt noch nicht kannten (Ti 8 nahm sie desshalb in den Text, weil sie bei Lc Mt fehlte!). — 24 „ἔφη αὐτοῖς“ SiB: ˥ „καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν“ (Lc Mt). — 27 * οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν BLΔ Orig. bis: ˥ οὐκ ἐστὶν). „ὁ“ θεὸς νεκρ. SiCA ct Orig. sem. (Ti 8) nach Lc „οὐκ“ ἐστίν „ὁ θεὸς“ θεὸς νεκρ. — ἀλλὰ ζώντων SiBCΔA It vg Orig. quater: ˥ ἀλλὰ „θεὸς“ ζώντων: dieselbe Fortschleppung als vorher. — Πολὺ πλανᾶσθε SiBLk cop: ˥ + „ὑμεῖς οὖν“ πολὺ πλ. A. — ἰδὼν SiCL It: ˥ εἰδὼς BΔA. — ἐντολή vor πρώτη πάντων Si It:

wortete Jesus: das erste ist „Höre Israël, Gott unser Herr ist Einer; und liebe den Herrn deinen Gott von deinem ganzen Herzen 30 *und von deiner ganzen Seele und von deinem ganzen Verstehen und deinem ganzen Vermögen". Das zweite dieses: „Liebe deinen* 31 *Nächsten wie dich selbst!" Grösser als d i e s e ist kein anderes Gebot. — Und es sprach der Schriftgelehrte: Treffend, Meister!* 32 *In Wahrheit sagtest du: Einer ist er, und kein Anderer ist ausser ihm, und das ihn Lieben von ganzem Herzen und von ganzem* 33 *Verstand und von ganzem Vermögen, — und das Lieben den Nächsten wie sich selbst, ist weit überschwenglicher als alle Brandopfer und Rauchopfer! Und da Jesus gesehn hatte, dass er ver-* 34 *nünftig antwortete, sagte er ihm, nicht weit bist du vom Reiche Gottes!*

Und Niemand wagte fortan ihn zu fragen. 34 a

Zweite Seite. Der Rückschlag Christi gegen das rabbinische Judenthum 35—44.

Erster Vorwurf: Ihr hoffet falsch, auf den Davidsohn 35—37.

Und es erwiederte Jesus und sprach lehrend im Tempel: Wie 35 *sprechen die Rabbinen, dass der Christus ein Sohn Davids sei? David selbst sagte im h. Geiste: „Es sagte der Herr zu meinem* 36 *Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich setze deine Feinde zum Fussschemel deiner Füsse". David selbst nennt ihn einen* 37 *H e r r n: und woher ist er ein S o h n von ihm? — Und der ganze Haufe hörte ihn gern.*

Zweiter Vorwurf: Ihr wandelt falsch, Scheinheilige! 38—40.

Und in seiner Lehre sprach er: Hütet euch vor den Schrift- 38 *gelehrten, die begehren in Talaren umherzugehen, und Begrüssungen* 39 *auf den Märkten, und Vorsitze in den Versammlungen und erste*

nachher A ct: ⌐ πρ. „πασῶν" ἐντ. M min. — 29 πρώτη ἐστίν Si L Δ: + πάντων It pl (D): + πάντων ἐντολή A C: ⌐ + πασῶν ἐντολῶν. Steigende Erweiterung und Abglättung. — 30 δευτέρα αὕτη Si ct: ⌐ + „αὕτη πρώτη ἐντολή· καὶ" δευτέρα. „ὁμοία αὐτῇ": schlechte Erweiterung. — 31 μείζων τούτων B C Δ It pl asyndetisch: ⌐ + δέ Si L It p. — 33 συνέσεως Si ct: ⌐ + καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς A It pl (aus dem Vorigen). — περισσότερον Si ct: ⌐ πλεῖον. — 34 ἰδών Si L Δ It pl: ⌐ + αὐτόν B A. — 36 αὐτὸς Δαϋείδ Si B It: ⌐ αὐτὸς „γὰρ" Δαϋίδ. — ἐν τῷ πν. τῷ ἁγίῳ Si ct: ⌐ ἐν πν. ἁγίῳ. — „λέγει" κύριος A ct: ⌐ εἶπεν (ὁ) κύριος Si ct nach LXX pl (Mt Lc A ct εἶπεν λέγων Just. M. Dial. 83. LXX bis λέγει). — 37 αὐτὸς Δαϋείδ Si B L It p: ⌐ + οὖν A vg. — πόθεν B C L ⌐: πῶς Si pc

40 *Plätze bei den Gastmählern, - sie, die aufzehren die Häuser der Wittwen, und zwar unter Vorgeben langer Gebete: sie werden desto grösseres Gericht empfangen.*

Dritter Vorwurf: Ihr opfert falsch, gegenüber dem Opfer der armen Wittwe 41—44.

41 *Und niederliess er sich vor dem Schatzkasten und schauete, wie der Haufe Kupfergeld hineinwarf in den Schatzkasten, und* 42 *viele Reiche warfen Vieles hinein. — Und es kam Eine, eine arme Wittib, und that zwei Pfennige hinein, das ist ein Kreuzer. —* 43 *Und er rief seine Jünger hinzu, und sprach zu ihnen: Wahrlich ich sage euch: diese arme Wittwe hat Mehr als Alle hineingethan,* 44 *die in den Schatzkasten geworfen haben. Denn Alle haben von ihrem Überfluss hineingethan; diese dagegen hat von ihrer Armuth Alles geopfert, was sie hatte, ihr ganzes Leben!*

Schluss des Kampftages: Der Hinblick auf den kommenden Endsieg Christi über Israël und alle Welt: Die Parusie-Rede, am Abend 13, 1—37.

1 *Und als er herausging aus dem Tempel, sprach zu ihm einer seiner Jünger: Lehrer, siehe, welche Steine und welch mächtige* 2 *Bauten! Und Jesus sagte ihm: erblickst du diese Macht-Bauten? Nicht wird hier gelassen werden Stein auf Stein, der nicht zer-* 3 *stört würde. — Und als er sich setzte auf den Oliven-Berg gegenüber dem Heiligthum, fragte ihn im Stillen Petrus, und Jacobus* 4 *und Johannes und Andreas: sage uns, wann wird das sein? Und welches das Zeichen, wann diese Dinge sich* g a n z *erfüllen sollen?*

5 I. *Jesus aber hob an zu ihnen zu sprechen: Sehet euch vor,* 6 *dass Keiner euch irreführe. Viele werden kommen auf meinen Namen hin, sprechend: „Ich bin es", und Viele werden sie irre* 7 *führen. — Wann ihr aber hört von Kriegen und Kriegs-Gerüchten:*

(Lc Mt). — 38 ἔλεγεν nachgestellt Si ct: ┐ voran + αὐτοῖς A ct. — 41 καθίσας Si ct k: ┐ + ὁ Ἰησοῦς A It p. — ἐθεώρει B C A ┐: θεωρεῖ Si pc. — 42 μία χήρα πτωχή B ct ┐: Si μία „γυνή" χήρα πτ. — 43 βαλλόντων (die opfern) Si B: βαλόντων. — ἔβαλεν BLΔ pl Orig. bis (Lc.) ┐: βέβληκεν E F (Ti 8!): ἔβαλλεν Si.

2 ὧδε Si B L Δ It p (It p erklärt in templo) = Mt.: ┐ A pl om ὧδε (Ti 8). — 4 πάντα betont nach συντελεῖσθαι Si B: ┐ umgekehrt.

5 ἤρξατο: ┐ + ἀποκριθ. — 6 πολλοί: ┐ + γάρ. — 7 δεῖ: ┐ + γάρ. —

zaget nicht! Es muss kommen: doch noch nicht das Ende. Denn 8 *erheben wird sich Volk gegen Volk, und Königreich gegen Königreich. Sein werden Erdbeben an verschiedenen Orten, sein werden Hungersnöthe. Anfang der Geburtswehen dies! — Sehet euch aber* 9 *vor: man wird euch vor Hochgerichte überantworten, und in Synagogen prügeln, und vor Proconsuln und Könige stellen wegen meiner, zum Zeugniss für sie. Und unter alle Heiden muss zuerst* 10 *das Evangelium verkündigt werden. — Und wann man euch über-* 11 *liefernd vorführt: nicht sorget vorher, was ihr reden sollt: sondern was immer euch gegeben wird, das redet: denn nicht ihr seid die Redenden, sondern der h. Geist. — Und überliefern wird ein* 12 *Bruder den andern zum Tode, und der Vater den Sohn; und aufstehn werden Kinder gegen Eltern, und werden sie in den Tod bringen. Und ihr werdet gehasst sein von Allen, meines Namens* 13 *wegen. Wer aber ausharrt bis zum Ende: der wird gerettet werden.*

II. *Wann ihr aber sehet „den Greuel der Verwüstung", — sie,* 14 *die stehen, wo es nicht sein sollte (der Leser merke auf!) — dann sollen die in Judäa fliehen auf die Berge. Wer aber auf dem* 15 *Hause ist, steige nicht herab, noch gehe er hinein, um etwas aus dem Hause zu holen. Und wer aufs Land ist, kehre nicht um* 16 *nach Dem, was dahinten liegt, um sein Gewand zu nehmen! — Wehe aber den Schwangern und den Säugenden in jenen Tagen!* 17 *Betet aber, dass es nicht geschehe in Winterszeit. Denn jene Tage* 18 *werden eine Bedrängniss sein, wie es der Art keine gegeben hat* 19 *seit Erschaffung der Welt, die Gott erschaffen hat, bis jetzt: und keine wird es geben. Und wenn der Herr nicht die Tage gekürzt* 20 *hätte: würde kein Fleisch errettet sein. Doch um der Auserwählten*

8—9 ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοί BL (Si, unter Lücken) It pl: ˥ „καὶ" ἔσ. σ. κ. τόπους, „καὶ" ἔσ. λιμοί + „καὶ ταραχαί". — ἀρχὴ ὠδίνων Si BL: ˥ ἀρχαὶ ὠδ. — 9 βλέπετε ὑμεῖς Si k: ˥ + ἑαυτούς B A pl. — 10 πρῶτον vor δεῖ: ˥ nachher. — 11 καὶ ὅταν: ˥ ὅτ. „δέ". — τί λαλήσητε Si B d k: ˥ + μηδὲ μελετᾶτε aus Lc. 12, 14. — 12 „καὶ" παραδ.: ˥ παρ. „δέ" Mt. 10, 21. — 14 τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Si B L It pl August: ˥ + τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου Δ A pl It p. Glosse aus Mt. — ἑστηκότα Si B L Ti 8 (der plur. bei τὸ βδέλυγμα als collectivum, im Sinne der römischen Heere): ˥ ἑστός Δ A pl (fehlerhafte Form) oder ἑστώς (neutr., richtige Form) erst nach Mt: D ἑστηκός frei nach It. errathen: στῆκον min. — 15 καταβάτω Si B L k: ˥ + εἰς τὴν οἰκίαν. — 16 εἰς τὸν ἀγρὸν: ˥ + ὤν. — 18 μὴ γένηται Si B L It pl: ˥ + ἡ φυγὴ ὑμῶν, aus

21 *willen, die er auserwählt, hat er die Tage gekürzt. — Und dann,*
22 *wenn Einer Euch sagt: siehe hier der Christus, siehe dort! — so glaubet nicht! Erheben aber werden sich Falsch-Christi und Falsch-Propheten, und werden Zeichen und Wunder geben, um irre zu*
23 *führen, wenn möglich, die Auserwählten. Ihr aber sehet euch vor; siehe, ich habe es euch vorausgesagt.*

24 III. *Doch in jenen Tagen nach jener Bedrängniss wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird seinen Glanz nicht*
25 *geben; und die Sterne werden von dem Himmel fallen, und die*
26 *Mächte in den Himmeln werden erschüttert werden. Und dann wird man sehen den Sohn des Menschen kommen in den Wolken,*
27 *mit vieler Macht und Herrlichkeit. Und dann sendet er aus die die Engel, und er wird sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von der Spitze der Erde bis zur Spitze des Himmels. —*
28 *Von dem Feigenbaum aber lernt das Sinnbild! Wann schon der Ast von ihm weich geworden ist, und er Blätter ausbringt: merket*
29 *ihr, dass nahe der Sommer ist. So auch ihr! Wenn ihr sehet*
30 *dies kommen, erkennet, dass er nahe ist vor den Thüren. Amen spreche ich zu euch: nicht vorübergehn wird dieses Geschlecht, bis*
31 *dies Alles geschehen ist. Der Himmel und die Erde werden ver-*
32 *gehn: aber m e i n e W o r t e werden sicher nicht vergehn! Jenen Tag aber oder jene Stunde weiss Niemand, auch die Engel im*
33 *Himmel nicht, auch nicht der Sohn, nur der Vater! — Sehet*
34 *euch vor, wachet: ihr wisset nicht, wann der Zeitpunkt ist! Wie ein verreister Mann, der sein Haus verlassen, und seinen Knechten die Macht, Jedem s e i n Werk gegeben hat, auch dem Thürhüter*
35 *aufgetragen hat, dass er wache: — wachet also! Denn nicht wisset ihr, wann der Herr des Hauses kommt, sei es Abends spät, oder in Mitternacht, oder um Hahnenschrei, oder Frühmorgens —*
36 *damit er nicht unversehens kommend euch schlafend finde! Was*
37 *ich aber Euch sage, das sage ich A l l e n: W a c h e t!*

Mt. — 21 ἴδε: ⌉ ἰδού. — ἐκεῖ: ⌉ „ἤ“ ἐκεῖ: B „καὶ“ ἐκεῖ. — 22 ἐγερθήσ. „δέ“ Si C Ti 8: ⌉ ἐγ. „γάρ“ B pl. — δώσουσι σημεῖα Si B L A pl It pl. (Mt) ⌉: ποιήσουσι σημ. D (nach „facient“ der erklärenden Übersetzung) a d min., Orig. in freier Wiedergabe (Ti 8!). — τοὺς ἐκλεκτούς: ⌉ „καὶ“ τοὺς ἐκλ. (Mt). — 31 παρελεύσονται Si L (B): ⌉ παρέλθωσιν (Mt). — 32 „ἤ“ τῆς ὥρας B C L: ⌉ „καὶ“ τῆς ὥρ. Si It (Mt). — 34 ἑκάστῳ Si B C: ⌉ „καὶ“ ἑκ. Δ A. — 35 ἢ ὀψέ Si B: ⌉ ὀψέ. — 37 ὃ δὲ ὑμῖν λέγω: ⌉ ἃ δέ A pl: It p. om ὃ „ecce autem vobis dico“; danach D: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.

Fünfter Theil des Leidens-Evangeliums.

Ende der Leidenswoche oder die Passion Christi.

14, 1 — 15, 40.

Erster Passionstag: Trauer-Mittwochen: Der Todesanschlag und die Todtenfeier. 14, 1—11.

Es war aber das Passah, und die Azyma nach zwei Tagen. 1 *Und es suchen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie ihn mit List greifen und tödten möchten. Sie sagten nämlich: nicht* 2 *am Feste: es möchte entstehen ein Tumult des Volkes.*

Und als er in Bethanien war im Hause Simon's des Aus- 3 *sätzigen, da er zu Tische lag, kam ein Weib mit einer Alabaster-Urne von Würze, Nardenöles, echten, köstlichen. Zerbrechend die Alabaster-Urne goss sie auf sein Haupt. Es waren aber* 4 *Einige, die sich bei sich ärgerten: wozu ist diese Verschwendung von Würze geschehen? Man konnte ja diese Würze verkaufen* 5 *über* 300 *Denare (*15 *Thaler) und den Armen geben; und sie schnaubten sie an. Jesus aber sprach: „Lasst sie! Was machet* 6 *ihr dieser Mühen? Ein gutes Werk hat sie gewirkt an mir. Allezeit habt ihr ja die Armen bei euch, und so ihr wollet, ver-* 7 *mögt ihr ihnen allezeit wohlzuthun: mich aber habt ihr nicht alle-* 8 *zeit. Was sie hatte, hat sie gethan: sie nahm vorweg, zu würzen meinen Leib zur Bestattung! Wahrlich aber sage ich euch:* 9 *wo irgend die Heilsbotschaft verkündigt wird in die ganze Welt: auch was diese gethan, wird verkündigt werden, zu ihrem Gedächtniss.*

Und Juda Isch-Karioth, der Eine der Zwölfe, ging hin zu 10 *den Hochpriestern, dass er ihn zum Tode ihnen überliefere. Sie* 11

2 ἔλεγον „γάρ“ Si ct: ˥ ἔλ. „δέ“ (Mt). — 3 συντρίψασα asyndetisch Si B L cop: ˥ καὶ συντρ. — „τὴν ἀλάβαστρον B C L Δ Si c: ˥ „τὸ“ ἀλαβ. (sc. ἀγγεῖον) G M :: „τὸν“ ἀλαβ. Si Byz. — 4 πρὸς ἑαυτούς Si B: ˥ + καὶ λέγοντες (Mt). — 6 καλόν asynd. B ct ˥: καλ. „γάρ“ Si pc (Mt). — * δύνασθε „αὐτοῖς πάντοτε“ εὖ ποιῆσαι B L cop. — Ein dreimaliges πάντοτε stiess an, C Δ om. Der Latinismus benefacere „illis“ stiess an, daher ˥ „αὐτούς“ εὖ ποιῆσαι. — Si om beide Anstösse: das erhebt Ti 8 zum Text! — 8 ὃ ἔσχεν B L It: ˥ + αὕτη Si A. — 9 ἀμὴν „δέ“ Si ct: ˥ om δέ (mit Mt). — τὸ εὐαγγ. Si B ct It p: ˥ + τοῦτο (mit Mt). — 11 Ἰσκαριώθ Si B C L It 3: ˥ . . ώτης Δ A It pl. — ὁ εἷς Si B C L

aber höreten es mit Freude und verhiessen ihm G e l d *zu geben. Und er suchte, wie er ihn zu günstiger Zeit zum Tod überliefere.*

Zweiter Passionstag: Hoher Donnerstag und die Leidensnacht. 14, 12—72.

Erste Abtheilung. Der Tag und Abend vor dem Kreuzesleiden 12—25.

I. Die Zurüstung des Passahmahles 12—16.

12 *Und am ersten Tage der ungesäuerten Brode, da man das Passah zu schlachten pflegte, sprechen zu ihm seine Jünger: wo willst du dass wir hingehn und bereiten sollen, dass du das Passah* 13 *essest? Und er entsendet zwei seiner Jünger und spricht zu ihnen: gehet hin in die Stadt: und begegnen wird euch ein Mann, der* 14 *einen Wasserkrug trägt; dem folget! Und wo irgend er einkehrt, da saget dem Hausherrn: Der Meister spricht: wo ist das Absteigequartier von mir, wo ich das Passah mit meinen Jüngern speise?* 15 *Und er selbst wird euch einen Oberbau zeigen, gross, getäfelt,* 16 *bereit. Und dort bereitet uns! — Und hingingen seine Jünger und kamen in die Stadt, und fanden, wie er ihnen gesagt, und bereiteten das Passah.*

II. Die Feier des Passahmahles mit dem Verräther 17—21.

17 *Und als es Abend geworden, kommt er mit den Zwölfen.* 18 *Und da sie zu Tisch waren und assen, sprach Jesus: Wahrlich ich sage euch: Einer von Euch wird mich zum Tod überliefern,* 19 *„der mit mir isset!“ Anhoben sie zu trauern und zu ihm zu* 20 *sprechen, Einer nach Einem: Etwa ich? Er aber sagte ihnen:* 21 *Einer der* 12, *der eintaucht mit mir in die Schüssel. Zwar geht*

cop: ⌐ εἷς. — τὸ κάλυμά „μου“ Si ct: ⌐ om μου mit Mt. — 15 καὶ ἐκεῖ: ⌐ om καί mit Mt. — ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ Si CL ct ⌐: τῶν ἐσθιόντων μετ' ἐμοῦ B. Von Schulze empfohlen, aber ohne an Ps. 41, 10 zu denken. (Wilke S. 274 wollte den ganzen Zusatz ausmerzen, mit nur halbem Verständniss der Sache.) — 19 Ἤρξαντο λυπεῖσθαι Si B L: ein Asyndeton, das abgeschliffen wird ⌐ ἤρξαντο „δὲ“ λυπ. A Byz. It: „καὶ“ ἤρξαντο C pci. — εἷς κατὰ εἷς Si B L Δ: ⌐ εἷς καθ' εἷς A By. (Beza conjicirte κᾆτα, d. h. καὶ εἶτα. Aber wo der Grieche sagte καθ' ἕκαστον, sagte der Hebräer wie Mc.) — μήτι ἐγώ; Si B C L: ⌐ + „καὶ ἄλλος, μήτι ἐγώ“ A Byz. It. Exegese des εἷς κατὰ εἷς: + ῥαββεί A pc nach Mt. — 20 εἶπεν: ⌐ + ἀποκριθείς. — εἷς τῶν δώδεκα: ⌐ εἷς „ἐκ“ τῶν ιβ'. — 21 „ὅτι“ ὁ μὲν υἱός: ⌐ om. ὅτι (recitativum). Das μέν haben hier; vor dem folgenden δέ A l l e (It: et filius „quidem“). — καλὸν αὐτῷ B L It p: ⌐ + ἦν Si A, nach Mt.

des Menschen Sohn dahin, wie über ihn geschrieben steht; wehe aber jenem Menschen, durch den des Menschen Sohn überliefert wird! Besser ihm, dass nicht geboren wäre jener Mensch!

III. Einsetzung des Gedächtnissmahles 22—25.

Und da sie assen, nahm er ein Brod, und segnete und brach 22 *und gab es ihnen, und sprach: Nehmet, das ist mein Leib! — Und er nahm einen Becher, und sprach das Dankgebet und gab* 23 *es ihnen: und sie tranken aus ihm Alle. Und er sagte ihnen: dies* 24 *ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für Viele. Wahrlich, ich sage euch: nicht trinken werde ich vom Gewächse des Weinstockes,* 25 *bis zu jenem Tage, wann ich es trinke neu in dem Reiche Gottes.*

Zweite Abtheilung. Der Anfang der Leidensnacht. Das Vorleiden des Gekreuzigten 26—42.

Erste Scene. Der Hinblick auf die Verleugnung der Jünger. 26—31.

Und nachdem sie den Lobgesang angestimmt hatten, gingen 26 *sie hinweg zum Oliven-Berg. Und es spricht zu ihnen Jesus: „Alle,* 27

22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον BSi It p (kD): ˥ + ὁ Ἰησοῦς CLΔ pl. nach 1 Cor. 11, 23 Ἰησ. ἔλαβεν ἄρτον: „τὸν“ ἄρτον pc, nach Mt. 26, 26. — εὐλογήσας ἔκλασεν B ct ˥: ἔκλ. εὐλογήσας Si (von Ti übergangen): „εὐχαριστήσας“ ἔκλασεν U pc, nach 1 Cor. und Lc. — καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ˥: καὶ „ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς“ min. nach Mt. — καὶ εἶπεν ˥: + αὐτοῖς Δ min. It p. (Auch 1 Cor. Lc. Mt. haben dies αὐτοῖς nicht). Das καὶ εἶπεν hat 1 Cor. Mt, nur Lc. λέγων. — Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου SiBCLA It pl. cop: ˥ λάβετε + „φάγετε“. Mt. hat φάγετε und λάβετε, Mc nur λάβετε, Paulus keins von beiden (so auch Lc.). Zu corpus meum + „quod pro multis confringitur in remissionem peccatorum“ a nach 1 Cor. u. Lc. — 23 Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς SiBCL ct: ˥ „τὸ“ ποτήριον nach 1 Cor. und Lc. (Mt. ˥ „τὸ“ ποτήριον, aber bei SiB ct auch ohne τό). — καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες ˥: k repetirt dies beim Brod: et manducarunt ex illo omnes. (Bei 1 Cor. und Lc. fehlt dies Ausdrückliche. Mt. macht daraus die Aufforderung: λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες!“) — 24 Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου ˥: B om αὐτοῖς (1 Cor: λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον .. = Lc. Mt: ἔδωκεν αὐτοῖς „λέγων“ .. τοῦτο „γάρ“ ἐστιν τὸ αἷμά μου). — τῆς διαθήκης SiBCΔL k cop: ˥ „τὸ“ τῆς διαθ. A Byz. It p. „qui est testamenti“ .. ˥ τῆς „καινῆς“ διαθήκης A Byz. It p., nach 1 Cor. und Lc. τοῦτο τὸ ποτήριον „ἡ καινὴ“ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου. (Auch bei Mt. scheint καινῆς Zusatz aus 1 Cor.). — τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν SiBCL cop, ˥ τὸ ὑπ. πολ. ἐκχυν. A It vg nach Mt. (1 Cor. hat nur bei σῶμα „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον“ = Lc; Mt: τὸ „περὶ πολλῶν“ ἐκχυν. „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“). — 25 ἀμήν SiB ct ˥: ἀμὴν „δέ“ ΔE al. nach Mt. λέγω „δέ“. — οὐ μὴ πίω SiCL k d (D) ac cop. (= Mt): „οὐκέτι“ οὐ μὴ π. BΔA Byz. It p. (Ti. 8). — 27 σκανδαλισθήσεσθε SiBCLΔ dD

werdet ihr Ärgerniss nehmen; denn es ist geschrieben: „Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden zerstreut werden“.
28 *Aber nachdem ich auferstanden bin, werde ich euch voranziehen*
29 *nach Galiläa. — Petrus aber sagte ihm: Wenn auch Alle Ärgerniss*
30 *nehmen werden, doch nicht ich. Und es spricht zu ihm Jesus: Wahrlich, spreche ich zu dir: du bist's, der heute in dieser Nacht, ehe zweimal der Hahn gerufen hat, dreimal mich verleugnen wird.*
31 *Er aber redete noch weiter: wenn ich sterben sollte mit dir; nicht werde ich dich verleugnen! Gerade so aber sprachen auch Alle.*

Zweite Scene. Das Leiden in Gethsemane 32—42.

32 *Und sie kommen an einen Platz, dessen Name Getsemanei, und er spricht zu seinen Jüngern: sitzet hier nieder, bis ich gebetet*
33 *habe. Und herzu nimmt er den Petrus und Jacobus und Johannes*
34 *mit sich, und fing an bestürzt zu werden und zu zagen. Und er spricht zu ihnen: überbetrübt ist meine Seele bis in den Tod: wartet*
35 *hier und wachet. — Und er ging ein wenig voran, fiel auf die Erde, und betete, damit, wäre es möglich [vorüberzugehen], vorüber-*
36 *gehe an ihm die[se] Stunde. Und er sprach: Abba! Vater! Alles ist dir möglich: lass vorübergehn diesen Kelch von mir: doch*
37 *nicht, was Ich will, sondern was Du! — Und er kommt und findet sie schlafen, und spricht zum Petrus: Simon, schläfst*
38 *du? Vermochtest du nicht Eine Stunde zu wachen? Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommet; der Geist wohl*
39 *ist willig, das Fleisch aber schwach. — Und wiederum ging er hin*
40 *und betete, dasselbe Wort sagend. Und zurückgekehrt fand er sie wiederum schlafen: denn ihre Augen waren schwer, und sie*

(Ti 8): alii addunt ἐν ἐμοί Gkaf (Ln): alii ἐν τῇ νυκτί ταύτῃ It pc. Vg ms: ר ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτί ταύτῃ A ct. — τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται SiBCL dD: ר διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα (alii add. ex Mt. τῆς ποίμνης EF ac). — 29 εἰ καί: ר καὶ εἰ. — 30 σὺ BLk ר: Si om σὺ nach Mt. — πρὶν ἢ δίς ἀλέκτορα BLΔA plur. ר: SiC It p. om δίς nach Lc Mt Joh. — 31 ἐκπερισσῶς SiBCL (περισσῶς) min.: ר ἐκ περισσοῦ A pl. — ἐλάλει SiBL It p.: ר ἔλεγε μᾶλλον. — ὡσαύτως ר: Si (ex Mt) ὁμοίως.

32 Γεθσημανεί alle Majuskeln, die meisten Minuskeln sogar, die ganze Itala: ר —μανή nach wenigen Minuskeln. — 35 ר ἵνα εἰ δυνατόν ἐστι „παρέλθῃ“ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα. Si: ἵνα, εἰ δυνατόν „παρελθεῖν“ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα. It: „haec“ hora: D ἡ ὥρα αὕτη. * Wahrscheinlich hiess es ursprünglich: εἰ δυνατὸν „παρελθεῖν“, παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ „αὕτη“ ἡ ὥρα, worauf Ti 8 noch nicht achtete. — μὴ ἔλθητε iB ר μὴ „εἰς“ ἔλθ. (Lc). — 40 καταβαρυνόμενοι BLΔ: ר βεβαρημένοι

wussten nicht, was sie ihm antworten sollten. — Und er ging zum 41 *drittenmale und spricht zu ihnen: schlafet ihr weiter und ruhet ihr? Es ist genug! Endlich* [τέλος] *ist die Stunde gekommen: siehe überliefert wird der Sohn des Menschen in die Hände der Sünder! Erhebet euch, lasst uns ziehen! Siehe, der mich überliefert, ist* 42 *genaht.*

Dritte Abtheilung. Die Nacht des Leidens: 43—72.

Erste Scene. Die Gefangennehmung in der Nacht 43—52.

Und sofort als er noch redete, kam Judas Isch-Carioth hinzu, 43 *Einer der 12, und mit ihm ein Haufe mit Schwertern und Knütteln, von den Hochpriestern und Schriftgelehrten und Ältesten. Er* 44 *aber, der ihn überlieferte, hatte ihnen ein Kennzeichen gegeben, sprechend: Wen immer ich küssen werde, der ist es selbst: greifet ihn, und führet ihn fest hinweg. Und gekommen geht er sofort* 45 *zu ihm, und spricht: Rabbi! Und er küsste ihn ab. Sie aber legten* 46 *die Hände an ihn, und griffen ihn. — Einer aber der Beistehen-* 47 *den zog sein Schwert, und schlug den Knecht des Hochpriesters und hieb ihm den Ohrzipfel ab. Und J. antwortete, und sprach* 48 *zu ihnen: wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knütteln, mich zu greifen. Tag von Tag war ich bei euch* 49 *im Tempel lehrend, und ihr habt mich nicht gegriffen; doch — auf dass die Schriften erfüllet werden. Und sie verliessen ihn und* 50 *flohen Alle. Und ein einzelner Jüngling folgte ihm, angethan mit* 51 *einem Leintuch auf der Blösse, und man griff ihn. Er aber liess* 52 *das Leintuch und floh im blosen Hemd.*

Zweite Scene. Die Verurtheilung in der Nacht vor dem Synedrium 53—65.

Und sie führten Jesum zu dem Hochpriester: und es kommen 53 *alle Hochpriester und Ältesten und Schriftgelehrten zusammen.*

(aus Mt). — 41 ٦ ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα. So alle Griechen. Aber lies: * ἀπέχει· „τέλος“ ἦλθεν ἡ ὥρα: sufficit „finis“ venit hora (f): adest „finis“ venit hora, adest „consummatio et“ venit hora d c ff [2] Syr (D ἀπέχει „τὸ τέλος καὶ“ ἡ ὥρα). Von Ti 8 unbeachtet. „Τέλος“, von It. zu wörtlich übersetzt, heisst „endlich“, und bietet das Richtige.

43 'Ιουδ. 'Ισκαριώθ It (A K 'Ισκαριώτης, so auch d D, gegen die sonst überwiegende Form): ٦ om. 'Ισκαριώθ Si B L Δ (mit Lc Mt). — ὄχλος Si B It: ٦ + πολύς. — 47 ὠτάριον Si ct: ٦ ὠτίον (nach Mt): ٦ + δεξιόν nach Lc. — 51 „εἷς“ τις νεανίσκος ٦: νεανίσκος τις Si. — κρατοῦσιν αὐτόν Si B L ct It: ٦ + οἱ νεανίσκοι. — 52 ἔφυγεν Si ct: ٦ + ἀπ' αὐτῶν.

53 τὸν ἀρχιερέα Si ct ٦: A al. + Καϊάφαν nach Lc Mt. — Ib. συνέρχονται:

54 *Und Petrus, von Weitem folgte er ihm nach bis hinein in den Hof des Hochpriesters; und es war, dass er unter den Dienern*
55 *sass und sich an der Flamme wärmte. — Die Hochpriester aber und das ganze Synedrium suchten gegen Jesus Zeugniss, um ihn*
56 *in den Tod zu bringen; und sie fanden keins. Denn Viele gaben falsch Zeugniss gegen ihn und gleich waren die Zeugnisse nicht.*
57 *Und Einige standen auf und gaben falsch Zeugniss, sprechend:*
58 *„Er hat gesagt: Ich werde abbrechen diesen Tempel, der von Händen gemacht ist, und während dreier Tage einen andern er-*
59 *bauen, der nicht von Händen gemacht ist. Und auch so — gleich*
60 *war ihr Zeugniss nicht. — Und es erhob sich der Hochpriester inmitten, und fragte Jesum, sprechend: Nicht antwortest du Etwas*
61 *darauf, was diese gegen dich zeugen? Er aber schwieg, und nicht antwortete er Etwas. — Wiederum fragte ihn der Hochpriester und spricht zu ihm: Du bist der Christus, der Sohn des Hoch-*
62 *gelobten? Jesus aber sprach: Ich bin's; und sehen werdet ihr den Sohn des Menschen zur Rechten sitzen der Macht, und kommen*
63 *mit den Wolken des Himmels! — Der Hochpriester aber zerriss*
64 *seine Kleider und spricht: was weiter bedürfen wir Zeugen? Ihr habt die Lästerung gehört. Was dünket euch? Alle aber urtheilten,*
65 *schuldig sei er des Todes. — Und es hoben an Einige ihn anzuspeien, und sein Gesicht zu verhüllen und ihm Backenstreiche zu geben und zu sprechen: sei ein Prophet! Auch die Diener gaben ihm Streiche.*

Dritte Scene. Das höchste Leiden am Ende der Leidensnacht: die Verleugnung Petri. 66—72.

66 *Und als Petrus unten war in dem Hofe, kommt eine der*
67 *Mägde des Hochpriesters, und als sie gesehn den Petrus sich*
68 *wärmend, blickte sie ihn an und spricht: Auch du warest bei Jesu*

ד + „αὐτῷ“. — 57—58 λέγοντες, ὅτι εἶπεν· ὅτι ἐγὼ καταλύσω .. SiK (= Mt): ד λέγοντες, ὅτι „ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος“· ὅτι ἐγώ καταλ. . . (Ti 8). Aus Apg. 6, 14. — 61 οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδὲν SiBCL (Ti): ד οὐδὲν ἀπεκρίνατο. — Ib. ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ BCLΔ ד: Si τοῦ θεοῦ al. τοῦ θεοῦ τοῦ εὐλογητοῦ. — 64 ἠκούσατε ד: Si unus add: „ἴδε νῦν“ (aus Mtth.). — 65 προφήτευσον Si ct ד: Einige setzten zu ἡμῖν: Einige χριστέ, Andere ἡμῖν χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε (so auch Δ, Hitz. p. 20): alles drei nach Mt.

66 κάτω vor αὐλῇ Si ct: ד nachher. — 67 μετὰ τοῦ Ἰησοῦ ἦσθα, τοῦ Ναζαρηνοῦ Si Syr: ד μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ Ἰησοῦ ἦσθα, al. μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ (Ti 8). — 68 οὔτε οἶδα, οὐδὲ ἐπίσταμαι (Ti): ד „οὐκ“ οἶδα, οὐδέ. — καὶ

dem Nazarener. Er aber leugnete, sprechend: Ich weiss nicht, noch verstehe ich, was du sagst. Und er ging hinweg, hinaus in den Vorhof, und der Hahn rief. — Und die Magd, als sie ihn 69 *gesehn, hob wiederum an zu sprechen zu den Beistehenden: Dieser ist aus ihnen! Er aber verleugnete abermals. — Nach Kurzem* 70 *sprachen die Beistehenden wiederum zu Petrus: wahrhaftig, aus ihnen bist du, denn ein Galiläer bist du. Er aber hob an zu ver-* 71 *fluchen und zu schwören: Nicht kenne ich diesen Menschen, von dem ihr sprecht. Und sofort zum zweitenmale rief der Hahn. Und es gedachte Petrus des Wortes, wie es ihm gesagt hatte Jesus:* 72 *„Ehe der Hahn gerufen zweimal, wirst du mich dreimal verleugnen.“ Und er bedachte es und weinte.*

Dritter Passionstag: Der Kreuzesfreitag. 15, 1—47.

I. Die Verurtheilung des Gottesreich-Königs zum Kreuz, am Morgen 1—20.

Und sofort frühmorgens, bereiteteten einen Rathschlag die 1 *Hochpriester mit den Vorstehern und Schriftgelehrten, und der ganze Grosse Rath, und banden Jesum und führten ihn weg und überlieferten ihn dem Pilatos. — Und es fragte ihn Pilatos: bist* 2 *du der König der Juden? Er aber antwortete ihm und spricht: du sprichst's! Und Anklage gegen ihn erhoben die Hochpriester* 3 *viele. Pilatos aber fragte ihn wiederum: nicht antwortest du ein* 4 *Wort? Sieh' wie viel Anklage sie gegen dich erheben! Jesus aber* 5

ἀλέκτωρ ἐφώνησε CΔ It (Ti) ד: Si BL om nach Lc Mt Jo, in gleich schematischem Egalisiren Wilke p. 463. — 69 Μετὰ μικρὸν πάλιν Si Copt: ד + „καὶ“ (Ti 8). — Ib. Γαλιλαῖος εἶ Si ct (Ti): ד + καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει, aus Mt. — 71 τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, ὃν λέγετε ד: Si om „τοῦτον, ὃν λεγετε“ cum Mt. — 72 καὶ εὐθὺς „ἐκ δευτέρου“ ἀλέκτωρ ד: Si L (= Mt) om ἐκ δευτέρου. — Ib. φωνῆσαι δίς, τρίς με ἀπαρνήσῃ (Ti 8) ד: Si om δίς, nach Mt Lc wie vorher.

1 πρωΐ Si B ct It: ד „ἐπὶ τὸ“ πρωΐ: nach Morgen zu: ein harmonistischer Versuch. — ἑτοιμάσαντες συμβούλιον Si CL: ד „ποιήσαντες“ συμβ. BA ct, eine richtige Reminiscenz an Mc. 3, 6. — Πειλάτῳ Si BA: ד Π„ι“λάτῳ. Merkwürdig hat Si bei Mc. in allen 9 Stellen (1—4. 9—15. 43—44) den Namen mit ει geschrieben, dagegen bei Mt. in allen dessen 11 Stellen Πιλατος, desgleichen bei Jo. in allen dessen 10 Stellen; bei Lc. hat er 9mal dasselbe ι, einmal Πειλατος. Wesentlich dasselbe halten BA ein. Die Spätern conspiriren Alle zu der directen lateinischen Form. — 4 ἐπερώτησεν αὐτόν Si ct: ד + λέγων. — κατηγοροῦσιν Si ct: ד κατα„μαρτυροῦσιν“. —

6 *antwortete Nichts mehr, so dass sich Pilatos verwunderte. — An dem Fest aber pflegte er ihnen einen Gefangenen loszugeben, den*
7 *sie sich ausbaten. Es war aber der sogenannte Bar-Abbas sammt den Mitempörern gefesselt, die bei einem Aufstand Mord begangen*
8 *hatten. Und hinaufstieg der Haufe und hob an sich zu erbitten,*
9 *wie er ihnen zu thun pflegte. Pilatos aber antwortete ihnen sprechend:*
10 *Wollt ihr dass ich euch losgebe den König der Juden? Denn er erkannte, dass aus Hass ihn überliefert hatten die Hochpriester.*
11 *Die Hochpriester aber wiegelten den Haufen auf, dass er vielmehr*
12 *den Bar-Abbas ihnen entlasse. — Pilatos aber wiederum antwortend sprach zu ihnen: was also wollt ihr soll ich Dem thun, welchen*
13 *ihr den König der Juden nennet? Sie aber schrien hinwiederum:*
14 *Kreuzige ihn! Pilatos aber sprach zu ihnen: was hat er denn Übeles gethan? Sie aber schrieen weit mehr: Kreuzige ihn! Pilatos aber, da er dem Haufen Genüge zu thun wünschte, gab er ihnen*
15 *den Bar-Abbas los, und überlieferte Jesum, dass er gekreuzigt würde.*

16 *Die Kriegsknechte aber führten ihn weg innen in den Hof, der das Prätorium heisst, und rufen zusammen die ganze Cohorte:*
17 *und ziehen ihm einen Purpur an, und legen um ihn flechtend einen*
18 *Dornen-Kranz, und hoben an ihn zu begrüssen: Salve, rex*
19 *Judaeorum! Und schlugen sein Haupt mit einem Rohr, und anspieen sie ihn, und die Kniee legend beugten sie sich vor ihm. —*
20 *Und als sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Purpur aus und zogen ihm an die eignen Kleider.*

II. Das Kreuzesleiden, den Tag über 21—36.

21— *Und sie führen ihn hinaus, dass sie ihn kreuzigten; und zwingen zur Frohne einen Vorübergehenden, Simon von Kyrene,*

6 ὃν „παρ“ῃτοῦντο, den sie sich „aus“baten: Si Δ It p: ὃν „περ“ ᾐτοῦντο, den sie „eben“ sich ausbaten: Δ ὃν „περ“ῄτοῦντο. Die ähnliche Verwechslung kehrt Apoc. 17, 8 wieder. — 7 Βαραββᾶς bei Mc. und Lc. einstimmig so. Bei Mt. 27, 16 haben mehrere Zeugen „'Ιησοῦν“ τὸν Βαρραβᾶν, worin ein bemerkenswerth richtiges Verständniss liegt (Syr. Arm. Orig. int 3, 918. Schol. codd. S ct 20 al. Tisch. ed. 8 p. 195). Aehnlich verständig interpretirte Ev. Nazor. (bei Hieron zu Mt.), das aramäisch geschrieben so las: „filius magistri eorum“, d. h. βαρ ραββᾶν: Rabbinnensohn. Das Nähere unten. — 8 ἀναστάς Si B It p: ⁊ ἀναβοήσας. — καθὼς ἐποίει Si B Δ: ⁊ καθ. „ἀεὶ“ ἐποίει, richtige Erklärung = It: sicut solitus erat facere. — 12 τί οὖν „θέ-

der vom Felde kam (den Vater des Alexander und Rufus), dass er sein Kreuz trage. Und sie bringen ihn auf den Golgothas, was 22 *übertragen heisst, eines Schädels-Platz. Und sie boten ihm zu* 23 *trinken Bitter-Wein; er aber nahm nicht. Und sie kreuzigen ihn* 24 *und theilen seine Kleider, indem sie das Loos darüber werfen, wer eins nehmen solle. Es war aber die dritte Stunde, da sie ihn kreu-* 25 *zigten. Und es war die Inschrift seiner Beschuldigung aufgeschrieben:* 26 *Der König der Juden.*

Und mit ihm kreuzigten sie 2 Räuber, Einen zur Rechten 27— *und Einen zur Linken von ihm. Und die vorübergingen, schmäheten* 29 *ihn, ihre Köpfe schüttelnd und sprechend: He! Der du den Tempel abbrichst und erbauest in drei Tagen: rette dich, herabsteigend vom* 30 *Kreuze. Ähnlich auch die Hochpriester verspottend, sprachen mit* 31 *den Schriftgelehrten: Andere hat er gerettet, sich selbst vermag er nicht zu retten: Du Christus, du König Israëls, steige jetzt herab* 32 *vom Kreuze, dass wir* s e h e n *und glauben! Auch die mit ihm Gekreuzigten schmäheten ihn.*

Und da es die 6. Stunde geworden, ward eine Finsterniss 33 *auf die ganze Erde hin, bis zur 9. Stunde. Und bei der 9. Stunde* 34 *rief Jesus mit grosser Stimme: Eloi, Eloi! Lemá sabachtani? Das ist übertragen: Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen? Und Einige der Beistehenden, die es hörten, sagten:* 35 *Siehe! den Eleias ruft er. Es lief aber Einer und füllte einen* 36 *Schwamm mit Essig, legte ihn um ein Rohr und tränkte ihn, sprechend: lasset, sehen wir, ob Eleias kommt, ihn herabzunehmen.*

III. Der Erlöser-Tod des Gekreuzigten, gegen Abend 15, 37—39.

Jesus aber schrie laut und hauchte aus. Und der Vorhang 37—

λετε" ποιήσω; It p. A ct ٦: Si BCΔ om θέλετε nach Mt. — 22 * ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν Si: ٦ ἐπὶ Γολγοθᾶ τόπον (Lc. Mt.). BL haben auch τὸν: die Form ᾶν auch k (calgotham): τόπον fehlt auch c. — 23 αὐτῷ Si ct: ٦ + πιεῖν (Mt.). — 24 σταυροῦσιν καὶ Si BLdk: ٦ σταυρώσαντες. — ٦ 28 + „Und die Schrift erfüllte sich, die spricht: μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη": eine Glosse aus Lc. 22, 37. (Jes. 53) die noch bei Si BCdk (D) fehlt, selbst in min. p, seit LΔ eindrang. — 30 καταβάς Si BL: ٦ καὶ κατάβα. — 33 „καὶ" γενομ. Si B: ٦ γεν. „δέ". — λεμὰ σαβακτανί Si (It): ٦ λαμμὰ σαβαχθανί (ζαβαφθανί B It). — 35 'Ηλείαν Si BA, wie auch sonst die ältesten Zeugen bei Mc. Lc. Mt. (Ti p. 397): ٦ 'Ηλίαν Byz. Lat. (vgl. 'Ιερειχώ 10, 46 Λευεί 2, 12; 14, 32). — 36 ἄφετε BCL ٦ ἄφες Si It (Mt).

39 *des Tempels zerriss in zwei Stücke, von oben bis unten! Als aber der Hauptmann, der dabei stand ihm gegenüber, sah, dass er mit solchem Schrei ausgehaucht hatte, sagte er: Wahrlich dieser Mensch war Gottes-Sohn!*

IV. Die Ehre des Gekreuzigten in seinem Tode, am Abend, vor dem Ruhetag: 15, 40—47.

40 I. *Es waren aber auch Frauen, die von ferne schaueten, unter welchen war auch Maria von Magdala, und Maria des* 41 *jüngern Jacobus und des Joses Mutter, und Salome, welche, da er in Galiläa war, ihm nachfolgten und ihm dienten, und Andere mehr, welche mit ihm hinaufgezogen waren nach Jerusalem.*

42 II. *Und als es schon Abend geworden — denn es war Parasceue,* 43 *d. h. Vorsabbath, — und da Joseph von Arimathäa gekommen war,* 44 *ein wohlhabender Rathsherr, der auch selbst das Reich Gottes erwartete: trat er kühnlich bei Pilatus ein und bat sich den Leib Jesu aus. Pilatus aber wunderte sich, dass er schon gestorben* 45 *sei; und da er den Hauptmann herbeigerufen, fragte er ihn, ob er schon gestorben sei. Und da er es vom Hauptmann vernom-* 46 *men, schenkte er den Leichnam dem Joseph. — Und nachdem er ein Leintuch gekauft, nahm er ihn herab und wickelte ihn in das Leintuch und legte ihn in ein Grabmal, das in Stein gehauen war, aus einem Felsen, und wälzte einen Stein vor die Thüre des Grab-* 47 *mals. Maria aber von Magdala und Maria Joses' schaueten, wo er niedergelegt war.*

A. Das Geschichtliche vom Leiden Jesu. J. von Nazareth ist um 31—33, wahrscheinlich 33 u. Z. am Passahfeste, den 15. Nisan, der Woche nach am Freitag, als angeblicher Empörer oder Gegenkönig gegen den Kaiser, von dessen Stellvertreter in Palästina, Pontius Pilatus, an's Kreuz des empörerischen Sclaven geschlagen worden.

39 οὕτω κράξας ἐξέπνευσε C Δ pl. It. eum exclamasse et expirasse: quod exclamans sic expiravit (d) quia sic exclamavit (k) vg ˥: οὕτως ἐξέπνευσεν Si B L (Ti 8). Aber dies ist Rationalisiren. — υἱὸς θεοῦ ἦν Si B L Δ vg (Mt.) ˥: υἱὸς ἦν θεοῦ (It pc Byz. (Ti 8).

40 Ἰωσῆτος B L Δ K cap.: ˥ Ἰωσῆ Si C (p. Ἰωσῆφ) — 41 αἵ Si B K: ˥ + καί. — 42 προσάββατον Si C ct ˥: πρὸς σάββατον L A Byz. (It Vg: ante sabbathum, danach D πρίν σάββατον!). — 43 ἐλθών Si ct: ˥ ἦλθεν (Mt.). — 44 πάλαι Si C L ˥: ἤδη B pc (Erklärung). — 45 τὸ πτῶμα Si B L: ˥ τὸ σῶμα C Δ (Mc. 6, 29). — 46 καθελών asyndetisch Si B L It p: ˥ + καὶ ... ἔθηκεν. — 47 τέθειται B C L It p: ˥ τίθεται A It p.

Aber sein Verbrechertod ward durch Gottes Geistes-Macht aufgehoben: er erschien den Jüngern, dem Petrus zuerst, in Galiläa als der Auferstandene, so als der König des Gottesreiches zur Rechten der Macht, in der Herrlichkeit Gottes: und auf Grund dieser erfahrnen geistigen Gewissheit ward der Gottes-Bruderbund, den Jesus schon vor dem Kreuz gestiftet hat (S. 254), zum Muth entflammt, rücksichtslos vorwärts zu gehn, und ganz Israël zu seinem König, dem Christus Jesus zu sammeln.

I. Dies Sicherste aus dem Ende und Aufgang Jesu von Nazareth findet seine Ergänzung durch einiges weiter sehr Wahrscheinliche. 1) J. ist von der Hauptstätte seines Wirkens, Galiläa, durch Peräa, so auch auf der alten Pilgerstrasse, über Jericho hin nach Jerusalem gegangen (nicht durch Samarien). 2) J. ist von einem grossen Anhang bei Jerusalem begrüsst worden mit jubelndem Zuruf, als Verkündiger des Gottesreiches; was dann die Hierarchen zu ihrer Anklage stimmen, den Vertreter des Kaisers, Pilatus, in dem Argwohn so bestärken konnte, dass er kurzen Process mit Dem machte, den die Revolutionäre selbst, das hierarchische Synhedrion als Gegenkönig denuncirt hatte. 3) Wahrscheinlich ist es leider auch, dass alle Anhänger Jesu, da er verhaftet wurde, ihn verliessen. 4) Möglich ist auch dieser bitterste Kelch Jesu geworden, dass sein erster, bester Freund und Anhänger ihn verleugnet hat, da er ihn als Verbrecher behandelt sah vor der höchsten Obrigkeit. Jedenfalls hat Petrus noch später (Gal. 2, 11 f.) etwas von jenem πρόςκαιρον εἶναι gehabt (Mc. 4, 17. S. 284), beste Überzeugung zu verleugnen, nicht aus Furcht vor dem Tod, sondern aus der kleinern Furcht vor Scham! — 5) Endlich scheint es zweifellos, dass J. vor dem Tribunal der judäischen Hierarchie keinen Augenblick angestanden hat, das tödtliche „Ja“ auszusprechen, wenn man ihn fragte „bist du der Gottes-Sohn?“ Sein unentwegtes Einstehen für diese Wahrheit, auch im Angesicht der Verurtheilung zum Tode, ist dann das Martyrium, womit die durch sein ganzes Leben herbeigeführte Erlösung aller Welt noch besiegelt ward.

II. Im Hinblick hierauf ist Jesu Kreuz die Erfüllung des ganzen A. T.'s. 1) Dass er in aller Unschuld, ja gerade ob seiner Unschuld zum Verbrecher gemacht ward, zum Heil für die Seinen, dies hat sein Vorbild an dem Knechte Jahve's, der einst zum Opfer für die Sünden des Volkes verbrechergleich misshandelt war (Jes. 53). Und 2) in Jesu tiefstem Leiden erfüllt sich Alles, was einst treue Gottesmänner zu

dulden gehabt haben (Ps. 22. 69). Auch Paulus hatte ähnlich zu leiden.

B. Das Wesen und die Gliederung der evangelischen Leidensbetrachtung. Das Leiden Jesu reicht viel weiter und ist viel grösser und tiefer, als durch den evangelischen Lehrbildner und seine Nachbildner zur Darstellung gekommen ist. Das ganze Leben Jesu war von Anfang seiner Reichs-Verkündigung an ein Leben siegreichen Wirkens wie des Kampfes und des Leidens. 1) Je glücklicher ein Jeder durch sein Haus, seine Familie, durch die Liebe der Mutter, durch die schützende Anhänglichkeit der Geschwister ist, um so grösser ist das Leid, wenn Einer durch sein göttliches Amt um diese Liebe der Familie kommt, wenn sie irre an ihm werden, und statt zu vertheidigen, verdächtigen und ausstossen (3, 21). 2) Und welche Gegner haben Jesu von Anfang an gegenübergestanden! Ja wären die Pharisäer so ganz widergöttlich und diabolisch, wie man sie von den Weherufen und Beschimpfungen aus sich denkt, welche der übereifrige Judenchrist Mt. 23 auf den Wegen des Lc. 11 gegen sie ausstösst: dann wäre der Kampf Jesu ein sehr einfacher gewesen. Wo das Böse in seiner ganzen Hässlichkeit und Verruchtheit und Verkehrtheit dem Reinen gegenübertritt, der Teufel gleichsam dem Göttlichen sich stellt, da ist er alsbald in die Flucht geschlagen und gestürzt, wie die Apoc. Joh. 12, 7 ff. so geistvoll und sinnig dargestellt hat (vgl. Comment. S. 188). Aber die Pharisäer waren keine Teufel, sondern hatten einen in ihren Gedanken heiligen Eifer für die grosse Sache Gottes, ein nur zu feuriges Herz für ihr Volk: sie waren die Frommen, die Patrioten, sie konnten selbst so geistvoll und wahrhaft religiös sein, wie wir aus den bedeutendsten Documenten ihres Strebens und Hoffens, der Esra- und Mose-Prophetie erkennen! (Vgl. Hdb. Apokr. II, Schluss. III, S. 75 f. 86 f.) Von solchen Männern nicht verstanden, sondern verkannt, als unpatriotisch und irreligiös, ja feig, oder anderseits als umstürzerisch, oder als Verräther an Gottes Sache angesehn, verdächtigt, gehasst zu werden, das schmerzt mehr als die Geissel! 3) Auf wie viel Unverstand und Missverstand ist J. selbst bei Denen noch gestossen, welchen am Ende eine Ahnung aufging, dass seine Worte die des ewigen Lebens seien, seine Wege zum Reiche Gottes führen! Mc. hat den jüdisch-blöden Sinn, der auch im Kreise seiner Jünger festsass, wie gesehn, lehrbildlich allzu finster gezeichnet (8, 14 f.); und dass er solches Auge durch unablässige Bemühung endlich geöffnet hat, ist allerdings eine seiner

grössten Thaten gewesen (8, 22 f.): aber zu alle dem grossen Wirken haben wir hinzuzudenken sein ἀναστενάξας τῷ πνεύματι (8, 12), sein περιβλεψάμενος μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος (3, 5)! Alles dieses Seufzen und Trauern und Erzürnen und Ringen, kurz Leiden gehört zu Jesu ganzem Wirken und Leben!

Aber Mc. legt es auch in dieser Beziehung gar nicht darauf an, eine Biographie Jesu zu geben, sondern ein Leben Jesu Christi, welches das wahre Christenthum überhaupt lehren will; zu diesem Lehrzweck und lehrhaften Abbilden aber gehört auch die Besonderung in der Betrachtung, dass das Wirken für sich, das Leiden für sich vor Auge trete, das erste dem Anfang seines messianischen Lebens zufalle, dem Galiläischen Gebiet (1, 14 — 8, 26), das zweite dem Ende, dem Judäischen Gebiet, wo sein Kreuz, der Abschluss seines ganzen Leidens aufgerichtet vor Auge steht. Auf diese Passion im engern Sinne (14, 1 — 15, 48) ist hier von vornan (8, 27—34) Alles gerichtet, danach alles Weitere gestaltet und gegliedert! Von dem ersten Augenblick an, wo der Höhepunct der Erkenntniss, dass Jesus kein blosser Verkündiger, sondern der König des Gottesreiches sei, erreicht ist, geht es über zum Leiden, zum Gipfel desselben im Kreuzesleiden. Von da an ist Alles ein Weg zum Leiden, der sich dann von selbst als ein dreifacher gliedert: auf dem Galiläischen Boden vom Berge der Verklärung des leidenden Christus an (9, 2—50), durch Peräa hin (10, 1—45), in Judäa selbst bis zum Anbrechen der Passion (10, 46 — 14, 1), d. h. bis zum Hereinbrechen des Kreuzes-Passah, dessen Betrachtung den Abschluss bildet (14, 1 — 15, 40). Diese Gliederung ist von Mc. selbst vorgezeichnet folgendermassen:

1. Das Ende oder Ziel der ganzen Leidensbetrachtung bildet der Kreuzestod des Erlösers, der den Zugang zu Gott eröffnet und den Heiden zum Christen gemacht hat (15, 37—39): ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον: der Freitag, war der Tag des Kreuzes, vom Morgen der römischen Verurtheilung an (15, 1 εὐθὺς πρωΐ), bis gegen Abend (34).

2. Vorher geht die Leidensnacht mit dem Vorleiden am Ölberg (14, 26), der Gefangennehmung (43), der hierarchischen Verurtheilung (53), u. der Verleugnung, als tiefstem Leiden in der Leidensnacht (66). Aber unmittelbar zum Gang an den Ölberg gehört das Passah- und Abschiedsmahl (17—25), das am ersten Tage der Azyma, am 14ten Nisan Morgens bereitet wird (14, 12): τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε ἔθυον τὸ πάσχα (an dem man das Passahlamm zu opfern pflegte). Somit ist auch hier Ein Ganzes bezeichnet: der Leidens-Donnerstag mit der Leidensnacht: 14, 12—15, 1.

3. Vorher geht laut ausdrücklicher Bezeichnung 14, 1 ein neuer Tag, den Mc. zu Anfang als den Tag vor dem Passahmahl-Abend nachdrücklich bezeichnet: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας (14, 1). Es ist der Mittwoch als Eingang zum Leiden, an dem bei Mc. das Synedrium den Todesplan fasst (14, 1—2. 10—11), und die liebende Jüngerin dem Leibe des zu Kreuzigenden die königliche Ehre der Salbung εἰς ἐνταφιασμόν weiht (3—9).

4. Voran geht ein neuer Tag, der Tag des Kampfes: 11, 20 bricht J. πρωΐ auf zur Streitverhandlung im Tempel (11, 27—12, 44), die den Tag über währt, bis es 13, 1 beim Verlassen des Tempelsgebietes (am Vorabend der Passion, die 14, 1 anhebt) zum Hinblick auf den Endsieg des Gekreuzigten, zur Parusierede kommt, deren Schlussruf γρηγορεῖτε an die einbrechende Nacht mahnt (37). — Dies ist also der Dienstag des Kampfes 11, 20—13, 37.

5. Voran geht die ausdrückliche Bezeichnung eines eignen Tages 11, 19: ὅτε ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύετο ἔξω τῆς πόλεως, nachdem er 11, 12 τῇ ἐπαύριον (ἡμέρᾳ) von Bethanien aus in die Stadt gegangen war: der Montag der Leidenwoche also ist von Mc. hervorgehoben, an dem Mc. das Gericht Christi bringt über das unfruchtbare Volk und den entarteten Tempel 11, 12—19.

6. Der vorhergehende Tag, vor dem ἐπαύριον (11, 12), der mit dem gleichen Ausgang aus Jerusalem nach Bethanien schliesst (11), ist also der erste Tag der Leidenswoche, der Vorsonntag der Auferstehung: und was geschieht an ihm? Es erschallt Preiss ihm, dem Sohn Davids (10, 46—52) und Osanna ihm, der kommt im Namen des Herrn zur Errichtung des Königreichs Davids (11, 1—11)! An diesem Tage aber ist es, dass wir bei Jericho den Judäischen Boden betreten (10, 46), und er erfüllt sich durch die Tagreise von Jericho bis zum Tempel, bis zum ersten Abend (11, 11).

Mc. hat also ausdrücklich die Leidenswoche vom Sonntag des messianischen Zurufes bis zum Kreuzesfreitag bezeichnet, woran sich die Grabesruhe schliesst (15, 41—47). Aus der kommt es dann zur Auferstehung (16, 1) τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, so zur Erfüllung des ganzen Evangeliums, welchem Schlusse (16, 1—7 ff.) der Eingang oder die Vorbereitung des Ev. (1, 1—13) correspondirt.

Die Leidenswoche begann mit dem Vorsonntag der Auferstehung oder der Begrüssung Jesu als des Christus (10, 46—16, 1), und vor diesem ist von Mc. kein Wochentag mehr markirt; um so deutlicher sind zwei Wege unterschieden. Denn a) 10, 1 hebt feierlich ein Neues an: ἐκεῖθεν (vom Galilaea des Wirkens her) ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας, διὰ πέραν τοῦ Ἰορδάνου: und dieser Peräische Weg zum Leiden in Judäa ist es, der beim Betreten des Judäischen Bodens 10, 45, bei Jericho schliesst. — b) Voran ging der Gang zum Berge der Verklärung 9, 2, wobei μετὰ ἡμέρας ἕξ ausdrücklich einen Einschnitt ausspricht. Von hier an bleiben wir auf Galiläischem Boden (9, 30 διὰ Γαλιλαίας), um (9, 33) von der Simonstadt Abschied zu nehmen, in welcher schliesslich die ärgerliche Vorangsfrage der Jünger verworfen wird. Dass aber c) das voraufgehende Bekenntniss (8, 27—9, 1) „du der

Christus" mit der zugehörigen Erkenntniss das ganze Vorige abschliesst, das Ganze des Nachfolgenden anhebt, ist von selbst klar, auch von jeher zweifellos gewesen.

So haben wir zu Anfang des Leidensevangeliums 3 Abschnitte 1) die thematisch einleitende Betrachtung von der Nothwendigkeit des Leidens für J. als Christus, wie für uns Alle, als die Nachfolger des Gekreuzigten 8, 27—9, 1: 2) Der Weg zum Leiden auf Galiläischem Boden 9, 2—50. 3) Der Peräische Weg zum Leiden in Judäa 10, 1—47. Daran schliesst sich 4) der Anfang der Leidenswoche auf dem Judäischen Gebiete, vom Sonntage des messianischen Bekenntnisses an (10, 46—11, 11) bis zum Dienstag des Kampfes, mit dem schliesslichem Blick auf den Endsieg (13, 37), endlich 5) unter ausdrücklich neuem Anheben 14, 1 das Ende der Leidenswoche, die Passion selbst bis zum Kreuzes-Tod am Freitag 15, 42. Diese Gliederung gibt Mc. selbst, oder was wäre hier nicht von ihm selbst vorgezeichnet? *)

Merkwürdig also bietet Mc. auch im zweiten Haupttheil seines Evangeliums 5 Abtheilungen, wie er sie im ersten sogar abgezählt hat (S. 227). Und wie dort mit einer kurzen, einleitenden Betrachtung angehoben wurde, über die Summa des Wirkens Christi (1, 14—40), so hier mit einer gleich einleitenden Betrachtung über das Ganze des Leidens, für J. Chr. wie für die Seinen (8, 26 — 9, 2): wie dort ein resumé de toute la vie de J. Chr. gegeben ward, so hier ein resumé de toute la passion. Und wie dort die ausführenden 4 Theile (2, 1 — 3, 6: 3, 7 — 4, 34: 4, 35 — 5, 43: 6, 1 — 8, 26) immer mehr an Umfang zunahmen, so auch hier.

Lc. 9, 18—23, 56 hat die Gliederung des 2ten Theiles zwar wesentlich beibehalten, aber hier stark erweitert, indem er den Peräischen Weg zum Leiden durch seinen grossen vorpaulinischen Gang durch Samarien ersetzt (9, 51—18, 14) und sonst einschaltet (19, 1—27. 23, 6—12). Er schon erkannte das Bekenntniss Petri 9, 18 f. als den unverbrüchlichen Anfang einer neuen Reihe (Vgl. S. 343). — Mt. 16, 13—27, 66 hat hier den Mc.-Gang völlig ungebrochen eingehalten, weil weder die Jungfraugeburt noch die Bergrede des Lc. hier mehr einwirkten, wie im ersten Theil (Mc. 1, 14 bis 6, 30: Mt. 4, 12 bis 14, 12? 13). Nur hat der Combinator die weitern Lehr-Gaben des Lc. durch Einschaltung in den Mc.-Gang unterzubringen gesucht, wie er 17,24—27 (nach Lc. 5, 1 ff.) die Mahnung an Petrus, Menschenfischer zu sein erneut.

*) Einzig daran könnte man anstossen, dass Mc. 13, 37 bei dem γρηγορεῖτε! stehen bleibt, nicht ausdrücklich sagt: Nun ging er, da es Abend oder Nacht geworden war, nach Bethanien zurück. Aber versteht sich das nach dem Vorausgeschickten nicht von selbst? J. ist ja 13, 1 aus dem Tempelgebiet gegangen, (3) nach dem ὄρος τῶν ἐλαιῶν zu, also wo anders hin als εἰς τὴν Βηθανίαν? Nach den beiden ersten Fällen 11, 10 und 9, 10 war dies so selbstverständlich, dass er 13, 3 die Rückkunft dahin voraussetzen konnte. Auch sonst sagt Mc. nicht gern selbstverständlich Gewordenes. Vgl. den ganz parallelen Fall 6, 30.

Log.-Ev. hat um so freier und tiefer in das Ganze eingegriffen; denn für sein Bestreben, das Christenthum von allem Judaïsmus zu befreien, konnte und sollte selbst das Sicherste in der synoptischen Leidensgeschichte keine Autorität bleiben. J. Chr. dürfe nicht mit dem Judenthum den 14. Nisan gehalten, nicht das Passahlamm genossen haben, wie der chr. Judaïsmus um 150 noch zäh festhielt, vielmehr müsse er selbst das Passahlamm geworden, an diesem Tage geopfert sein, so dass dem freien Erneuerer hier Alles neu ward, und nur der Freitag für das Kreuz eingehalten wurde. Vgl. Baur, Krit. Unt. I., Hilgenfeld Evv., R. J. S. 445 f., Scholten Ev. Joh. — In Folge dieses Umsturzes wird nun für den Logos-Erfüller eigentlich das ganze Ev. das Leidens-Evangelium des von Israël, der Finsterniss von vorn an mit dem Tod bedroheten Lichtes (1, 5. 2, 4. 13 ff. Vgl. Rel. J. S. 457 f.).

Erste, einleitende Leidensbetrachtung.

Die Nothwendigkeit des Leidens für J. Chr. und die Seinen 8, 27 — 9, 1.

Das ganze Wirken Jesu hat dem Petrus, ihm zuerst das jüdisch verblendete Auge geöffnet (8, 24—26), dass er nicht blos ein Prophet, nicht blos ein Verkündiger, sondern der König des Gottesreiches, der Christus ist, wenn dies auch erst bei der Erscheinung des Auferstandenen zur Erfüllung gekommen war, die zuerst dem Petrus in Galiläa zu Theil geworden ist (1 Cor. 15, 5. Mc. 16, 7: Mt. 28, 16). Er hat da das grosse Bekenntniss ausgesprochen (8, 27—29), das erst nach der Auferstehung zu verstehen und zu verkünden war (30). Mit Petrus haben freilich auch die andern Israël-Jünger den Auferstandenen geschaut und ihn als den Christus bekannt. Doch dies Bekenntniss genügt nicht. Die alten Jünger haben doch zuerst das Kreuz Jesu nur als ein trauriges Accidens angesehn, auf ihn als Christus gehofft trotz des Kreuzes, dieses abwehren wollen (32). Eine höhere und tiefere Einsicht ist erst durch den für Paulus Auferstandenen herbeigeführt worden, dass J. der Christus ist wegen seines Eingehens in das Kreuzesleiden, dass dies Leiden nothwendig war (31 f.), oder in dem Heilsplane Gottes unabwendbar für J. wie für Jeden gehört, der Jesu angehören will (34 f.). Mit der judenchristlichen Flucht vor dem Kreuz und Leiden hängt zusammen, dass ein Petrus und die Seinen im Angesicht desselben auch so leicht Verleugner des Leidenden werden

konnten (38), anderseits apokalyptisch mit Einem Schlag die Herrschaft und den Besitz aller Welt erwarteten (9, 1). Mc. gibt daher im Rahmen des Lebens Jesu schon vor dem Kreuz das Petrinische Bekenntniss Jesu als des Christus, war es auch erst nach der Auferstehung erfolgt (27—30), um den Unterricht hinzufügen, den der Gekreuzigte durch Paulus gegeben hat (31—39).

Das Ganze zerfällt in zwei Lehrstücke, die durch die Herbeirufung des ὄχλος zur offenen Erklärung vor aller Welt (34) markirt werden: 1) Jesus der Christus, aber als der Leidende, trotz allem Widerstreben der ältern Jüngerschaft 27—33: 2) die allgemeine Nothwendigkeit des Kreuztragens, des Selbstverleugnens und der Bekenntnisstreue (wodurch der letzte der Apostel so gross dasteht), um zu der nahenden Herrlichkeit Christi einzugehen (34—39).

27. Καισαρεία Φιλίππου ursprünglich Paneas, Stadt in Gaulonitis, am Fuss des Libanon, vom Tetrarchen Philippus (Jos. B. J. 2, 9, 1) erweitert und zu Ehren des Tiberius so genannt (S. 355). Cäsarea Stratonis am Meer ist das Gegenstück dazu. Die Wanderung in die Flecken vor diesem Cäsarea kann geschichtlich sein, aber dass das Bekenntniss gerade hier erfolgt, ist auch sonst zu begreifen. Der wahre βασιλεύς ist J. Chr., ein anderer als der Καῖσαρ. Bei dieser „Kaiserstadt“ auf dem Galiläischen Boden gedenkt man der ganzen Weltmacht, die Chr. überwinden sollte, als der wahre König des weltumfassenden Gottesreichs. — 28. geht auf 6, 14—16, jene Parenthese, worin nach dem vollen Unglauben der πατρίς die halbgläubige Welt, auch Herodes, diesen Glauben aussprach, er sei ein ächter Prophet oder eine neue Erscheinung des hingerichteten Johannes (S. 358). 29. ὁ χριστός: In dieser Einfachheit hat's nur Mc. Lc. macht ὁ χριστὸς „τοῦ θεοῦ“ (so auch Apg. 3, 18) und Mt. sagt noch erweiterter ὁ χριστός, „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος“. Das Wort χριστός oder הַמָּשִׁיחַ Participium Passivi מָשׁוּחַ als substantiv, der Gesalbte, Geweihete. Im A. T. wird 1) der König geweiht, so Saul und David von Samuel. Hiernach ist ὁ χριστός μου מְשִׁיחִי Jes. 45, 1 ff. von Cyros gesagt, sofern derselbe ein von Gott selbst erwählter König sei, bestimmt, den Heilsplan durchzuführen und das Volk in seine alte Heimat zu erretten. Ps. 2 ist jedenfalls ein israëlit. König gemeint: „die Heiden erheben sich wider Gott und seinen Gesalbten“. 2) Aber auch die Hohenpriester wurden gesalbt, so geweiht. Danach spricht B. Daniel 9, 26, von einem gestorbenen מָשִׁיחַ, d. h. dem Hohepriester Onias, der in der Zeit des Antiochus Epiphanes ermordet wurde, auf welche Begebenheit B. Daniel hinblickt. 3) Ausserdem kann auch der Prophet tropisch als gesalbt gelten, sofern er Gott geweiht ist, oder von Gottes Majestät selbst seine Mission hat: Jes. 61, 1, 2. — Das Salben hat in der hebräischen Symbolik die Bedeutung des glänzend, schön und majestätisch Machens. Bei jeder festlichen Versammlung schon musste man mit gesalbtem Haupt erscheinen. Der „Glanz“ repräsentirt die Majestät, wie der Lichtglanz die Majestät Gottes abbildet. — Seit Wann das Wort absolut gebraucht ist von dem König

κατ' ἐξοχήν oder vom König des Gotteskönigreichs, lässt sich nicht genau bestimmen. Vor dem Christenthum kommt das Wort nachweisbar nirgends so vor, und wahrscheinlich bleibt, dass überhaupt erst Petrus beim Schauen des zur Rechten Gottes erhöheten Gekreuzigten das Wort aus dem Buche Daniel 9, 26 auf den Menschensohn Dan. 7, 13 angewendet, Beides in dem Gekreuzigten Auferstandenen erfüllt gesehn hat. — Früher setzte man eine sehr entwickelte Christologie des Judenthums voraus, besonders Bertholdts „Christologia Judaeorum" war Autorität. Sie zeigte sich aber als Irrlicht durch eine nähere Erforschung des sog. 4. Buchs Esra, welches der Hauptgrund jener vorchristlichen Christologie war, da hier schon ein überirdischer „Christus" vorkommt, der zur rechten Zeit kommen und die Römer niederwerfen würde „χριστὸς ὁ υἱὸς θεοῦ". Danach hat man auch des Talmud Angaben über den Messias, die je später um so abentheuerlicher werden, schon für vorchristlich gehalten. Besonders darauf beruhete Strauss' mythische Ansicht.. Aber durch die neuere Apokryphen-Forschung zeigte sich, dass 4. Esra im Herbst 97 u. Z. unter Nerva geschrieben wurde, als ein Aufstand des Prätoriums in Rom gegen den altersschwachen Greis sich erhob, dessen Regierung auch von Aufständen in den Provinzen so beunruhigt wurde, dass damals das Zusammenbrechen des Reiches bestimmt schien*).

Nach dieser kritischen Errungenschaft aber ist kein Halt mehr für alle rabbinischen Schriften, die „den Messias" enthalten, da sie sämmtlich erst der Tempelzerstörung nachfolgten; selbst die Targums des Jonathan und Onkelos gehören erst nach der neuen Tempelzerstörung, in's 2. Jahrhundert oder sind seitdem stark interpolirt **).

Sicher ist ferner, dass 4 Esra schon abhängig ist von der christlichen Apocal. Johannes, durch eine 3. Posaune und ein nachgeschriebenes Wort der Apocalypse. Somit steht nichts entgegen, dass die jüdische Hoffnung eines überirdischen Christus nur der Nachklang ist von dem für die Messianer auferstandenen Christus, dem man das Kreuz abnahm. — V. 30. Die Bedrohung der Jünger, diese Erkenntniss nicht weiter zu sagen, ist auffallend. Man sollte denken, aller Welt sollte das Geheimniss nun kund werden, und doch wird dies verboten? Das ist ein deutlicher Wink, dass der Glaube an J. als Christus erst nach der Auferstehung hervorging, wie des Näheren 9, 9 zeigt, wo J. gebietet, sie sollen nichts von der Verklärung sagen „bis zu seiner Auferstehung", wobei sie nicht einmal wissen, was ἀναστῆναι ἐξ νεκρῶν sei. Damit zeigt Mc., der Glaube an J. als Christus ist der Glaube an den auferstandenen König des Gottesreiches, erst seitdem entstanden und verständlich. — V. 31—32. Zu dem Bekenntniss aber „Jesus der Christus" muss sich gesellen die Erkenntniss, dass er das nur geworden sei durch

*) Vgl. m. Abhdl. Über das 4. Buch Esra. Zürich 1858 und Handb. der Apokryphen II. Theil. Esra Propheta, primum integrum ed. Tübingen 1863. Meinen Beweis, dass das Buch erst unter Nerva geschrieben ist, haben alle theologischen Parteien schlagend gefunden und recipirt: nur Ewald und Hilg. halten noch andere Reden „pro domo", ohne allen Erfolg.

**) Die „Psalmen Salomon's" vor Chr. sind gleichfalls interpolirt.

sein Leiden, mittels der Auferstehung. Dieses Wort vom Leiden-Müssen habe er offen den Jüngern erklärt. Haben diese auch beharrlich gegen solches Leidenmüssen renitirt, so gelange man doch nur durch Leiden zur Herrlichkeit. — 32. ἀποκτανθῆναι: allgemein, das Kreuz noch nicht genannt. μετὰ τρεῖς ἡμέρας der solenne Ausdruck bei Mc. (τῇ τρίτῃ ἡμέρα bei Lc.; bei Mt. beides). — 33. Hingewendet zu Petrus, aber mit dem Blick auf alle Jünger (καὶ ἰδὼν τοὺς μαθ.), die dasselbe dachten. — ὕπαγε ὀπίσω μου: dass ich dich nicht sehe; wie Mt. gut erklärt „du bist ein Aergerniss für mich". σατανᾶς (1, 12) hier: ein Mensch, der mich versuchen will, sc. auf ein irdisches Reich zu denken, das auf einmal hereinbrechen sollte. Lc. hat diese Versuchung lieber dem Satan selbst zugeschrieben, in „der" Versuchung vor dem messianischen Auftreten (bei Mc. 1, 13 f.), indem er sie aus irenischen Gründen dem Petrus abnahm. Mt. aber hat beide wiedergegeben, die des Lc. Mt. 4, 10, die des Mc. hier Mt. 16, 23, so auch das Wort ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ dort eingeschaltet: eine Sache — und Wort — Doublette, die auch hier den Combinator verräth. Die spätern kathol. Exegeten, für die das Apostelhaupt ein „Heiliger" geworden war, kamen bei dieser Stelle in grosse Verlegenheit. Hilarius half so: dies Wort gehe auf den Satan selbst, der hinter dem (h.) Petrus gestanden habe. In der That, von kathol. Heiligen ist der Teufel niemals allzu fern.

Zweites Lehrstück: Alle können nur durch treue Aufnahme des Kreuzes in die Herrlichkeit eingehen, die jetzt nahet 8, 34—39.

Will der Judenchrift gegen Christi Leiden sich sperren, so sollen es alle Jünger, ja die ganze Welt erfahren, dass das Königthum J. Christi nur durch selbstverläugnende Annahme des Kreuzes ausführbar ist. Dieses Aufsichnehmen des Kreuzes ist um so dringender anzurathen, da die Parusie nahe ist.

34. τόν ὄχλον die ganze Welt, ganz Israël mindestens, wie 1 Kön. 18, 21. — τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἀράτω. Dieses Wort ist so gewiss erst nach dem Kreuzestode Jesu gesprochen, oder nachdem schon das Kreuz christl. Symbol geworden war, als ja vorher noch nicht einmal das „Gekreuzigtwerden" Jesu ausgekündigt war. Der Christ hat sich hier (wie 2, 19) vom Eifer hinreissen zu lassen. — 35. τὴν ψυχήν: נֶפֶשׁ Leben. Wer das Leben verliert, meinetwegen, wird es erhalten. Dies geht auf die Christenverfolgungen, in denen es galt, auf die Gefahr des Todes hin den Gekreuzigten treu zu bekennen. V. 36. Die Seele ist das Organ jedes Genusses. Ist nun dieses Organ leidend, was hülfe dann die ganze Welt, als Objekt dieses Genusses! — V. 37. τί γὰρ δοῖ; conjunctivus dubitativus, d. h. nichts in der Welt könne der Mensch geben für seine Seele. ἀντάλλαγμα Kaufpreis für Etwas (Htz. p. 24). Nichts in der Welt habe den Werth der Seele, dass man damit die Seele kaufen oder ersetzen könnte. Wer daher Christo, so dem wahren Leben angehören will, hat das Kreuz auf sich zu nehmen, oder Jesu nach-

zufolgen bis zum Tod. — Nach Apocal. aber (c. 19, 11—21, 1) kommt Chr. bald in der Herrlichkeit Gottes als Triumphator über die Götzendienerwelt, unter dem Geleit der Heere des Himmels, um die Getreuen zum Triumph der 1000 Jahre, (d. h. 1000fachen Triumph) zu führen, das Gericht zu halten und das Gottesreich der Herrlichkeit, das neue Jerusalem aufzuthuen. Zur Erreichung dieser Verheissung aber gehört für Jeden das Ausharren im treuen Bekenntniss, oder (Apoc. 3, 5) dass Chr. nicht auslösche seinen Namen aus dem Buch des Lebens, sondern ihn bekenne vor dem Vater, d. h. dass er ihn vor dem König des Himmels und dessen königlichen Hof (den Engeln) als den Seinen anerkennt. Mc. verwirft zwar die 1000 Jahre, auch hat er die sonstigen Symbole nicht, aber das Resultat in Kürze: „Wer J. Chr. verleugnet (d. h. οὐχ ὁμολογεῖ), den wird er verleugnen, wann er kommt mit den heiligen Engeln". Wer sich schämt, den an's Kreuz der Schande Geschlagenen als seinen König anzuerkennen, dessen wird sich der König der Ehren schämen, wenn es zum Triumph seines Werkes gekommen ist. — τοὺς ἐμοὺς λόγους: meine Lehren vom Dienen, von der Geduld, der Liebe, worüber freilich die genuss- und herrschsüchtige Welt nur ein Hohn-Gelächter hat. — ἐν γενεᾷ ταύτῃ = ἐν αἰῶνι τούτῳ, in der vormessianischen Welt. μοιχαλίς ehebrecherisch, d. h. abgöttisch, „καὶ" ἁμαρτωλός: „also" sündig. „καὶ" ὁ υἱός: so wird (s. zu 4, 13. 9, 12. 10, 26). — ὃς ἐάν für ἐάν τις. — ἐν τῇ δόξῃ im Glanz der Majestät, Apoc. 1, 12, 16, wovon die detaillirte Schilderung folgt (9, 2 ff.). „Mit den Engeln": Apoc. 19, 11 f. Mc. 13, 26 u. 32. Die Engel machen den Hofstaat der Majestät aus, so auch das Gefolge des Himmelskönigs bei der Parusie. Aber die Erlösung der Menschheit bringt nur der Menschensohn. V. 39 oder 9, 1 καὶ ἔλεγεν, allerdings ein Absatz, aber nur Andeutung eines neuen Gedankens (wie 4, 21 f.): „und zwar" das Nähere: der Menschensohn kommt bald! — „Einige der hier Stehenden": damit ist bezeichnet, dass Mc. noch im Lebensalter Jesu selbst, wenn auch 70—80 nach Chr. Geburt schrieb (vgl. ob. S. 50). Mit den τινές sind „Einige" (nicht Viele), nicht nothwendig „bestimmte" Leute bezeichnet. Man nahm später von Johannes an, er müsse doch so lange leben, bis seine Apocalypsis erfüllt sei. Daher die Meinung, er habe bis Trajan gelebt, und sei dann selbst nicht gewöhnlichen Todes, sondern geheimnissvoll von der Erde verschwunden. Wir wissen aber nicht, ob diese Joh. 21, 22 (um 180 u. Z.) vorkommende Meinung von Mc. getheilt wird. Wahrscheinlich ist's nicht, dass er die Apocal. so hoch taxirt habe, und ein Martyrium hat Mc. für beide Zebedaïden in Aussicht gestellt (Mc. 10, 39).

Lc. 9, 18—27 hat nach langer Unterbrechung hier wieder eingemündet in den Gang des Markus (warum? und wie harmonistisch! z. M. 6, 30 f.). Er hat an der alten Stelle das Alte gegeben, fast nichts geändert. a) Statt zu sagen, das Gottesreich kommt ἐν δυνάμει, lässt er dies aus, aber behält das „Sehen des Reichs Gottes" bei: eine blosse Ausdrucks-Verschiedenheit, wie sie Lc. liebt. Merkwürdig hat er v. 22 weggelassen den Tadel gegen Petrus. Es liegt in diesem Pauliner etwas irenisch Conciliatorisches, aus Apologetik. So hat er das „Tadel"-Wort „Donnersöhne" beseitigt (S. 251), ebenso den Wunsch der Donnersöhne, neben Chr. zu herrschen (Mc. 10, 35). Lc. verräth aber auch hier die Auslassung, wenn er (23) fortfährt: „J. sprach dann πρὸς πάντας" (d. h. zum ὄχλος πᾶς σὺν μαθηταῖς): weist das nicht auf ein vorheriges Reden πρὸς Πέτρον?

(Wilke, Hltzm.) — c) In der Schlussmahnung belässt Lc. (26) zwar die Bedrohung des Verleugnens Christi, die Verheissung aber, dass Chr. den ihn Bekennenden auch bekennen werde, bietet er (12, 8 f.) bei einem besondern Unterricht über offenes Bekennen. — d) Am Schlusse endlich (37) belässt er das charakteristische τινές τῶν ὧδε ἑςτηκότων, in dem Sinne, dass (um 100 u. Z.) „einzelne“ auch mit diesem höhern Lebensalter begnadigt werden konnten. Dem Moses und Akiba werden ja 120 Jahre zugeschrieben, der Judith 105. — Mt. 16, 13—28 hat an derselben Stelle wesentlich dasselbe, aber a) mehrere Zusätze: 1) v. 13 fragt Jesus: Für wen halten mich die Leute, „mich τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου“ (vgl. zu Mc. 2, 26). Das ist in übermässigem Eifer zugesetzt: idem per idem. — 2) Richtig erkannte er, dass die Erkenntniss Jesu als des Christus dem Simon den Ehren-Namen des „Petrus“ als ersten Christen, oder Ersten der Christen gebracht habe; daher er die früher ob der Bergrede ausgelassene Ertheilung (Mc. 3, 15 f.) hier nachholt (18 f.); wie durchaus secundär, zeigte sich schon (S. 249). 3) Die Apellation an die unmittelbare Offenbarung dieser Erkenntniss durch Gott den Vater (17 f.) ward durch die Beseitigung der vorher geheilten Blindheit (Mt. 16, 11—12, s. oben) veranlasst, durch Gal. 1, 16. 1 Cor. 2, 10 sachlich geboten. — 4) Belehnung mit der Schlüsselgewalt, die jedem Glauben an J. Chr. (vgl. auch Mt. 18, 18) werde, bot Apoc. 3, 7 nebst Jes. 22, 22. — 5) Wenn dann Petrus dem sein Leiden verkündigenden Christus ἐπετίμησε, so hat das der Nachfolger (22) in directer Rede auszusprechen gesucht. — a) In der Bestrafung setzt Mt. (23) zu dem ὕπαγε ὀπίσω μου des Mc. noch ein Näheres zur Begründung: σκάνδαλον μου εἶ aus 2 Sam. 19, 22. — b) Ausliess Mt. in der Schlussmahnung die Warnung, dass Chr. den Verleugner verleugnen werde (Mc. 8, 38), weil er dies von Lc. 12, 8 f. besonders Ausgeführte schon für seine erweiterte Jünger-Construction Mt. 10, 32 f. voraus bedurft hatte. Ersetzt hat Mt. dies hier (16, 27) durch einen Hinweis auf das Gericht, das Christus über Jeden κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ bringen werde, nach Rö. 2, 6. — Am Schluss (28) deutete er die τινές ὧδε ἑστῶτες mit Lc. auf Auserlesene, die wie Mose über 100 Jahr alt werden konnten: aber selbst unser Judenchrist hat schwerlich den Seher der Apocalypse im Sinne, der deren Erfüllung noch schauen werde (vgl. Mt. 20, 23). — „Sehen den Menschen Sohn kommen in seinem Reich“, sagt Nach-Mt. (um 110 u. Z.) mit verdoppelter Inbrunst. Er ersehnte und hoffte (24, 29), dass dies nun ohne allen Vorzug (εὐθέως) erfolgen werde.

Mk. (nº 27 S. 158) bewahrte des Lc. Context wesentlich, in dem Sinne: quia Petrus non recte senserat (J. esse Chr. suum), noluit disseminari mendacium (Tert. 4, 21). Die Mahnung zum treuen Bekennen bis zum Tod entsprach dieser sittlich treuen Gnosis vollkommen, die sich allezeit durch Martyrium hervorthat; nur die „Engel“-Begleitung verwarf der Mann des Geistes Lc. 12, 8 f. (laut Tert. u. Epiph. m. S. 160), aber auch hier Lc. 9, 26 (nach Tert. p. 271 f.). Besonders bemerkenswerth aber hat Mk. den Schlusssatz (Lc. 9, 27) völlig beseitigt: in der Zeit Markion's 138 u. Z. war nach keiner Rechnung mehr an τινές zu denken, die Zeitgenossen Jesu (unter Tiberius) gewesen, jetzt noch (unter Antonin Pius) lebten. Dasselbe kehrt in der grössern Parusie-Rede Marcion's (Lc. 21, 32) wieder. Die γενεά Jesu konnte wohl auf 100 und 110—120 Jahre ausgedehnt werden, wie Lc. Mt. einhielten, aber

länger ebenso unmöglich. Die seit 115 u. Z. eingetretene Gnosis hat daher ein persönliches Wiederkommen J. Christi selbst allgemein ausgeschlossen. — Log-Ev. hat die Sinnen-Parusie gleich entschieden verworfen, und sie ersetzt durch das Kommen des Paraklet, d. h. des Christusgeistes gleich bei der Auferstehung (cf. Jo. 14—17. R. J. S. 441 f.). Das Bekenntniss Petri gab er, mit Lc. nach dem Anblick des Speisewunders, erneut (Jo. 6, 69), die Mahnung zur Treue in seiner Erneuerung der Abschiedsreden (cp. 14—16), wie schon bei seiner Verklärungs-Erneuerung (12, 25).

Geschichtlich ist hier zweifellos, dass Petrus der Erste war, der das grosse Wort ausgesprochen: οὗτος ὁ Χριστός (S. 448); aber nach Mc. selbst (8, 30. 9, 9) ist das erst zu J. dem Auferstandenen, oder zur Rechten der Macht Erschienenen gesagt worden, den Petrus zuerst so geschaut hat (1 Cor. 15, 5. cf. Mc. 16, 7), wie Paulus zuletzt. Gehört also die Scene als solche dem Lehrbildner an, so auch die Rede dabei. Wie das Hauptwort der angeschlossenen Mahnung „ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθείτω μοι (τῷ σταυρωθέντι)“ erst von dem spätern Christen gesagt ist (S. 451): so wahrscheinlich auch die beschliessende Parusie-Verkündigung. Sicher hat J. die Ewigkeit seiner Sache und Mission so klar erkannt als ausgesprochen: aber plus certi nescimus, und zur Annahme der schwärmerischen Erwartung sinnlich persönlichen Wiederkommens haben wir durch Mc., also überhaupt nirgends mehr einen Grund. Das Nähere bei der grossen Parusierede, cp. 13.

Zweiter Theil des Leidensevangeliums.

Der Galiläische Weg zum Leiden und seine Mahnung 9, 2—51.

Nach der Ankündigung des Kreuzesleidens (8, 27 — 9, 1) gehen wir diesem alsbald entgegen nach Judäa zu, von Galiläa, der alten Wirkungsstätte aus. Ist J. hier zuerst als der Auferstandene geschaut worden (16, 7), so erinnert der Galiläische Weg zum Leiden vorzugsweis an den zu Gottes Herrlichkeit Eingegangenen, oder seine geheimnissvolle Verborgenheit, in der seine göttliche Herrlichkeit erglänzt, mit der Mahnung, auf ihn, den leidenden Messias zu hören, den Mose und Elia bezeugen (9, 2—13); und aus ihr spricht er zu den Jüngern allezeit mahnend zu Dem, was bei seiner Trennung für sie am meisten Noth thut: den Glauben zu mehren, um auch dem schlimmsten Dämonenthum gewachsen zu sein (14—29), und den Frieden zu halten, unter aller noch so brennender Selbstüberwindung (30—51).

Erstes Mahnbild. Die Verklärung des Auferstandenen im Angesicht seines Leidens 9, 2—13.

So nothwendig das Leiden für J. ist, so gross auch die Herrlichkeit, zu der der Gekreuzigte eingeht. Gerade beim Hinblick auf sein Leiden strahlt er in dem überirdischen Lichtglanz, worin ihn Johannes (in Apoc. 1, 12—16) geschaut hat; dabei verwirklicht sich, was derselbe Johannes weiter (Apoc. 11, 3 ff.) erfasst hat, dass Mose und Elia, Gesetz und Prophetenthum, die Zeugen seiner Messianität sind. Diese Herrlichkeitsoffenbarung ist gleich der, die Mose mit seinen Genossen bei der Stiftung des Alten Bundes auf dem h. Berg erfahren hat (2 Mos. 24). Blicken wir nun auf diesen Gottesglanz, in dem Apoc. mit Recht Christus gesehn hat, so möchten Sinnlichkeitsjünger sie wohl an die Gegenwart fesseln, ohne zu bedenken, dass sie ohne das Leiden nicht zu erreichen ist, und es gilt vielmehr auf ihn zu hören, der Gottes geliebter Sohn ist (αὐτοῦ ἀκούετε), da er mit voller Ergebenheit in Gottes Willen muthig dem Leiden entgegenging. Diese ganze Erscheinung ist auch erst nach diesem, und der Auferstehung zu verstehen (2—10). — Anderseits mahnt der Anblick des Elias, den Joh. in Apoc. 11, 3 ff. als Zeugen Christi geschaut hat, den Wahn des widerchristlichen Rabbithums abzuthun, als müsse Elias vor Christi Erscheinen (laut Mal. 3, 1 ff.) gekommen sein; das ginge ganz gegen die Bestimmung des Knechtes Jahve's, oder des Messias, (laut Jes. 53) leiden zu müssen. Nur typisch ist Elias gekommen in dem Täufer, den man wie jenen auf den Tod verfolgt hat, ein Vorbild für Christus selbst (11—13).

Das Lehrbild zerfällt 1) in die Vision des zu Gott eingegangenen Christus, nebst der Reflexion über ihre Bedeutung, die erst nach der Auferstehung verständlich sei, 2—10, und 2) in eine Betrachtung über das jüdische Postulat, dem Messias müsse Elias vorangehen 11—13.

Der geschichtliche Anhalt ist, dass wirklich Petrus mit den ersten Jüngern in Galiläa Jesum als Auferstandenen, zu Gott Erhöheten geschaut hat (1 Cor. 15, 5. Mc. 16, 7), in dem Strahlen-Lichte des Himmels, gleich Paulus (Apg. 8, 3; 22, 6; 26, 13) *). Nachgebildet ist 2 Mos. 24, 9—16, wo Moses auf den h. Berg geht mit drei Genossen, und dort den Glanz Gottes schaut, indem die Wolke sie überschattet.

*) Das blitzende Licht, das P. auf dem Weg nach Damascus vom Himmel glänzen sieht, heller als die Sonne, zeigt sich näher als die Erscheinung des himmlischen Messias selbst; denn P. fragt: „κύριε“ τίς εἶ;

Dabei ist die doppelte Vision des Johannes (Apoc. 1, 12 f. u. 11, 3 ff.) zu Einer Erscheinung zusammengefasst. An den Glanz Gottes ἐν προςώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ erinnerte auch Paulus 2 Cor. 4, 6: dass wir ja dazu bestimmt sind, mit aufgedecktem Angesicht τὴν δόξαν κυρίου zu schauen (3, 18), — dass für uns erglänzt der Lichtglanz der Herrlichkeit von Dem, der Gottes Abbild ist: αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τῆς δόξης αὐτοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ 4, 4.

A. 2—10. Die Vision selbst und ihre Bedeutung. — 2. μετὰ ἡμέρας ἕξ: denn Ex. 24, 16 war während ἡμέρας ἕξ die Wolke über dem Berg, und μετὰ ταῦτα, am 7. Tage sprach Gott zu Mose, wie hier zu Christus (7). Im N. T. geht die Rechnung von dem 1. der Woche: 6 Tage danach führen auf den Auferstehungstag (den Lc. 9, 28 noch deutlicher durch die Rechnung von „8 Tagen", d. h. dem Tag nach dem Sabbath ausspricht). Die Verklärung wird so von vornherein als Abbild der Herrlichkeit des Auferstandenen gezeigt, als Nachbild der Alt-T.lichen Herrlichkeits-Erscheinung. — τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον laut 1 Cor. 15, 5. 7., τὸν Ἰωάννην speciell nach Apoc. 1, 14 f. Diese drei Vertrautesten gehen mit hinauf, weil Moses (Ex. 24, 9 f) die drei, den Aaron, Nadab und Abihu mitnahm. — εἰς ὄρος ὑψηλόν d. h., wie sich näher zeigt (3—7) und Lc. richtig erklärt, τὸ ὄρος, der Berg Gottes, wie 3, 13 (S. 240 f.).

2—3. μετεμορφώθη: erhielt eine andere μορφή, die himmlische Gestalt, die der Auferstandene hat (2 Cor. 3, 18 hofft für Alle, die den Herrn als den Geist, und so die Freiheit erfassen: μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). — Das Wie? der himmlischen Erscheinung oder Gestalt spricht Mc. malerisch mit Einem Zug aus: er erglänzte überirdisch, nämlich die ganze Gestalt, und diese wird sinnig angeschaut an der äussern Hülle, dem Gewand! „Seine Hüllen wurden στίλβοντα, λευκὰ λίαν, und zwar so glänzend weiss, οἷα kein irdischer Bleicher sie οὕτως λευκᾶναι vermöchte". Der grösste irdische Glanz kommt nicht gleich dem himmlischen Lichtglanz, der auf den Himmelskönig von Gottes Majestät her strahlt. — Mit Recht hat man bei dem λευκὰ λίαν an Apoc. 1, 14 gedacht λευκὸν ὡς χιών, aber mit Unrecht in Mc. eingefügt, der dies durch seinen Zusatz οἷα ... οὕτως λευκόν ersetzt. Die Apoc. 1, 13 f. schaut gleich in ihrer ersten Vision die messianische Herrlichkeit Christi, gleich der Gottes selbst, nach den Farben von Ezech. 1, 7. Dan. 7, 9. 10, 6 als intensivstes Licht, gleich strahlendem Feuer, und zwar so strahlend die ganze Gestalt. Ähnlich die Angelophanie, dieser andere Abglanz der Majestät bei Ap. 10, 1 (sein Antlitz ὡς ἥλιος) nach Dan. und Ez. — Hiernach specialisirte Lc. 9, 29: „sein Antlitz" erhielt ein neues Ansehn, „und" sein Kleid λευκὸν „ἀστράπτον"; was Mt. gut ausführte 17, 2 „sein Antlitz ὡς ἥλιος" (ganz nach Ap. 10, 1 f.), „sein Kleid weiss ὡς τὸ φῶς", oder wie er vom Auferstehungs-Engel 28, 3 sagt λευκὸν ὡς χιών. Bei Henoch 14, 22 ist (wohl mit nach Apoc. und Mt) „das Kleid Gottes glänzender ἢ ὁ ἥλιος und weisser ἢ ὁ χιών". Licht ist ja das sinnigste Bild des höchten Gutes: Gott ist Licht und Licht ist sein Kleid. Der erhöhete Christus aber ist ein εἰκὼν τοῦ θεοῦ (1 Cor. 4, 4).

4. Ἠλείας: אֵלִיָּה (Jahve ist mein Gott), oder אֵלִיָּהוּ wonach LXX Ἠλιού.

Mc. hat auch hier den Hebr. Text zuerst im Sinn (S. 13). — Der zu Gott erhobene „höchste Prophet" ist Repräsentant des Prophetenthums überhaupt, da er mit dem Feuer des Eifers Israël zu Gott bekehrt, und als Vorbereiter der Einkehr Gottes zu seinem Volke kommen sollte, um Mose's Gesetz neu einzuschärfen (Mal. 3, 1 ff.) S. 359. Erscheint er, so ist der Messias da, als dessen Zeuge ihn schon Ap. 11, 5 ff schaute. — σὺν Μωΰσει, der den Messias als den Propheten verkündigt hat (5 Mos. 18, 15), mit dem Worte αὐτοῦ ἀκούσεσθε. — Merkwürdig hat schon Apoc. zuerst und vornehmlich den Elias als den Zeugen hervorgehoben (5—6), danach erst, oder in seinem Geleit den Gesetzgeber selbst (6). — καλόν ἐστιν ὧδε . . „καὶ" ποιήσωμεν: „so" wollen wir ihnen Hütten bauen. καὶ = ו im Nachsatz, so, dann (s. v. 12). Das Erscheinen der Zeugen lässt dies Dasein der Parusie vermuthen; das gefällt den Sinnenjüngern sehr; Petr. möchte sie festhalten, und den drei Repräsentanten Gottes eine irdische Hütte bauen, sich mit ihnen in der Herrlichkeit Gottes häuslich niederlassen. — Ῥαββί: רַבִּי: mein Hoher, „o Meister". Der Ausdruck kommt laut Grätz Gesch. d. Jud. IV, S. 74. 500 erst nach dem 2. Tempel in Gebrauch. Mc. lässt hier und 11, 21 wohl den Hebräer aus Petrus reden. Mt. 23, 7 eifert gegen den Gebrauch des Wortes für irdische Lehrer. — 6. ἔκφοβοι ἐγένοντο, bei Mc. nicht durch die Erscheinung (geg. Mey.), die im Gegentheil den Petrus nur freudig gestimmt hatte; in Angst gerathen war er mit den andern Jüngern (ἐγένοντο) durch die Ankündigung des Leidens für Jesu und für alle Nachfolger (8, 34 f). Noch 10, 32 bangten sie (ἐφοβοῦντο) für J. und sich. In dieser Furcht wollten sie die Parusie bannen, festhalten die Erscheinung der Herrlichkeit; als wenn diese ohne Eingehn in das Leiden kommen könnte (Rel. Jes. S. 240, wogegen Hilg. seltsam stritt). — 7. νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς 2 Mos. 24, 16. 25, 1: sie verhüllte ihrem Anblick die Majestät Gottes, die kein Sterblicher schauen kann, ohne zu erblinden oder zu sterben. — φωνή sc. θεοῦ wie Ex. 24, und wie bei Mc. 1, 11. — οὗτος ὁ υἱός μου: dieser, der mit aller Ergebung in den höhern Willen dem Leiden entgegengeht. Bei der Taufe erschallte die Stimme zu J. selbst (σὺ εἶ ὁ υἱ. μου); denn da fand er sich als den Geistessohn Gottes (S. 39 f.): hier wird sie den Jüngern (οὗτός ἐστιν) zur Mahnung! — αὐτοῦ ἀκούετε: wie einst Mose in Gottes Namen 5 Mos. 18, 15 verkündigt hatte, es werde ein Höherer kommen als er, αὐτοῦ ἀκούσεσθε: so spricht Gott jetzt selbst dies Wort aus! Höret auf den Gekreuzigten Auferstandenen, als die höchste Lehr-Autorität, auch über Mose hin! — 8. ἐξάπινα (ἀπ. N. T.) wechselt mit ἐξαίφνης Mc. 13, 36, ἄφνω Lc. — Das Plötzliche des Verschwindens des Anblickes deutet das Visionäre desselben an; und dies wird (9) sofort noch deutlicher ausgesprochen durch den Befehl: „Nichts davon zu sagen bis zur Auferstehung Christi": das Ganze sei nur ein Abbild der Herrlichkeit, zu der er durch diese einging, nur danach verständlich. — 10. Sie „hielten" den Befehl (ἐκράτησαν τὸν λόγον), obwohl sie bei sich verwundert fragten (συζητοῦντες), τί τὸ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν; Denn auch dieses ist nicht eher zu verstehen, als bis es geschehn ist. Also ist das Ganze nicht eher gesagt und gedacht als nach der Auferstehung! Mc. gibt hier nahezu ausdrücklich den Schlüssel zum Verständniss dieses Lehr-Bildes — wie seines ganzen Ev.: alle darin gezeigte Herrlichkeit ist ein μυστήριον, das erst nach dem Kreuz verstanden und — gedacht ist.

B. 11—13. **Verhandlung über die Elias-Frage**, als Anmerkung zum Anblick des Elias. Ohne Zweifel hat das kreuzflüchtige Judenthum schon zu Mc' Zeit den Glauben an J. als Messias durch Verweis auf B. Maleachi bestritten: δεῖ Ἠλίαν πρῶτον ἐλθεῖν (11). Aber, antwortet der Christ, Mal.'s Ankündigung ist nicht wörtlich zu verstehen, laut dem andern Propheten Jes. 53, der ja den **leidenden** Messias ankündigt. „Wenn Elias vorhergekommen ist, Alles wiederherzustellen (ἀποκαθιστάνειν, Israël ganz zu bekehren und zu reinigen): wie ist dann (καὶ πῶς) auf den M. S. geschrieben, dass er viel zu leiden und Verwerfung von Israël zu erfahren habe?" Also ist Mal. nicht wörtlich zu nehmen, sondern typisch. So aber ist ein Elias wirklich schon vor dem M. S. gekommen, ein leidender, verworfener, misshandelter (Joh. der Täufer), wie 6, 17 ff. an seiner tödtlichen Verfolgung durch Jesabel Herodias schon gezeigt sei. — Das ist der klare Sinn des vieltorquirten Stückes.

11. „ὅτι" λέγουσιν; über das recitative ὅτι in der Frage vgl. 2, 16. Es ist = quid est, quod? Denkbar wäre auch „ὅ, τι" (Lchm.) = διὰ τί. — πρῶτον ist betont gegenüber Dem, dass Elias hier ja erst nach Jesu Gekommensein erscheine. — 12. Ἠλ. ἐλθὼν πρῶτον, ἀποκαθιστά„νειν" πάντα· καὶ πῶς γέγραπται: Was d Syr bieten, ist das Richtige: ἐλθὼν ist ein Hebraïsmus, ein nomin. absol. wie 2, 1 (S. 130), aufzulösen: „wenn er gekommen ist", wie d richtig übersetzte „si Helias venit" (was nun D verkehrt retrovertirte: εἰ Ἠλ.). „καὶ" steht auch hier im Nachsatz = dann, wie v. 5. 10, 26. 12, 37. Das Nichtverstehen dieser Hebraïsmen brachte als erste Correctur ein ἀποκαθιστά„νει" (Si ct), danach mit der vulgären Form „ιστᾷ": in dem Sinn „wenn er dazu bestimmt ist, wiederherzustellen". Gar verderblich wirkte Mt's Änderung ein, die ein μὲν einführte und so Alles verrückte. Die Conjectur von Fritzsche, „καὶ πῶς γέγραπται" (12) als Iteration von „καθὼς γέγρ." (B) anzusehn, und jenen Satz nachzustellen, war sehr sinnvoll, auch von mir einst recipirt (Rel. Jes. S. 204), aber die handschriftliche Nähervergleichung führte ebensobald zum Beseitigen auch dieser Conjectur (Gesch. Theol. S. 84, wovon Mey. hätte lernen sollen, worüber aber auch Hltzm. S. 88 seltsam hinging). — 13. ἐποίησαν „man that ihm", was man wollte: man verfuhr willkürlich, tyrannisch gegen ihn, wie 6, 17 ff. gesehn. — γέγρ. ἐπ' αὐτόν: auf wen? Lc. Mt. meinten: ἐπὶ τὸν υἱ. τοῦ ἀνθρ. Nein, ἐπὶ Ἠλίαν: sc. dass er tödtlich verfolgt werden solle, wie 1 Kön. 17—19 geschrieben ist. Denn es handelt sich hier einzig darum, in Joh. einen Elias aufzuzeigen; nur indirect wird der tödtlich verfolgte Elias-Johannes ein Vorbild des leidenden Christus selbst (Geg. Mey.).

Lc. 9, 28—36 (Mc. 2—10): 7, 24—34 (Mc. 11—13): 10, 21—24. Er gab a) 9, 28 ff. **die sichtbare Verklärung** an alter Stelle, gleicher Weise, nur möglichst historisirt: 1) Der Lichtglanz erschien in der „Nacht" (ob. S. 242 f.): 2) den Berg bestieg er „zum Gebet" (wie 6, 12). 3) Der Jünger Blödheit rührte

vom „Schlaf" her (was erst in die wirkliche Nachtscene, am Ölberg gehört). 4) Die Furcht war Folge des „Eintritts in die Wolke" der Gottesnähe. 5) Was redeten die Geister zu Jesu? Prosa antwortet: das in Jerusalem bevorstehende Leiden: als habe das J. nicht selbst schon ausgesprochen. 6) Blos Jesus war ἐν τῇ δόξῃ? Sinnlich den Glanz verstanden, mussten auch die beiden Zeugen daran Theil nehmen; das ist consequent prosaïsch, aber principiell unrichtig. J. als der Chr. ist der (durch die Auferstehung hin) Verherrlichte, zur δόξα θεοῦ erhoben, die Mose und Elia nur bezeugen. 7) Das Verbot des Schweigens ist prosaïsch unbegreiflich: „sie schweigen von selbst in jenen Tagen". Warum aber, wenn ohne Verbot? 8) Das Nichtsverstehn vom Auferstehen Chr. ist gänzlich unbegreiflich dem Prosaïsten. — Es soll ja das Ganze eine „Geschichte" werden; der dem gebornen Gottessohn natura suâ zugehörige Glanz sollte einmal auch sinnlich einleuchten oder hervortreten. So acceptirte Lc. das Bild.

b) 10, 21—24. Neue Verklärung. Doch es gibt noch eine andere, höhere, geistigere δόξα des Gottessohnes, die weltgeschichtliche Verherrlichung des Sohnes, die damit gegeben ist, dass die von Chr. ausgesendeten Heidenboten (10, 1) mit ihrem grossen Sieg über das Götzenreich zurückgekehrt sind (10, 17—20), mit der Errungenschaft, dass den „Kleinen" der Heidenwelt offenbar geworden, was dem „weisen" Israël verborgen blieb (21): da jubelt die Seele Jesu zu dem Vater, dass ihm Alles übergeben ist, die Macht über alle Völker, (22) und der Sohn nun anerkannt ist durch den Vater (22), wie der Vater über dem Verklärten ausrief οὗτος ὁ υἱός μου (Mc. 9, 7)! Selig, die solche Erfüllung sehen (23 f.)! Die Parallele ist unverkennbar, wie schon Joh. 12, 20—28 fand, der in dieser (Lukanischen) Verherrlichung des Sohnes durch den Vater die wahre, Christi würdige Verklärung fand (R. J. 309).

c) 7, 24—35. Neue Verhandlung über Elia-Johannes. Die Marcus-Rede über dies Thema beim Herabgehn vom Verklärungsberg war doch gar zu seltsam. — Der Form nach war sie eine doctrinäre Anmerkung, und der Inhalt bedenklich, als sei die Elias-Erwartung zu bestreiten, und Joh. d. Täufer blos ein Elias, ob seiner tödtlichen Verfolgung. Nein, fährt der Nachfolger fort, er ist der Elias, sofern er, Christi Wege vorbereitend die Busse gebracht hat [nur leider nicht die Besserung, die ἀποκατάσασις]. So sei das Wort Mal. 3, 1 erfüllt, das Mc. 1, 2 selbst anführte, aber so „fehlerhaft" als aus Jes. (S. 17). Um so mehr gebühre sich eine selbständige, eigne Betrachtung über dies wichtige Thema. Auch soweit sei Joh. d. Täufer = Elia, als in beiden die höchsten Propheten des A. T. zu erkennen sind. Und so gewiss Joh.'s Jünger nicht an Jesus sich angeschlossen haben (Mc. 2, 18), so gewiss war der Täufer selbst noch zu sehr vom Alt-T.lichen Standpunkt befangen, um J. als den Messias anzuerkennen (18 ff.); daher der Kleinste unter Denen, die den Geistesheiland ergriffen haben, trotz der mangelnden Königskrone, höher steht als der dergestalt noch sinnenbefangene höchste Repräsentant A. T.lichen Wesens. Dies der Hauptinhalt der neuen Rede Jesu über Joh. d. T. (7, 24—29): „Joh. freilich ein ganzer Mann in seinem Busskleid, ja Der, durch den Mal. 3, 1 f. erfüllt ist, der höchste Prophet gleich Elias selbst, und doch kleiner als die kleinsten Glieder des Gottesreiches", ausser dem er noch steht. — Dabei deutete Lc. das schliessliche καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν „auf Christus", und zog nun eine Parallele, wie die

B. 11—13. Verhandlung über die … n verfehlten, wie ihre
merkung zum Anblick des Elias. Ohne Z… dieses neuen Lehrstückes
Judenthum schon zu Mc' Zeit den Gla… gegenüber, hat freilich noch
Verweis auf B. Maleachi bestritten: … ; 5 f. S. 28; 14 S. 72 f. und
Aber, antwortet der Christ, Mal. … ίηκε": den Hauptantrieb aber zu
verstehen, laut dem andern Pr… rkung nach der Verklärung. — Da
Messias ankündigt. „Wenn F… r Inhalt doch unumgänglich war: so
zustellen (ἀποκαθιστάνειν. … nhalt sicher wo anders, und in neuer
ist dann (καὶ πῶς) au… … le (7, 18—35). Geist, Weise und Sprache
und Verwerfung vo… vgl. 19 δύο τινας (Act. 23, 23: zwei Abgesandte
wörtlich zu nehm… … Repetition (Act. cp. 10); 21. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (10, 21);
schon vor der … (4, 18. 6, 22. 16, 20 f.); 30. οἱ νομικοί; 34. φίλος;
handelter … (11, 49). Die Quelle für das ganze Stück ist ausser
folgung … Der Grund aber seiner Stellung in der ersten Lc.-Ein-
Sinn … dem Mutter-Wahne (S. 260 f.).

… Mt. 17, 1—9. 10—13 (Mc.): 11, 25—27: 7—19 (Lc.). Der
… Combinator hat beide Verklärungen und beide Reden über den Täufer
gegeben; das von Mc. Entlehnte an dessen Stelle, das von Lc. Ent-
lehnte in einer Einschaltung, nebeneinander.

a) 17, 1—9 die alte Verklärung nach Mc., aber auf Lc.'-Wegen verbessert und A. T.lich erweitert. 1) Die μεταμόρφωσις (2) wird nach Lc' πρόσωπον aus Apoc. und Dan. erläutert S. 456. 2) Das ἔκφοβοι erklärt er mit Lc. von dem in allen Apokalypsen herkömmlichen Entsetzen beim Anblick eines Überirdischen; nur vermeidet er den misslichen Lc.-Eingang in die Wolke (S. 459), und gibt dafür eine berühmte Daniel-Stelle dieser Art ausführlich wieder, fast Wort vor Wort:

Dan. 8, 16—19	Mt. 17, 6—7
„ἤκουσα φωνήν" . . καὶ ἐν τῷ „ἐλθεῖν" αὐτὸν (τὸν Γαβριήλ) ἐθαμβήθην καὶ „πίπτω ἐπὶ τὸ πρόςωπόν μου" ἐπὶ τὴν γῆν . . . καὶ „ἥψατό" μου und stellte mich so auf die Füsse.	ἀκούσαντες (τὴν φωνήν, 5) ἔπεσον ἐπὶ πρόςωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. καὶ προςελθὼν (ὁ 'I.) ἥψατο αὐτῶν und sprach: richtet euch auf!

Es ist ganz die Weise des Nachschreibers, vorliegende Erzählungs-Texte in Worte Christi zu verwandeln, wie 21, 32 f. (S. 170), 26, 2. 28. 39: so hier. In Folge der neuen Aneignung ist nun auch die Furcht erst nach dem ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν gefolgt. Die ganze Neuerung ist nicht glücklich. Denn es gilt hier doch nur, die himmlische δόξα des Gottessohnes zu schauen: schickt es sich dabei, dass der Gegenstand der Anschauung aus dem Rahmen der Vision heraustritt und mit den Anschauenden verkehrt? 3) Der Prosaïker nimmt Petrus' Willen „Hütten zu bauen" als ganz richtig hin. 4) Die Himmelsstimme war für den Jungfrau-Geburt-Bekenner schon bei der Taufe zur Welt gesagt „οὗτός ἐστιν" ὁ. υἱ., daher er sie völlig ausgleicht, auch hier zusetzt ἐν ᾧ εὐδόκησα. 5) Das Nichtsverstehn der Jünger vom Auferstehn beseitigt der Prosaïker gleich Lc.

'7, 10—13. Die alte Rede über Elia-Johannes (Mc. 9, 10—12) der alten Stelle, gleich in Wort und Satzfolge, aber in umgekehrtem Mal. müsse wörtlich erfüllt werden, nämlich so. „Freilich wird ἔρχεται μὲν, d. h. ἐλεύσεται, wie Just. M. richtig erklärte) und 'ellen (ἀποκαταστήσει) — sc. vor der künftigen Parusie ist ja auch schon (ἤδη) gekommen; nur erkannte man 'delte ihn so, wie bei Mc. steht!" Aber welch' unglück- .al. ist solche Vertröstung auf die Zukunft! Das könnte . was half solche Appellation gegen den jüdischen Unglauben? versteht er das γέγρ ἐπ' „αὐτὸν" mit Lc. von Chr., und gibt die .rung: „So wird auch Chr. von ihnen zu leiden haben!" Als wenn dies .er in Frage wäre! (Hitzig p. 50 f.) Fügt endlich Mt. (13) aus Eigenem hinzu „τότε συνῆκαν, dass er von J. d. T. redete", so steht solches Ausplaudern des vom Leser selbst zu Rathenden jedem Nachschreiber an; aber bei Mt. 11, 14 ist hier doch des Guten gar zu viel. Denn

c) schon 11, 7—19 gab er eine Rede über Elia-Johannes, jene neue des Lc. 7, 24 ff., und schon dabei konnte er sich nicht enthalten, auszukünden „dieser Elias ist der Elias". So hat Mt. hier eine Doppel-Doublette a) zwei Reden Jesu über den Täufer als Elias, α) die alte des Mc. an alter Stelle cp. 17, β) die neue des Lc. in jener Einschaltung, und b) zwei ausdrückliche Erklärungen: Joh. d. T. sei der Elias, einmal bei Mc., einmal bei Lc. Combinirenden Nachschreibern geht es so.

d) 11, 25—27. Die neue Verherrlichung des Sohnes nach Lc. 10, 21 ff. gibt Mc. in derselben Einschaltung (11, 2 ff.), an das Vorige angeschlossen. Das Gewaltsame dieser Anreihung wird durch ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (25) nicht gebessert, sondern eher verrathen, wie auch das ἀποκριθείς nur Sinn hat bei Lc. (Hltzm.). Auch innerlich hat er den Lc.-Abschnitt greiflich alterirt (Ev. Mk. S. 67 f. 192 f.).

Mk. (n° 28. Tert. c. 22) legte sich den Lc.-Text der alten Verklärung (9, 28 ff.) so zurecht: Höret auf ihn, nicht auf die A. T.lichen Koryphäen; und Petrus wusste desshalb nicht, was er sprach (33), weil er irrig wähnte, Chr. sei der Christus des A. T. und mit jenem befreundet! Überall hat Mk. einiges Recht, überall einseitig. Die neue Verklärung aber (II, 3° m. S. 159) ward für ihn ein locus classicus über den erst jetzt durch Chr. offenbarten wahren Gott, den antea ignotus (m. S. 77 f.).

Just. M. folgte dagegen (Dial. 49) dem Mt., den er richtiger erklärt, als seine Nachfolger thaten. Die Rabbinen seiner Zeit aber (Dial. c. 47—49) stellten mit gesteigertem Eifer das Postulat auf: der (unbekannt wo, jetzt verborgene) Messias werde bei seinem Hervortreten vom neu kommenden Elias gesalbt, so als der Messias erklärt.

Log.-Ev. verwirft gegen solchen Judaïsmus die Bedeutung des Elia für Christus völlig, so auch für den Vorboten Johannes (ob. S. 18), und findet die wahre Verklärung im Herzukommen der Heidenwelt (der Ἕλληνες), wie er den Lc. 10, 18—24 trefflich auslegt, indem er dabei die Himmelsstimme der alten Mc.-Verklärung erschallen hört. Jo. 12, 20—30 ist gleichsam eine dritte Verklärung, d. h. die weltgeschichtlich-geistige Verherrlichung des

Sohnes, die Lc. 10, 21 einführte, (Jo. v. 23) ist mit der ältern (Mc. 9, 7. Jo. 28 f.) verschmolzen (Rel. Jes. S. 442).

II Petr. 1, 16—18 suchte (um 180, beim Hinblick auf die Sammlung Paulinischer Briefe) die Parusie-Hoffnung gegen gnostischen Spott zu vertheidigen; und lässt dazu den „Petrus" erzählen, wie sie (Apostel) die ἐπόπται seiner μεγαλειότης geworden seien. „Denn er empfing von dem Vater Verherrlichung, da ihm die Stimme ward: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς „εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα"; und zwar „ἠκούσαμεν ταύτην τὴν φωνήν", da wir bei ihm waren ἐν ὄρει τῷ ἁγίῳ (wie er trefflich „den Berg" erklärt). Der seinwollende „II Petrus" hat also schon den Matth.-Text, wie doppelt einleuchtet, bevorzugt, oder als allen Evv. vorangestellt vorgefunden (εὐδ. 5; ἀκούσ. 6). Auf's naïvste verräth der angebliche „Augenzeuge" sein unter der Maske etwas ängstlich schlagendes Herz, indem er zusetzt: „Aber wir haben nicht blos in jener Verklärungsgeschichte (der Evv.) einen Beweis der Christo übertragenen Macht, sondern haben auch βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον" (19)! Der Inbegriff der A. T.-lichen Prophetie zeuge für die göttliche Macht zuverlässiger *) als jene — Neutestamentliche Autorität, die noch sehr jungen Datums war. Interessant, dass schon dieser Katholicus vom voranstehenden Matth.-Text gebannt war, dass selbst ein solcher das Verklärungsbild desselben nicht so ganz βέβαιον gefunden hat, nur als erbauliche Beigabe zu dem altheiligen Schriftwort.

Das Eigenthümliche der Darstellung besteht hier darin, dass zwar Mc. wie sonst ein Lehrbild gibt, aber diesmal in Form einer Vision. Die geschichtliche Erscheinung des Auferstandenen in himmlischer Herrlichkeit, die dem Petrus und Genossen in Galiläa zu Theil geworden, ist darin vorgebildet, ein Wink zum Verständniss jener selbst. Alle Prosaïsirungs-Versuche von Lc. und Mt. gehen auch diesmal auf den Lc.-Mc.-Boden zurück. Hat es auch für J. Momente gegeben, in denen das Triumphirende seiner Gottinnigkeit besonders hervorgeleuchtet hat, so hat Mc. weder daran noch an ein prosaïsches Bergbesteigen auch nur gedacht.

Zweites Lehrbild. Mahnung des verborgenen Christus, den Glauben zu mehren unter den dämonischen Gewalten der Gegenwart. 9, 14—29.

Als Moses den Berg Gottes bestieg, hatte er Stellvertreter eingesetzt zur Schlichtung der kleinern Händel. Die grössern aber, πᾶν ῥῆμα ὑπέρογκον sollte man ihm aufbewahren (2 Mos. 18, 2). So lässt auch Jesus die Jünger-Menge zurück beim Eingang zu Gott. Sie sollen aber nicht nur die kleinen Sachen, sondern auch die grössern und schwierigsten übernehmen. — Da ist einer der schwersten Händel: das

*) Nicht „deutlicher", wie Huther Ex. Hdb. (Mey.) ed. 2. p. 28 einschwärzt.

entsetzliche Dämonium der Epilepsie, das taub ist gegen jeden Zuspruch (V. 25)! Und scheinbar unmöglich ist's, da zu helfen. Die Jünger meinten auch, es sei nicht zu helfen, bis Jesus dem Vater zurief: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι! Es gilt nur, den Glauben voll zu machen. — Und ist der Geist der Unsauberkeit hinaus, so wirkt auch (27) Christi Handauflegung, dass der am Dämonenthum scheinbar Erstorbene zu neuem Leben kommt. Fragt es sich aber, was vermag so Grosses? So beherzigt es: das Gebet macht den Glauben so stark (29).

Der Eingang steht im Anschluss an die Verklärung: 14—19; die Hauptverhandlung folgt: 20—27, eine esoterische Belehrung am Schluss: 28—29. Das Hauptthema ist: πάντα δύνατὰ τῷ πιστεύοντι, und geholfen wird dem Glauben ἐν προσεύχῇ.

Parallel ist die Ermahnung über des Gebetes Macht 11, 23 ff. V. 14 ἐλθόντες, richtige Lesart, sie, nämlich Jesus und die drei Vertrauten, wie Exod. 24, 9. — ὄχλον πολύν (Ex. 32, 17; 34, 30) wie das ganze Volk Israëls zur Zeit Aarons. V. 15 ἐξεθαμβήθησαν der Plural bei dem Collectivum ὄχλος Sie staunten, worüber? Dies sagt 2 Mos. 34, 29 f. sie sahen, dass Mose's Antlitz strahlte; das Ansehen seines Leibes war δεδοξασμένη, vom Strahlenglanz der Majestät her. So ist hier von vornherein der verklärte Christus gezeichnet, der vom Himmel Gottes zu seinem Jüngerkreis kommt allezeit: der verborgene Christus. — V. 17 πνεῦμα ἄλαλον und 25 ἄλαλον καὶ κωφόν. Im epileptischen Zustand ist Stummheit, aber zugleich Taubheit da, und wahrscheinlich galt auch für die ordinären Beschwörer in Israël der Fall als unheilbar, wo der Dämon nicht hören wollte, also auch nicht redete. Die frühern fuhren aus, denn sie hörten auf den Ruf, und schrien auch (Mc. 1, 23. 34. 3, 12. 5, 1 ff.). Hier also war ein ῥῆμα ὑπέρογκον, ein überaus schwieriger Fall. V. 18 ff. ist offenbar mit Absicht die besondere Fruchtbarkeit dieses Dämonenbesitzes geschildert. — V. 19 ὦ γενεὰ ἄπιστος. Schon 8, 17, 18. 32. 9, 5 waren die Jünger ἀσύνετοι gewesen, jetzt ἄπιστοι. — ἰδών vgl. zu 9, 12 und 2, 1 statt ἰδόντος αὐτοῦ nach dem Hebraïsmus. — V. 23 τὸ εἰ δύνῃ zu interpungiren mit Kolon, das τὸ macht's zu einem Adverbialsatz: was dein Wort εἰ δύνῃ betrifft, so u. s. w. πάντα, nachdrücklich betont. πιστεύοντι, es ist nicht die πίστις auf Christus, sondern der Glaube an den allmächtigen Vater. 25 und 26 fortwährende Verwechslung des πνεῦμα und des ἄνθρωπος. 28, 29 esoterischer Schluss ähnlich wie 7, 17 nach 7, 14, und wie 4, 10 ff. nach 4, 2—9.

Das Gebet zu Gott in Jesu Namen ist der Stellvertreter Jesu, im Stande, auch das schlimmste dämonische Walten zu bemeistern, das Schwierigste durchzuführen. Und kein Geistlicher sollte je meinen, es gebe geistlich Unmögliches. Der nicht ruhende Glaube bringt Alles zuwege; das Gebet zu dem allmächtigen Vater gibt die volle Kraft.

Luk. 9, 37—43 hat wesentlich verkürzt, die Ausführlichkeit, d. h. die eigentliche Lehr-Tendenz des Stückes nicht mehr verstehend. Ein staunens-

werthes Wunder schaute er an. — Mt. 17, 14—21 hat sich wörtlicher an Mc. angeschlossen, aber sogleich die Parallele Mc. 11, 22—24 hier (20) angeschlossen, so abermals eine Doublette. Wie bei Mc. v. 29, so ist auch in Mt. der Zusatz „des Fastens" von Mönchen eingefügt (s. ob. S. 192).

Mk. (no 29. T. c. 23): die beschränkten Sinnen-Apostel zeigten sich auch diesem Dämon nicht gewachsen; freilich sei das judaïstische Geschlecht ganz ein verkehrtes. — Log.-Ev. verwarf auch diesesmal die Lehrbildersprache dieser Art, und betonte besonders das Gebet in Jesu Namen als das allmächtige (cp. 14—17).

Drittes Lehrbild. Der durch sein Leiden verborgene Christus mahnt zum Friedehalten auf dem Leidensweg: 30—51.

Christus hat der alten Jüngerschaft das Leiden nicht blos angekündigt (30—33), sondern ist auch auf dem Wege dazu ihr vorangegangen (33—34); aber sie wollen nichts vom Leiden verstehen, und obwohl sie ihm auf demselben Weg nachfolgen müssen, können sie's doch nicht lassen, zu hadern und die Ärgerniss-Frage aufzuwerfen: τίς ὁ μείζων! Natürlich denken sie: wir, die Söhne aus Israël, sind die Grossen, die Privilegirten, und jeder Andere ist „klein", gering und rechtlos im Staat Gottes. So hadern sie, wenn der Meister fern, und sie allein sind (33—34). Wenn nun Chr. aus seiner Verborgenheit hinzutritt, müssen sie sich ihres Vorrangsuchens schämen, indem sie verstummen (34). Allein dabei darf's nicht bleiben. Der Wahn und die Frage des Ärgernisses muss gründlicher beseitigt werden. Der Auferstandene tritt feierlich als Lehrer auf (καθίσας), und ruft ausdrücklich herbei τοὺς δώδεκα, die Häupter des judenchristlichen Anspruches (35), und belehrt sie 1) über das Unchristliche ihres Vorrangsuchens 36—37 (wobei auch die Unverständigkeit ihres Streites gegen das Dämonenaustreibende Haupt der Kleinen gerügt wird 38—41), sowie 2) über die hohe Gefährlichkeit solch Ärgernissgebenden Streites über den Vorrang V. 42—50.

1) Die erste Belehrung gibt Mc. sinnbildlich, und zwar zunächst durch eine sinnbildliche Handlung in prophetischer Weise. Er stellt ein Kind unter die Zwölfe und umarmt es (das heisst sofort: auch der Kleinste ist durch mich in eure Mitte gestellt und liegt mir gleichviel am Herzen, wie ihr Grossen). Der Sinn aber dieser symbolischen Handlung wird noch besonders ausgesprochen, wieder in Räthselworten: Wer einen dieser Kleinen aufnimmt auf Grund davon, dass er meinen Namen trägt (also dass er ein Christ ist), der nimmt mich auf (d. h. durch Annehmen des kleingeachteten Christen als Bruders anerkennt

ihr mich, als den Meister), gerade wie der mich Anerkennende den Vater anerkennt (d. h. wie jeder Verehrer Jesu Christi auch ein Gottverehrer ist), mit andern Worten: ihr verleugnet nicht Gott, wenn ihr auch die Heiden anerkennt, sondern seid wahre Christen, wie auch diese mich Bekennenden wahre Gottverehrer sind. — 38—41. Parenthetisch oder gelegentlich wird gezeigt, wie unverständig und gedankenlos auch das Excludiren eines treuen Verehrers Jesu sei, das Joh. in Apocalypsi gegen den Führer der Kleinen, den Heidenbekehrer gewagt hat (ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν), weil er nicht mit den Zwölfen ging. „Johannes“ hat ja dem Heidenapostel laut genug gewehrt, weil er nicht auf die Wege der Zwölfe eintrat (38). Aber so gewiss er in Jesu Namen die Dämonen austrieb, so gewiss wird er nicht den Namen Christi entehren (39, wie schon Paulus 1 Cor. 12, 3 selbst erinnert hatte: wer in Gottes Geist rede, könne J. nicht verfluchen). Ist er nicht gegen uns, so ist er für uns (40), und ihr solltet den Labetrunk der Wohlthat nicht vergessen, den er euch Armen in Jerusalem brachte (Gal. 2, 9. 1 Cor. 16. 2 Col. 8—12), weil sie Christen waren, auch gleichviel ob solcher Art wie er selbst (41). Ist auch die kleinste Liebesthat vor dem Vater Aller nicht vergessen: so solltet auch ihr versöhnlicher sein [1]). — 42—50. Nun kehrt Mc. zum Hauptgegenstand, dem Excludiren oder Herabsetzen der klein geachteten Christen zurück. Verwerflich ist auch die Streitfrage τίς μείζων, da ihr damit das grösste Ärgerniss herbeiführen könnt. Wer aber den Geringsten unter den Gläubigen ärgert, ist nicht werth, dass ihn die Sonne bescheine; der verdient, versenkt zu werden in's Meer, wo's am tiefsten ist. — Anderseits ist für dich selbst die grösste Gefahr vorhanden, wenn du die Selbstüberwindung nicht auf dich nimmst, auf jedes Vorrecht vor den Kleinen zu verzichten V. 42: a) ärgert dich deine Hand, dass du sie ihm nicht reichen mögest, haue ab diese lieblose Hand V. 43—44. b) Ärgert dich dein Fuss, hinterherzulaufen und die Brüder anzuschwärzen, haue ab den Lästerfuss. Das ewige Leben ist mehr werth als die böse Lust 45—46. c) Und ärgert dich dein scheeles Auge, dass du das Gedeihen des dir Fremden nicht sehen magst, reiss es aus das falsche, eifer-

1) Angelehnt hat sich diese möglichst offene Apologie des Dämonen-Austreibers oder Heidenerretters, der nicht den 12 nachfolgte, an 4 Mos. 11, 25—29. Die 70 Ältesten hatten den Geist officiell empfangen, aber Eldad und Modad weissagten auch, ohne officielle Vollmacht. Josua wollte, dass Mose ihnen wehre, aber Mose wehrte ihm, dem falschen Eiferer!

süchtige Auge. Es ist besser, Liebstes (auch höchstes Vorrecht) zu verlieren, als mit so scheinbar Unaufgebbarem in die Pein zu kommen, von der Jes. 66 sagt: ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht (V. 47—48). — Ohne Brennen geht's nicht ab. Das Salz der Selbstüberwindung hat freilich etwas Ätzendes, Brennendes, Stechendes: aber es ist um so herrlicher, da es bewahrt vor dem Höllenbrand. Lasst ihm nicht die Würze ausgehen! Nichts könnte sie ihm geben (50). — Also weg mit der unchristlichen (V. 35—37), der gedankenlosen (V. 38—41) und der grundverderblichen Ärgernissfrage nach dem Vorrang (V. 42—49)! Vielmehr habt in euch **selbst** das gute Salz der opferbereiten Selbstüberwindung, und damit werdet ihr den Frieden haben, in euch und **untereinander** V. 51. — Das Ganze ist klar und gründlich, zart und gewaltig, ein Meisterwerk, des Sinnes: Die Ärgernissfrage τίς μείζων, muss verschwinden durch's Salz der Selbstüberwindung! Der uns auf dem Leidensweg im Verborgenen vorangehende Christus gibt dringende Mahnung zum εἰρηνεύειν ἐν τῇ ὁδῷ. — Es zerfällt in eine Einleitung V. 30—32 mit der 2. Leidensankündigung, die Haupterörterung in drei Abtheilungen V. 33—49, und den **Schluss** V. 50—51.

I. 30. παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας: sie gingen zwar **durch** Galiläa, aber **neben** hin, neben der Bevölkerung, d. h. incognito. Denn οὐκ ἤθελεν, ἵνα τις γνῷ. Er will hier incognito gehn, wie 7, 24: dort, weil der Messias Israëls auf Heidengebiet nicht sein sollte, hier weil er der Abgeschiedene, zu dem Leiden Eingegangene ist. 31—32. Der Grund ist das angekündigte Leiden, das hier zum zweiten Male verkündigt wird, deutlich aus rein schriftstellerisch-paränetischem Grunde. 32. Die Jünger verstehen auch jetzt das Leiden nicht, wie sie 9, 10 auch die Auferstehung nicht begreifen. Sie finden sich nicht darein, dass Jesus leiden müsse, noch mehr aber nicht, dass sie mit leiden **müssen**.

II. 33. τί — — διελογίζεσθε; was unterredetet ihr? Chr. kennt ja alle Gedanken, so auch die elende Streitfrage der Jünger, die sie selbst auf dem Leidensweg erheben. 34. Sie schwiegen, d. h. sie müssen sich vor Jesu schämen. 35. καθίσας bezeichnet jedesmal den Lehrer (4, 2). ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα: er ruft die Zwölf herbei, unterscheidet sie von den Jüngern insgemein, da ja unter diesen auch Kleine sein können. Jedesmal, wo Mc. die 12 nennt oder herbeiruft, denkt er an den ältern judenchristlichen Kreis, der die 12 allein anerkannte, jedesmal an das Blöde und Unwahre in ihnen (10, 32. 41. 14, 17 f.).

V. 36. Die Bedeutung des Kindes als des so klein und unmündig geachteten (christlichen) Heidenmenschen ist schon von Paulus Röm. 2, 20 angegeben. Da lässt er den Juden sich in die volle Brust werfen, was er für ein herrlicher Mensch sei, der allein Erleuchtete, das Licht

derer in der Finsterniss, der Führer der Blinden, ὁ διδάσκαλος „νηπίων“ „der Lehrer der Heiden“. Danach nun betrachtet Mc. τὸ παιδίον als Abbild des gläubig gewordenen Heiden, so ausdrücklich als möglich: 1) ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου: auf den Grund meines Namens, d. h. weil sie meinen Namen tragen. — 2) Dies ist = v. 41: ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, dass ihr Christen seid! 3) Sogar direct sagt Mc. v. 42 ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, τῶν „πιστευόντων εἰς ἐμέ“: die Christgläubig sind! Unbegreiflicherweise hat man das immer versteckt. Erst Rel. Jesu S. 244 f. hob auch dies hervor; selbst dann noch war man so stark, auch dies zu leugnen, wie sogar das Lit. Centralbl. 1868. Der Art sind die „Widerlegungen der R. J.“ gewesen. — Die Parallele will sagen: durch die Aufnahme des klein geachteten Christen in euren Kreis erklärt ihr euch nur als meine wahren Verehrer, wie der mich Ehrende den Vater verehrt. Durch die Aufnahme der Kleinen (Heiden) hört ihr nicht auf, Gottverehrer und Verehrer des Messias zu sein, sondern ihr werdet es dadurch.

38—41. Wie man die Heidenchristen schnöde zurückwies: so wollte man auch den Heidenbekehrer nicht zulassen. Besonders „Johannes“ in Apocal. (cp. 2—3. 13, 11 f.) hat dies gethan. (Vgl. m. Comment. S. 99. 197 f.) Und doch ist dies Verwerfen des Heidenapostels ein Verleugnen Christi, zugleich ein schmählicher Undank gegen die Wohlthat, die er euch erwiesen hat (Gal. 2, 10. 1 Cor. 16. 2 Cor. 8—12). Wie einst die Frauen bei Elias und Elisa für ihre kleinen Wohlthaten 2 Kön. 4, 8; 1 Kön. 17, 19 Gotteslohn empfingen: so wird die von Paulus Gal. 2, 10 den πτωχοῖς erwiesene Wohlthat, wäre sie auch nur einem Trunk Wasser gleich, vergolten werden. Ein Trunk Wasser ist ja im Orient eine der grössten Wohlthaten.

Das „Hindert ihn nicht“ wird dreifach begründet a) οὐδεὶς „γάρ“ (39), b) ὃς γάρ (40), c) ὃς „γὰρ“ ἂν (41). a) Er kann nicht Feind sein (39). b) Er ist vielmehr Freund (40). c) Ja er ist ein Wohlthäter, dem in Gottes Namen zu danken ist (41). Vor jedes γάρ haben wir μὴ κωλύετε zu denken. Vgl. Rö. 3, 7, wo vor γάρ das μὴ γένοιτο v. 6 noch einmal im Geist zu repetiren ist. Auch ist es dem Mc. ganz entsprechend, mit seinem γάρ immer neu zu expliciren 8, 35. 36. 38.

III. 42—50. Der Hauptgedanke war: nehmt die Kleinen in meinem und Gottes Namen auf: ihr seid dadurch wahre Christen (36—37). Daran schliesst sich die Warnung: sehet euch auch wohl vor, einem dieser Kleinen Ärgerniss zu geben; und wenn dich Hand und Fuss stachelte, dem Heiden ärgerlich zu werden, überwinde dich mit dem Salze, das freilich brennt, aber den Frieden bringt, ihn allein erhält. — 42. καλόν, εἰ περίκειται: das objective εἰ „dass“

περίκειται τὸν τραχηλόν: griechische Structur: „er ist angethan um seinen Hals“, wo wir intransitiv sagen „ihm ist angethan“. κεῖται vertritt das perf. pass. von τιθέναι = περιτέθειται. — μύλος ὀνικός: der Esel-Mühlstein, der grösseste. Den kleinern Mühlstein trieb die Sclavin, den grösseren der ὄνος, für uns das Pferd. — Das Bild ist aus Apoc. 18, 21, wo ein schwerer Stein ὡς μύλος μέγας in das Meer geworfen wird, zum Abbild, dass ähnlich die grosse Heidenhauptstadt (Babel-)Roma in der Tiefe des Meeres versinken, völlig „zu Grund gehen soll“, zum nimmer wieder Existiren.

43. ἡ χείρ σου: die gehässige Hand, die nicht Hand bieten will zum Bunde, die den Missliebigen zurückstösst. — 45. ὁ πούς: der nachträgerische Fuss: Der „Nachläufer“ ist der Nachträger, der Anschwärzer und Verleumder Sir. 7, 17. — 47. ὁ ὀφθαλμός das scheele, gehässige, missgünstige Auge *). Das „Abhauen“ und „Ausreissen“ zeichnet das energische, wenn auch noch so schmerzliche Abthun des bösen Gedankens, der uns schmeichelt, so dass man ihn für das Liebste hält. — 48. Das Thal Gehinnom, dieser Abgrund bei Jerusalem, enthielt einst den Molochsaltar (das Feuer), später den Schinderanger (den Wurm der Verwesung). Beim B. Jes. 66, 24 ist das Wort eine markante Umschreibung des allgemeinern Schlusses in den 3 Theilen des Deuterojesajah „Die Gottlosen haben keinen Frieden!“

49. „Denn Jeder wird mit Feuer gesalzen werden“. Freilich brennt es, das Liebste und Schmeichelndste ab- und auszureissen, die hässige Hand, den Läster-Fuss, das neidische Auge (43—47): aber nimmt man dies Salz brennender Selbstüberwindung nicht auf sich, so hat man das höllisch brennende Feuer zu erwarten (48). Schon 3 Mos. 2, 13 heisst es: καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ἁλὶ ἁλισθήσεται: das ätzende, stechende, brennende Salz gibt allein die Würze, und wie kein Brod ohne Salz schmeckt, so ist kein Opfer Gott angenehm ohne Salz. Ohne ein Brennen geht es für Keinen ab, nur dadurch wird man Gott angenehm: also nimm lieber das, wenn auch noch so brennende Salz der Selbstüberwindung auf dich, als dass du durch den Höllenbrand gereinigt und erst nach solcher Pein Gott genehm würdest.

50. „Etwas Gutes ist es um das Salz“: so stechend und ätzend es ist, so unentbehrlich als Würze, so unentbehrlich auch zum Conserviren vor allerlei Fäulniss. (Selbst dem Meere hat der Schöpfer das Salz gegeben, um es bei seinem Stillstehen vor Fäulniss zu bewahren.) Das Christenthum mit seiner, freilich auch sehr ätzenden und stechenden Busspredigt, ist selbst das heil-

*) Alle drei Bilder wollen in diesem speciellen Zusammenhang die Missgunst des gehässigen jüdischen Herzens zeichnen, das auch den Judenchristen so leicht versuchte. Homiletisch aber lässt sich diese Gnomenreihe auch ausser dem Zusammenhang verwerthen, dann natürlich in einem so viel umfassenderem Sinne. Dann ist die Ärgerniss nehmende Hand auch die feindselige Hand des Dreinschlagens im Zorn, die diebische Hand, die Betrüger- und Fälscher-Hand; und das Auge auch das der Lüsternheit, wie schon Mt. 5, 29 erweiternd ausführte. So darf man auch die dreimalige Hinweisung auf „das Feuer, das nicht erlöscht, den Wurm, der nicht stirbt“ homiletisch verwerthen, wenn das auch erst von späterer Andacht stammt.

same Salz für die Welt, sie vor der Fäulniss und Verderbniss zu bewahren. Verliert aber das Salz seine Schärfe (die „Rässe"), so ist es ebenso untauglich als unverbesserlich, „man kann salzloses Salz mit Nichts würzen"; durch Nichts kann man die nothwendige, Gott allein angenehm machende Schärfe der brennenden Selbstüberwindung ersetzen. — 51. „Habet (also) bei euch selbst (ἐν ἑαυτοῖς) dies Salz der Selbstüberwindung": haltet mit eigner Kraft an dieser, so wehe sie thun mag, auf dass der unvermeidliche Schmerz nicht über euch gebracht werde. „Und habt ihr dies gute Salz in voller Schärfe bei euch, so habet ihr den Frieden untereinander" (ἐν ἀλλήλοις), den ihr durch eure Ärgerniss gebende Vorrangfrage stört. — Somit geht Mc. zurück auf das Hauptthema der ganzen Mahnung „weg mit der Frage τίς μείζων!" Es kann nichts Eindringlicheres, Gewaltigeres, Geistvolleres und Kernigeres geben, als diese Mahnrede des Pauliners, die freilich durch die Glossatoren (besonders bei v. 35), auch um ihr Salz gebracht worden ist, so dass man kaum einen Zusammenhang gespürt, schliesslich ein buntes, zusammengewürfeltes, oder blos lexikalisches Anreihen vermuthet hat (Strauss). Zu seinem Sinn ist Mc. auch hier erst gekommen, seitdem man sich von „Mt.", d. h. von den Fragmenten nicht mehr beherrschen liess, die Mt. davon stehen gelassen hat (Rel. Jes. S. 245 f., Gesch. Theol. S. 82 f.).

Anm. Ist die Hauptbelehrung gleich Anfangs (v. 35) mit directen Worten gegeben, dann ist das Vorstellen des Kindes (v. 36) ohne Bezug auf die Hauptfrage; und danach verliert alles Weitere seinen Anhalt und Zusammenhang; der Alles, bis v. 50 durchdringende Faden ist damit von vornherein abgerissen. Dass aber Itala d k (D) hier das Ursprüngliche bietet, oder dass v. 35 eine Glosse ist, die zwar aus dem Mc.-Text 10, 43 selbst entlehnt wurde, aber durch die Parallele Lc. 9, 48 veranlasst war, ergibt sich 1) schon aus dem Umstand, dass mit dem Fehlen dieses directen Lehrens zu Anfang sofort das Ganze klar und trefflich ist; aber auch aus selbständigen Gründen: 2) dieselbe Sentenz εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος (al. δοῦλος) kommt bei Mc. 10, 43 f. wieder vor. Mc. hat aber niemals eine Wort-Doublette, anders als durch Schreiberhände, wie auch 10, 21 ἄρας τὸν σταυρόν notorisch durch solche aus Mc. 8, 34 eingeschleppt ist. 3) Diese Sentenz gehört in den dortigen Abschnitt, wo die Zebedaïden herrschen wollten; hiegegen wird dort mit Recht gemahnt, man solle vielmehr der Diener (ὁ διάκονος πάντων) werden. Hier handelt es sich um den Anspruch des Vorranges (τίς μείζων), nicht des Herrschens. Die Gnome gehört also dorthin, und nur dorthin. 4) Weder Lc. 9, 48 noch Mt. 18, 3 hat sie hier vorgefunden. 4) Ähnliche Glosseme durchdringen den ganzen Abschnitt, laut demselben Zeugen k (d), der dabei auch von Si B L unterstützt ist. Vgl. m. Geschichtstr. Theologie S. 84. Seltsam versteckte sich dies auch Holtzmann, um mich zum „Zeugen" für seinen apologetischen Wunsch zu gewinnen, dem kritischen echten Mc. einen zahmern Urmarcus zu unterstellen. Es hat ja nichts überraschenderes und belohnenderes geben können, als dass die klare Einsicht, dass in den Mc.-Text hier glossirende Hände eingegriffen haben müssten, von Wilke und mir (Rel. J. S. 244) nachträglich durch wirkliche Urkunde bewährt sich zeigte; und dies hat jeden Gedanken an einen hypothetischen Urmarcus

beseitigt! Und darüber selbst konnte die Liebe zu dem Wunsche blind machen?

Lc. 9, 43—50 : : 6, 29—42 (43—48); 11, 23 (Mc. 40); 17, 1—2 (Mc. 42), 14, 34—35 (Mc. 49—50). Der Pauliner verstand völlig die Apologie des Heidenapostels, welche Mc. 38—41 parenthetisch bot, aber nicht mehr den Zusammenhang des ganzen Abschnittes, im Besondern nicht die Darstellung des Kindes als eines Sinnbildes. Indem er die erstere betonte, die letztere umdeutete, fiel ihm das Ganze des Abschnittes in Bruchstücke auseinander, die er in seinen Neutheilen erneute.

A) An alter Stelle. 1) Zweite Leidensankündigung 9, 43—45 (Mc. 30—32). Das Zuschauen des vorigen Wunders vom Epileptischen (43) erweckte Lobpreisungen der Menge; dagegen lege es ihnen Jesus an's Herz (θέςθε εἰς τὰ ὦτα: Lc. 21, 14), dass noch grösste Leiden bevorstehen (om. die Ankündigung der Auferstehung), vergeblich für den Unverstand der Jünger. Das Verborgenseinwollen findet Lc. mit Recht unprosaïsch (vgl. Wilke p. 217). Aber die Beseitigung hilft ihm Nichts.

2) Die Ärgernissfrage 46—48 (Mc. 33 ff.). Ist Jesus nicht allein gegangen, dann ist die Frage in die Luft geworfen „sie fragten einmal unter einander τίς μείζων". Fährt aber Lc. fort: Jesus aber verstand ihre Herzens-Frage (46—47): so weist der Prosaïker doch zurück auf seine didaktische Quelle; oder sollen sie vor J. streiten, und J. nichts davon hören? — Das Kind wird für den Prosaïker blosses Vorbild für den Beruf Aller, klein zu sein (48); desshalb fehlt die Umarmung und Jesus stellt den Kleinen nur „neben" sich, als exemplar demonstrationis. Die ersten Worte bei Mc. „es gilt dies Kind aufzunehmen, wie mich selbst und mit mir Gott" behält Lc. in dem neuen Sinn „es gelte, das Kleinsein sich ebenso zu eigen zu machen als Christum und Gott"; denn auf diese Hauptbelehrung solle das Ganze hinauskommen: „Der Kleinere unter euch ist der Grosse!" Aber ist dies 1) dergestalt nur wahr? Das Kleinsein erst mache gross? Nein es gibt Kleine und Kleines genug, ohne alle Grösse. 2) Der Gedanke ist aus einem ganz andern Zusammenhang, nämlich aus dem bei Mc. erst folgenden Abschnitt vom Herrschen-Wollen (Mc. 10, 43 f.). Da hiess es mit Recht: wer gross sein will unter euch, der werde der Diener, so der Kleinere unter Allen! Lc. konnte diesen Abschnitt aus conciliatorischen Gründen nicht ertragen (om. Lc. 18, 34) und gab die Quintessenz an dieser Parallele, ebenso verkehrt ausgedrückt, als gestellt (Wilke S. 332 f. 338. 381).

3) Die Apologie des Dämonen-Austreibers 49—50 (Mc. 38—41), der nicht zu den 12 gehöre, gegen die Bannworte des Johannes (in Apocal.), verstand Lc. so völlig, dass er das ganze Stück darin gipfeln liess. Von Allem, was bei Mc. (42—50) an Mahnung und Warnung folgte, fügt der beeiferte Pauliner Nichts weiter zu. Denn diese offene Schutzrede für den Heiden-Apostel „er sei nicht gegen, also für das Christenthum" (Lc. 50) sollte ungebrochen hervortreten und den Übergang machen zu dem grossen Neutheil (Lc. 9,

51—18, 14), der ganz besonders das Heidenbotenthum in seinem vollen Rechte zeigen sollte, schon durch den Weg, den Christus zum Leiden einschlage, durch das Heidenland Samarien (nicht durch Peräa Mc. 10, 1 ff.), dann durch besondere Einsetzung Solcher, die die Dämonen auszutreiben haben in Jesu Namen, ohne zu den 12 zu gehören (Lc. 10, 1 ff. Wilke S. 636. Rel. Jes. S. 304 f.).

B) An neuer Stelle, also in neuer Weise war der Rest der Belehrung und Warnung vom organischen Erneuerer zu geben. 1) Lc. 17, 1—2. Hinweg mit jedem Ärgerniss, gar eines Kleinen (Mc. 42). — 2) Lc. 6, 29—42. Wehre dem Ärgerniss deiner Hand, wenn sie feindlich sich regen möchte (29—30), wehre deinem Lästerfuss, der dich zum lieblosen Richten verleiten möchte (37), wehre deinem argen Auge, das bei Andern blos das Arge sehen möchte (41—42): cf Mc. 43—48. — 3) Lc. 11, 23. Die Sentenz „wer nicht gegen, der ist für“ (Mc. 40) war trefflich zur Vertheidigung des verworfenen „Fremden“; aber sie trägt auch den Gegensatz in sich „wer nicht mit der Wahrheit, der ist gegen sie“: wider das jüdische Verschmähen und Verlästern Christi ganz richtig. Eine Doublette ex adverso. — 4) Lc. 14, 34—35. Das Salz ist gut, ein gutes Ding, wenn es nicht salzlos wird (Mc. 50). Dies führt Lc. besonders aus: es wäre ja sonst zu Nichts nütze! Er versteht darunter das Christenthum überhaupt, das nur dann Werth behält, wenn es seine paulinische Schärfe nicht verliert! Ja wohl!

Mt. 17, 22 — 18, 35 (Mc. 9, 30—48. Lc. 17, 3 f.): : 5, 13; 5, 29—30; 7, 22 f.; 10, 41 f. Der judenchristliche Combinator hat zwar so gut wie Lc. die Apologie des Heidenapostels verstanden, aber desshalb die betreffende Parenthese um so eifriger zu begraben gesucht (Mt. 18, 5; 7, 22 f. 10, 41—43). Ausserdem liess er sich von Lc. verleiten, in der Kindes-Darstellung eine Vorstellung zum Muster für die Jünger zu suchen, wozu er, den Lc. verbessernd und überbietend eine andere Mc.-Parallele herbeizieht (Mt. 18, 1—5). So zerfiel auch ihm das Ganze des Abschnittes in Trümmer, die er theils an ihrer Stelle nebeneinander ohne ein inneres Band liegen lässt (18, 6—9), theils auf Lc' Wegen weiterschreitend ausdehnt, oder sonst in seinen Hauptreden anbringt (Mt. 18, 10—35:: 5, 13. 29—30; 10, 41—43).

A) An alter Stelle Mt. 17, 22—8, 9. — 1) Die 2te Leidensankündigung 17, 22—23 gibt er nach Mc. völliger als Lc., aber beseitigt mit diesem den mysteriösen Zug des gewollten Verborgenbleibens. Anstössig ist dem Verehrer der 12, dass diese so gar nichts davon verstanden hätten, wie Lc. besonders betonte; sie „fürchteten“ nur das Leiden (23). Aber haben sie dann die Ankündigung der Auferstehung, die so unumwunden war (Mey.), irgend verstanden? 2) Das Alleingehen Mt. 17, 24—27 (Mc. 30. 33—34) hat Mt. zwar als ein gewolltes seltsam befunden, und dies verworfen (17, 24), aber das Factum behalten, wenigstens im Sinn behalten (17, 25 f.); die Jünger seien erst später hinzugekommen (18, 1). Doch nur den Tross derselben habe J.

zurückgelassen, den Obersten derselben, den Petrus, in seinem Gefolge behalten, auch so κατ' ἰδίαν verbleibend *). Dieses κατ' ἰδίαν sein auf dem Rückweg nach Kapharnaum, beim letzten Kommen nach dieser Fischer-Stadt Petri, benutzt der Judenchrist zu einer privaten Verhandlung über eine specielle Streitfrage seiner Zeit, unter Trajan, nämlich über eine Species der Frage um die Steuerpflicht (Mc. 12, 14 f.), die er mit der Mahnung an die Petrusse seiner Zeit schliesst, nur rüstig dem Beruf, Menschenfischer zu werden (Mc. 1, 18. Lc. 5, 1 ff.), obzuliegen, woraus das zu jener Steuer bedurfte Geld von selbst sich ergeben werde (vgl. Rel. Jes. S. 357 f., Geschichtstr. Theol. S. 36, unten zu 12, 14 f.). Dass J. im Mc.-Leitfaden hier κατ' ἰδίαν war, und zuletzt in der Fischerstadt des Menschenfischers (Mc. 9, 33 f.), dass da eine Streitfrage sich erhob (Mc. 34): dies Zusammen gab den Trieb, an diesem Puncte des alten Ganges über die weitere Streitfrage ein privates Consilium zu geben.

3) Mt. 18, 1—5. Nun folgt also (ἄρα) die Hauptscene bei Mc., die Frage der nachgefolgten Jünger über den Vorrang (1). Gleich dieser Anfang ist nur aus dem Mc.-Grunde zu verstehen, nicht blos dass jetzt erst „die" Jünger hinzukommen, die doch (7, 24) mitgegangen schienen, sondern auch das „also" (ἄρα). Was hiesse denn dies? „Bei dieser Sachlage?" (Mey.) Aber bei welcher nur laut Mt. selbst? Einzig bei der, dass der Erweiterer nach seiner Einschaltung in den Mc.-Leitfaden zurückkehrt, nach der vorangeschickten Streitfrage „also" zur Hauptsache kommt. Auch ist es eine Plumpheit, dass die Jünger Jesum selbst angehn sollten mit der Frage, deren man sich vor J. zu schämen hätte, statt dass sie untereinander stritten, da Jesus fern war (Mc. v. 34). Lc. hielt doch noch das Streiten untereinander ein, freilich haltlos vor J. selbst; auf Lc. Wegen kommt es bei Mt. zu diesem plumpen Resultat.

Derselbe Lc. verleitete den Nachfolger, in der Streitfrage „Wer der Grössere?" ein Vorrangsuchen der 12 untereinander zu finden, wie später die Zebedaïden eine besonders hohe Stellung ἐν τῇ βασιλείᾳ einnehmen möchten. Daher fällt die besondere Berufung der 12 (Mc. 35), wie bei Lc. Dagegen gelte es am Kinde Demuth zu lehren, oder dies als Vorbild aufzustellen, wie es Lc. that (wobei auch die Umarmung wegfiel). Nur war Lc.' Extract aus jener Zebedaïden-Parallele „der Kleinere unter euch ist der Grosse" allzu corrupt; näher liege die erste Mc.-Parallele, wo auch ein Kind vorgestellt war (Mc. 10, 13 f.), wirklich zum Vorbild. Da hatte Mc. gelehrt, man solle das Reich Gottes (so demüthig, so ohne Rechtsanspruch) annehmen, wie ein Kind (ὡς παιδίον), anders könne man nicht in das Reich Gottes eingehn. Dies Mc.-Wort gibt Mt. hier, zur Verbesserung von Lc.' Forderung „der Kleinere zu werden" in dieser gesteigerten Form: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie Kinder (ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς παιδία), könnt ihr nicht eingehn (3). Das solle heissen: „nur wer sich erniedrigt wie ein Kind (ὁ ταπεινώσας αὐτόν), wird

*) Bei Mt. findet sich hier ein furchtbares Durcheinander: 17, 24 kommen „sie", also doch „die Jünger und Jesu", also zusammen nach Kapharnaum; aber 17, 25 f. ist er mit Petrus allein, und 18, 1 kommen erst „die" Jünger hinzu. So geht es dem Prosaïsirer eines Lehrbildes. Er verneint das allzu Poëtische, und behält doch das Resultat.

so gross (μέγας) unter euch sein" (4), wie Lc. angedeutet, nur zu mangelhaft ausgesprochen hatte (ὁ μικρότερος ἐν ὑμῖν μέγας ἐστιν).

Diese Weiterführung des Lc.-Gedankens ist zwar eine Verdeutlichung desselben, aber durchaus unglücklich, sowol an sich, als in dem von Mt. stehen gelassenen ältern Zusammenhang. 1) Die Forderung, wie ein Kind zu werden, kann dergestalt Niemand erfüllen, und man dürfte es gar nicht! Man soll nicht so eigensinnig und habsüchtig und unverständig werden; selbst das wäre eine unmögliche Forderung, so „unschuldig" zu werden, so geschlechtsunbewusst! Und der einzige Sinn, in dem man fordern könnte, wie ein Kind zu bleiben, sein ganzes Leben lang „so rücksichtslos, so unbefangen, so naiv wahr" ist von Mt. nicht gewollt. Mt. reducirt das allzu weit Ausgesprochene selbst: man solle sich nur ταπεινοῦν ἑαυτὸν ὡς παιδίον: aber das ist wieder eine Confusion; Kinder demüthigen sich nicht! Sondern es könnte nur gefordert werden, dass wir uns so klein achten sollen, wie sie sind! Schon an sich also ist dies Ganze dieser Umbildung von Mc. 10, 16 eine Verkehrtheit (vgl. m. Schr. Über Justin's M. Evangelien, Zürich 1853, woran Mey. vorbeigeht). Aber 2) wie unglücklich war es auch, die Mahnung des Mc. in diesen Abschnitt zu versetzen! Fährt Mt. (5) nach seiner Einschaltung (3. 4) mit Mc. also fort: „Und wer ein solches Kind aufnimmt auf meinen Namen hin (ἐπὶ τῷ ὀνομάτί μου), der nimmt mich auf": so fällt er ja aufs plumpste aus seinem Text (3—4) in einen, ihm gänzlich fremden Text. a) Die Frage der Jünger, „wer der Grössere?" war ja beantwortet, oder sollte es sein, durch die Vorstellung des Kindes als Vorbildes, wie man werden müsse, oder dass man so klein werden solle: was hat nur die Ermahnung hier zu schaffen, Kinder anzunehmen? Das ist eine Ruine aus einer ältern Schicht, die vom Vorigen bei Mt. (3. 4) durchbrochen ist. b) Was hiesse auch für Mt. nur „man solle Kinder annehmen?" Etwa Waisen-Kinder, wie man früher conjicirte? Nein „auf meinen Namen" heisst nichts anderes, als darauf hin, dass sie meinen Namen bekennen (Mey.). Das aber sind ja keine kleinen Kinder mehr, die als Vorbild des Kleinseins gelten könnten! Wir haben auch so nur ein allzu wörtliches Nachschreiben des ältern Mc.-Grundes, dem Mt. auf Lc.' Wegen die Seele genommen hatte. Das Kind sollte hier von Anfang an nicht Vorbild, sondern Abbild des so ärgerlich klein geachteten Christen sein. Will man bei Mt. hier (18, 1—5) Sinn erreichen, dann muss man 3—4 als secundäre Zuthat streichen, von 2 zu 5 übergehen, kurz den alten Mc.-Leitfaden wieder herstellen. Vgl. m. Schr. Über Justin M. a. a. O. und Wilke p. 359 f.

4) Die Apologie des Dämonen-Austreibers, der nicht zu den 12 gehört (Mc. 38—41), die Lc. 49—50 so betont hervorhob, hat der Judenchrist nicht ertragen. Er streicht sie hier (zwischen 18, 5 und 6) völlig. Denn Mt. gibt ein Jüngerthum ausser den 12 nirgends zu; schon die allgemeinste Andeutung solcher Jünger (τοὺς μετὰ Ἰησοῦ σὺν τοῖς δώδεκα Mc. 4, 10. 3, 13 beseitigte er, gar deren Ausführung zu einem besondern Heidenbotenthum zum Austreiben der δαιμόνια (Lc. 10, 1 f.); und am wenigsten duldete er einen Apostel, der gelehrt hatte, „das Gesetz aufzuheben": das sei ein Falschapostel, der lediglich „gegen" das wahre (Gesetzes-) Christenthum streite (καθ' ἡμῶν, nicht μετά), dem müsse man wehren, wie es Johannes that,

ja den habe man zu verwerfen, trotz aller seiner δυνάμεις und seiner Erfolge über die δαιμόνια. In diesem Sinn hat Mt. die Mc.-Parenthese (9, 38—41) noch zweimal benutzt a) Mt. 7, 22—23 zu einer ausdrücklichen Verwerfung Solcher, die viel κύριε, κύριε sagen (nicht genug von ihrer πίστις εἰς τὸν κύριον reden können), die auch dessen sich rühmen können „τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν" (wie Mc. 38), und sich ihrer grossen δυνάμεις brüsten (wie Paulus 2 Cor. 12, 12), aber doch nur Gesetzwidrigkeit treiben (ἐργαζόμενοι α„νομίαν"). Ihnen gelte das von Lc. 13, 25 f. umgekehrt dem auf sein Israëlthum pochenden Juden zugerufene Wort: weg von mir ihr ἐργάται ἀδικίας (da ihr nicht δίκαιοι seid ἐκ πίστεως). Beide antijudaïstischen Stücke seiner Vorgänger (Mc. 9, 38. Lc. 13, 24—30) hat die judaïstische Reaction so zusammengefasst, beim Verwerfen des antinomistischen Dämonen-Austreibers, der nicht zu den 12 gehöre, und seines Anhanges.

Dass Mt. 7, 23 beim ἐργάζεσθαι τὴν „ἀνομίαν", im Unterschied der Lukanischen Parallele, den Paulus besonders im Sinn hat, sah schon die ältere Kritik (Baur, Hilg.); und wer verkennt, dass das Lucanische Stück (13, 24—30) in seiner geistvollen Totalität das Original ist (s. z. Mc. 10, 31), dessen ersten Theil Mt. hier (7, 22 f.) im umgedrehten Sinn wiedergab, den 2. Theil bald nachher (8, 11—12) nachbrachte? Wie unglücklich, haben wir schon gesehn, wie auch Keim u. Hilg. erkennen. Wir sehen nun, dass er zu dieser Philippica gegen Pauliner neben Lc. auch den Mc. 9, 38 benutzt hat, und zwar gerade dessen offenste Apologie für Paulus. So handeln Eiferer noch heute.

b) 10, 40—42 hat er dies Stück 37—41 noch einmal bearbeitet, auch da die Hauptsache, die Apologie für den Dämonenaustreiber verworfen, nur Anfang und Ende (37. 41) stehen gelassen, und die Lücke frei ersetzt. Hier verräth er sich aber besonders stark. Nachdem er (40) nach Mc. (37) gesagt „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf etc" und dies (statt Mc. 38—40) so ausgeführt hat, dass die Apostel als Gottesmänner und Propheten gefeiert werden (Mt. 41): heisst es auf einmal (Mt. 42): „Und wer Einen dieser Kleinen (ἕνα τῶν μικρῶν τούτων) nur tränkt mit einem Wassertrunk (ποτήριον ψυχροῦ), wird seinen Lohn nicht verlieren?" Woher kommen auf einmal „diese Kleinen?" Dies wären die grossen Apostel, die gleich Propheten gelten? Das wäre höchst sinnvoll (Mey.)? Nein höchst selbstvergessen. Die Kleinen kommen hier lediglich aus dem paulinischen Original (Mc. 9, 41 f.), das der Antipauliner allzusehr ausgebeutet hat!

5) Mt. 18, 6—9. 10—35. Die Warnung vor Ärgernissen und verwandte Mahnung. Nachdem der Nerv des Ganzen bei Mc. durchbrochen war, durch Weiterführung des Lc.-Missverständnisses (3—4), reihete Mt. die nachfolgenden Mahnungen vor Ärgernissen (Mc. 42—48) weiter an, benutzte aber auch dabei die anziehenden Ausführungen des Lc. 17, 1 ff. (Mt. 6—9), die ihn hinwiederum zu eignen zeitgemässen Ausführungen veranlassen (10—35). a) Die ältere Mc.-Warnung vor Ärgernissen der Kleinen unter den Christen (6) nach Mc. 42, woran sich des Lc. Warnung vor Ärgernissen überhaupt schliesst (7: Lc. 17, 1). — Dann b) die Mc.-Warnung vor Selbstärgernissen, des Fusses oder der Hand (8) und des Auges (9), wie er Mc. 43—48 contrahirt. — Dann c) hatte Lc. 17, 3 f. im Anschluss hieran zu weiterer Liebes-

Übung gemahnt, nämlich dem reuigen Fehlenden allezeit zu verzeihen; und dies Thema führt der Nacharbeiter aufs reichste aus, unter Hinzuziehen der Parallelen bei Lc. 15, 4—7 vom Suchen des Verlornen (10—35). Somit ist schliesslich jeder Gedanke an die eigentliche Frage τίς μείζων verloren, ein Sammelwerk entstanden, das an jedem Punct sich als durchaus secundär verräth. Welch ausgebildete Bussdisciplin der Kirche setzt der Sammler voraus (16—20)! Der Terminus „ἡ" ἐκκλησία schlechthin (17) kommt im 1sten Jahrh. niemals vor, geht noch über die ἐκκλησία „χριστοῦ" hinaus, womit Mt. (16, 18 f.) schon das Ursprüngliche verlassen hatte. — Der Ausdruck θέλημα „ἔμπροσθεν" τοῦ πατρός (14) ist nur Ungeschick nach Lc. 15, 10 χαρὰ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Die Anreihung „desshalb ward gleich" (23) verräth den Sammler ohnehin. Vgl. Bleek Syn. II, 91. Hltzm. p. 196.

B) An neuer Stelle brachte Mt. 1) 5, 13, in der Einleitung zu seiner grossen Eröffnungsrede, den Schluss des Mt.-Abschnittes, vom guten Salz, aber auch dabei nach der Erweiterung des Lc. (14, 34—35) erneut und erhöht. Die kühne Umformung „Ihr (die ihr mich höret) seid das Salz der Welt; aber bewahrt dies Salz, dass es nicht zertreten werde", wäre an sich erträglich, selbst der neue Sinn des Judenchristen „das Gesetz übende Christenthum" sei das Salz für die Welt der Heiden und der Juden. Aber das soll im Anfang des Ev. stehen? Einer ersten Rede Jesu angehören, wo die Jünger lediglich Hörer, noch nicht Thäter des Wortes geworden waren, auch noch keine Spur von salzigem Verständniss der Christusworte gezeigt hatten? Der Verf. setzt das schon für sich Bestehen der Christenheit voraus. — 2) 5, 29—30 repetirte der Lehrer der wahren Gerechtigkeit die Warnung vor dem Ärgerniss des Auges (Mc. 43 f.), indem er das Gebot glossirte μὴ ἐπιθυμεῖν γυναῖκα; an sich passend, aber unglücklich verbunden gehalten mit der Warnung vor der geärgerten Hand; denn Mt. 17, 28 f. wollte selbst nur sagen: πᾶς ὁ „βλέπων" ein Weib, ihrer zu begehren, bräche die Ehe! — Es bleibt bei Mc' kostbarem Zusammenhang für die beiden ergreifenden Gnomen, als dem originalen. — 3) Über Mt. 7, 22 f. und 10, 41—43 s. S. 474.

Alle Erweiterungen bei Mt. und Lc. führen auf das Original zurück, das diesmal so ausdrücklich paulinisch ist, dass nur einzelne Gnomen in dem antijudaïstischen Unterricht Jesu selbst angehören können.

Dritter Theil des Leidens-Evangeliums.

Die Paulinische Belehrung über die wahre Religion beim Übergang zum Leiden in Judäa 10, 1—45.

Von Kapharnaum des Petrus ist Abschied genommen, mahnend genug mit einer möglichst ausdrücklichen Apologie des Heidenapostels und seiner noch so verschmäheten „kleinen Christen" (9, 30—50). Es geht von Galiläa, der Hauptstätte des Wirkens Jesu und des messianischen Geheimnisses (9, 2—50), unentwegt vorwärts auf dem Wege zum

Leiden, dem geschichtlichen durch Peräa, nach der Leidensstätte in Judäa zu (10, 1). Da, wo das Kreuz steht, war auch der Hauptsitz der alten Gottesverehrung in aller ihrer Sinnlichkeit und Beschränktheit. Ihr geschriebenes Gesetz war ja so barbarisch wie in Betreff des Weibes (2—12), dieser Religion fehlte ja die Kindlichkeit (13—16), sie lehrte die Gebote nur egoistisch erfüllen (17—27), suchte die Vergeltung nur in der Zukunft (28—31), ging aber vor Allem auf's Herrschenwollen aus (32—45). — Dieser alten Sinnen-Religion, Judäa gegenüber, hat der Jesus, der das genahete Gottesreich im ganzen Religions-Lande (10, 1) verkündigt hat, eine höhere, die wahre Religion gelehrt, die 1) das Weib gleichberechtigt dem Manne (2—12), 2) das Kind als Vorbild wahrer Glaubensgesinnung achtet (13—16), 3) die Erfüllung der Gebote in der vollen, Alles opfernden Liebe sucht (17—27), 4) die Vergeltung schon in dieser Zeit, bei so voller Hingebung findet (28—31), und 5) nicht das Herrschen, sondern die dienende Liebe als das Höchste setzt (32—45).

Und wer hat diese Grundzüge der wahren Religion, des Christenthums Judäa gegenüber, am deutlichsten kund gemacht? 1) Wer hat die ἐπιταγὴ κυρίου, die die Ehe heiligt und das Weib gleichberechtigt, verkündet? 1 Cor. 7, 10—12. 2) Wer hat den Geist und Sinn der Kindschaft, durch den man allein am Gottesreich Theil nehmen kann, hervorgehoben? Rö. 8, 14—15. 3) Wer sagt, dass das ganze Gesetz sich erfüllt durch die volle Liebe? Rö. 13, 8—10. 4) Wer lehrt, dass Alles das Unsere ist, das Gegenwärtige und das Zukünftige? 1 Cor. 3, 21. 5) Wer lehrt und zeigt das Gross-Sein durch das Dienen mächtiger, als Der, der nichts höheres kennt als die διακονία, ja das δοῦλος sein für Alle 2 Cor. 4—9. — Kurz, das Paulinische Christenthum ist das wahre Christenthum, die wahre Religion, die gegenüber Judäa zum Ausspruch kommt, wenn wir mit Jesu von seinem Galiläa nach der Kreuzesstätte, dem Sitze der alten Religion übergehn.

Beim Abschied von der alten Jüngerstätte (9, 33) vertheidigte Chr. den Heidenapostel als nicht so gefährlich, vielmehr förderlich (38—41), und die Seinen „Kleinen“ als den Grossen gleichberechtigt (33—37). Diese Apologie setzt sich hier fort in der Darlegung, dass das wahre Christenthum gerade bei Paulus zu finden ist. Er lehrte 1 Cor. 13, 13 als Hauptsumma der wahren Religion: Glaube, Liebe, Hoffnung; aber die Liebe das Höchste. Mc. lehrt das wahre Glaubenswesen (2—16) nach Gesetz und Gesinnung; die wahre, opfernde Liebe

als Gesetzerfüllung (17—27); die wahre Hoffnung, nicht blos auf das Jenseitige (28—31); und, nach ausdrücklichem Absatz (32—34) die dienende Liebe als das Höchste, die Hoheit Gebende! Diese Gliederung gibt Mc. selbst an.

Einleitung des Ganzen 10, 1.

J. geht ἐκεῖθεν (vom Kapharnaum des Petrus) vorwärts zur Leidensstätte, εἰς τὰ ὅρια Ἰουδαίας (in's Gebiet von Judäa), und zwar (καὶ) jenseit des Jordan's, nicht durch das feindliche Samarien (S. 234). Mit dem Abschied vom Lande seiner messianischen Verborgenheit beginnt für den Verkündiger des Gottesreiches in ganz Palästina von Neuem (πάλιν) sein öffentliches Lehren, zu dem die ὄχλοι strömen (d. h. der ὄχλος aus allen Theilen πέραν Ἰορδάνου), denen er nun lehrt, wie gewohnt (ὡς εἰώθει) nach Inhalt (1, 14 f.) und Weise (4, 33 f.). Und dadurch kommt es bei dieser Annäherung an Judäa, den alten Religionssitz zu verschiedenen Fragen, von Hauptgegnern (10, 2), von halben Freunden (17), von eigenen Jüngern (10, 38 ff.), und bei solchen Anfragen eröffnet sich das Wahre.

Erstes Lehrstück. Das wahre Glaubenswesen 2—16.

Der Glaube ist das Erste, mit seinem Gesetz und seiner Gesinnung. Das ältere Gesetz war barbarisch, gegen das Weib (2—12), und die neue Gesinnung ist die des Kindes (13—16).

Erster Lehrsatz. Ein höheres Gesetz heiligt das Weib 2—12.

Das Alte Gesetz (5 Mos. 24, 1) sah nur in dem Manne ein Recht, im Weibe nur die Sclavin oder Magd, die man kauft, also auch ganz nach Belieben entlassen dürfe, wenn man ihr nur ein Attest der Entlassung mitgebe (4). Diese gesetzliche Barbarei ist von Jesus aufgehoben, indem er die Religion der Gotteskindschaft verkündigte, wodurch auch das Weib als Gotteskind geachtet und berechtigt wird, so dass 1) der Mann nicht willkürlich die Ehe auflösen dürfe (9). Jesus hat diese Heiligung des Weibes und der Ehe gebracht durch das Princip seiner Offenbarung. Mit welchen Worten wissen wir nicht mehr. Aber als ein neues Gesetz des Gottesreiches Jesu, als eine ἐπιταγὴ κυρίου, galt schon zu Paulus' Zeit „ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι“ 1 Cor. 7, 11: die Ehe sei heilig, der Mann dürfe sie nicht trennen.

Der orthodoxe Jude nun (φαρισαῖος), der diesen Grundsatz Christi kannte, konnte mit der Frage εἰ ἔξεστι ἀνδρί γυναῖκα ἀπολῦσαι ihm und jedem Christen eine Falle stellen (πειράζειν 2): antwortete er „nein", so hob er das Gesetz Gottes auf, so war er ein Feind Israëls, ganz so, wie man den Apostel taxirte, wenn er offen das Alte Gesetz aufgehoben erklärte. Antwortete er „ja, der Mann darf sein Weib abscheiden": so widersprach er seinem obersten Grundsatz, duldete eine laxere Moral, als sein sittlicher Ernst erlauben durfte. — Mc. hält den christlichen Grundsatz als ein höheres Gesetz aufrecht, und an diesem Punct auch das paulinische Recht, das A. T.liche „Gesetz" als antiquirt zu zeigen, ohne Gottes Gebote selbst zu beeinträchtigen (1 Cor. 7, 19 ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ). a) Man braucht den orthodoxen Fragesteller nur die A. T.liche Ehegesetzesstelle selbst aussprechen zu lassen (3. 4): und alsbald muss Jeder empfinden, dass das eine Barbarei war, oder dass ein solches Gesetz nur πρὸς σκληροκαρδίαν der Väter gegeben sei, blos transitorischen Charakter haben könne (5). b) Anderseits enthält ja das A. T. selbst ein höheres Gottesgesetz über die Ehe, das sich in der Schöpfung Gottes kund gibt (in der ἀρχῇ κτίσεως, Genesis 2, 24): das Männliche und Weibliche sind dazu geschaffen, dass Zwei unter Verlassen des Vaters und der Mutter zu Einem Fleisch sich vereinigen (εἰς μίαν σάρκα 8); sind sie so von Gott selbst zu Einer Person unzertrennlich geeinigt, so hat kein Mensch ein Recht, sie zu scheiden (9). — Somit ist an diesem Puncte für den Israëliten selbst unwidersprechlich das A. T.liche Gesetz als transitorisch erklärt, oder der Grundsatz des Paulus, der dem Israëliten so widergöttlich und feindlich erschien, ebenso versöhnlich als principiell gerechtfertigt, und das höhere Gesetz Christi, das die Frau heiligt, principiell behauptet. — Aber 2) auch nur principiell. Der allgemein christliche Ehesatz, diese ἐπιταγὴ Χριστοῦ, „der Mann darf sein Weib nicht abscheiden" (1 Cor. 7, 11) bedarf noch der näheren Bestimmung, die Paulus auch überliefert hat, wodurch einerseits das Princip der Gleichberechtigung von Mann und Weib völlig ausgesprochen, anderseits das Gebot des Nicht-Scheidens liberaler gefasst wird. — Paulus sagte 1 Cor. 7, 10—11 vollständiger dies: „Den Verehelichten gebiete ich — οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος — γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι (sollte es sich aber doch geschieden haben, so bleibe es unverehelicht oder versöhne sich mit dem Manne), und der Mann dürfe sein Weib nicht entlassen". Damit

war auch das Weib berechtigt, über sein Verbleiben in der Ehe zu entscheiden, — gänzlich unerhört für alttestamentliche Begriffe [1]). Ferner ist so bei allem principiellen Verwerfen einer Ehetrennung diese doch noch möglich, ja berechtigt erklärt, sofern keine Wieder-Verheirathung eintrete: οὐ χρὴ χωρισθῆναι, ἐὰν δὲ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος! — Diese paulinische Überlieferung führt Mc. als eigene Lehre Jesu ein, aber mit dem Bewusstsein, dass sie nicht allgemein dafür gelte; er stellt sie als eine esoterische dar (εἰς τὴν οἰκίαν sc. ἐλθών), als christliche Geheimlehre, deren Träger Paulus wird. Treffend gibt ihr Mc. diese Ausführung: der Mann, der sein Weib entlässt, und (doch) ein zweites nimmt, bricht an ihr die Ehe; καὶ ἐὰν αὐτή ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον (Si B), μοιχᾶται! In dieser paulinischen Ausführung ist das altchristliche Ehegesetz vollends als das höhere gegenüber dem altisraëlitischen des 5 Mos. 24, 1 durchgeführt, theils das die Frau heiligende Princip erfüllt, theils die Schroffheit des Scheidegebotes gemildert, und der praktischen Durchführung näher gebracht.

Freilich hat Paulus Beides als ἐπιταγὴ κυρίου aufgeführt „γυναῖκα μὴ χωρισθῆναι, ἄνδρα μὴ ἀφίεναι", und inmitten selbst das ἐὰν δὲ χωρισθῇ μενέτω ἄγαμος unter den Eingang, dass hier Christus gebiete, gestellt. Aber es ist sehr wahrscheinlich, dass Paulus nur das letzt Gesagte ἄνδρα μὴ ἀφιέναι τὴν γυναῖκα als Christus-Wort überliefert erhielt, und dass er, im besten Glauben der Consequenz und innern Wahrheit, dies so weiter führte. a) Der Zwischensatz (11) ἐὰν καὶ χωρ. ct. ist doch handgreiflich Pauli eigne Ausführung, welchen Halt gibt es für das Weitere? Auch b) seine Nachfolger zeigen, dass der Satz von der Freiheit des Weibes nicht allgemein als Christus eignes Wort festgestanden hat. α) Mc. selbst wagt ihn nur als Geheim-Lehre auszusprechen, dürfe auch Paulus' Überlieferung als Christi eigenste Lehre gelten.. β) Der nachfolgende Judenchrist Mt. hat den Satz völlig verworfen, wenn auch nur aus Widerstreit gegen eine Autorität des Paulus, die Mc. hier factisch aufzurichten versucht hatte. γ) Selbst der entschiedenste Anhänger des Paulus, Nachlucas hat 16, 18 nur das Wort vom Rechte des Mannes in Jesu Munde erträglich gefunden. — c) Es sieht Paulus ganz ähnlich, dass er das wirklich Überlieferte „der Herr hat die Ehescheidung verboten" (nämlich dem Manne) ganz frei nach den beiden Seiten exponirt hat: weder die Frau, noch der Mann dürfe die Ehe lösen. Paulus hat in allen den Ehe-Rathschlägen, die er selbst gibt (λέγω κατὰ συγγνώμην 6. ἐγὼ λέγω, οὐ ὁ κύριος 12. 25. 40), nach beiden Seiten hin geurtheilt, gewöhnlich mit dem

1) 5 Mos. 24, 1. Joh. Antt. 15, 7, 10. Die Beispiele der Michal (1 Sam. 25, 41) und der Herodias (Mc. 6, 17) sind Abnormitäten, oder geradezu verrufen gewesen.

Weibe beginnend, dann vom Manne handelnd v. 3. 4. 12 f. 37 ff. d) Es ist ganz begreiflich, wenn gerade der Heiden-Apostel auch für das Weib die ἐξουσία ἀπολύειν in Anspruch nahm, da bei Römern und Hellenen auch die Frau der entlassende Theil sein konnte, und oft genug war (s. Wetstein)*). —

2. Sie fragten πειράζοντες: dies setzt unbedingt voraus, dass die Fragenden schon von Jesu dessbalbigem Urtheil oder Gebot gehört hatten (wie auch De Wette erkennt), und von da aus ihn entweder mit Israëls Gesetz oder mit sich selbst in Conflict bringen wollten. D. h. Im ganzen Stück erscheint J. als das Haupt der Heidengemeinde, oder als der Christus Pauli, welcher von der orthodoxen Partei in Versuchung gebracht wird. — 4. βιβλίον ἀποστασίου: ein Attest der Entlassung, wie es die Magd empfängt. Das betreffende Gesetz war schon die Milderung eines noch barbarischeren Gebrauches, wonach ein Weib, gleich einer Sclavin völlig rechtlos war, also zu jeder Zeit, über jedes Missbeliebige und ohne Weiteres verstossen werden konnte. 5 Mos. 24, 1 verbietet solche Willkür und verlangt, dass das unglückliche Weib mindestens ein förmliches Scheidezeugniss erhalte. — 6. „Das Deuteronomium wird durch die Genesis überwunden". So lehrt Mc. vortrefflich, wie schon Paulus das Gesetzbuch durch die Genesis überwinden lehrte, a) sofern dies 1. Mose-Buch von Abraham berichtete Rö. 4, 1 ff.; b) sofern dies von der κτίσις ἀνθρώπου handelte Rö. 5, 12 ff. Nach dieser Methode der Gegenstellung richtet sich Mc. trefflich. — 7. Die Worte Adams Gen. 2, 24 macht Mc. zu den seinigen, in körnigster Weise. Auch hier citirt Mc. factisch, wie 4, 12. 11, 5, also mit Anführungszeichen zu markiren. — ἕνεκεν τούτου „um dieser Einrichtung bei der Schöpfung zu entsprechen" (Mey.). Trefflich hat Mc. (laut SiBk) nur das Allgemeine „Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen, und es werden die Zwei Eins sein". Der Zusatz „καὶ προςκολλ. πρὸς τὴν γυναῖκα" aus Mt. liegt ab. Mc. spricht zwar nur das Princip aus, aber auch so einfach, dass hernach die Frau mit als „der Mensch" gelten kann. Anderseits hat Mt. es consequent zugesetzt, da er nur an den Mann gedacht wissen will. — 8. „οἱ ἔσονται δύο" εἰς σάρκα μίαν: so nach LXX und Paulus' 1 Cor. 6, 16. Das οἱ δύο fehlt dem Hebr., und ist aus späterer Betonung der Monogamie. — εἰς nach לְ הָיָה. — 9. ὥστε (εἶσιν) c. indic. also, c. infin. so dass. — 10. εἰς τὴν οἰκίαν (sc. ἐλθών) wie 2, 1. 73, 9. Act. 21, 13. — ἡ οἰκία steht überall bereit, wo es esoterischer Belehrung gilt (7, 17. 9, 28). — ἐπηρώτων, im Sinne des Mc.: ob denn gar keine Ehescheidung zugestanden sei? Antwort, wohl! Aber dabei gelte Paulus' Überlieferung von der ἐπιταγὴ κυρίου völlig! — μοιχᾶται „ἐπ' αὐτήν" der Mann

*) Der Wunsch, Alles Jesu Zugeschriebene von ihm selbst abzuleiten, so auch hier sowol 1 Cor. 7, 10. 11 als Mc. 10, 10—12 gleich echt zu sehen, führt in ein unentwirrbares Labyrinth. Blosse „Verschiedenheit der Tradition bei Mc. (Paulus) und Mt. (Lc.)" anzunehmen (Mey. zu Mt.), hilft nicht durch. — Zu weit aber ging Baur, wenn er die ganze ἐπιταγὴ κυρίου bei 1 Cor. 7, 10. 11 als einen Gedanken des Paulus anzusehn geneigt war. Es sei nur das principiell Christliche? Eine wirkliche Überlieferung liegt für P. hier zweifellos vor.

bricht die Ehe an ihr, sc. an der ersten Frau, die die eine und einzige bleibt, wenn auch eine Lebenstrennung eintritt. Ehe-Trennung der Art, dass eine 2te Ehe einträte, wäre Ehe-Bruch. Es bleibt bei dem Princip der Unauflöslichkeit des Ehebandes, wenn auch der Praxis entsprochen wird durch Gestattung von gesondertem Leben.

Lc. 9, 51 — 18, 14: 16, 16—18. Der Pauliner fand a) nöthig, Jesum schon im diesseitigen Leben, zur Bevollmächtigung des Paulus, durch das Palästinische Heidenland Samarien gehen zu lassen. An diesem Puncte, wo J. nach Jerusalem aufbricht, beginnt daher bei Lc. ein neuer Theil, die Verkündigung durch Samarien hin, nach dem 1. Theil vom Wirken in Galiläa, vor dem 3ten vom Leiden in Judäa (nach Ev. Mk. vgl. dazu Rel. J. S. 305 f. 324 f.). Der 2te steht an der Stelle des Einen Abschnittes Mc. 10, 1—12 ganz nach dem System des Lc., einen Abschnitt, worin etwas Wesentliches nicht zu behalten stand, wie hier der Umweg nach Judäa πέραν Ἰορδάνου, dies auffallende Vermeiden Samariens, derart gänzlich aufzugeben und ganz neu zu ersetzen (wie Mc. 3, 19—35 von Lc. 6, 13 — 8, 18 gänzlich erneut ist). b) In Mitte aber dieses neuen Lehrtheils 16, 16—18 hat er Gelegenheit genommen, das Hauptresultat von Mc. 10, 2—12 speciell wiederzugeben. 1) Das geschriebene A. T. (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται) gilt freilich nur in der vorchristlichen Zeit (ἕως Ἰωάννου): von da an hat nur das Evangelium von dem grossen Gottesreich Gültigkeit (ἡ βασιλεία εὐαγγελίζεται), zu dem auch die Heiden eindringen (16). Dies das Resultat davon, was Chr. bei Mc. 10, 5 f. sagte: ὁ νόμος . . πρὸς σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐγράφη! Aber 2) mit dem Aufhören dieses geschriebenen, partikularen, blos jüdischen Gesetzes ist das Gottesgesetz selbst („ὁ νόμος“) keineswegs aufgehoben; vielmehr hat auch Paulus die τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ für unverbrüchlich erklärt (1 Cor. 7, 19), und dies höhere, universale Gottes-Reich-Gesetz hat ewige Gültigkeit, sowie Jesu eigne Worte (Mc. 13, 31) bestehen, wenn auch Himmel und Erde vergehen. Ja jede κεραία dieses Geistes-Gesetzes habe und müsse Bestand haben (17). 3) Dies höhere Gesetz aber, das Christus im Ev. gibt, ist noch strenger als das alte, wie in Betreff der Ehe Paulus 1 Cor. 7, 10 f. und nach ihm Mc. 10, 11 die ἐπιταγὴ κυρίου ausgesprochen hat „πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα καὶ γαμῶν ἑτέραν, μοιχεύει“ (18). Es liegt in Lc' Weise, Antithesen wie 16. 17 unvermittelt nebeneinanderzustellen, um sie gleichsam sich selbst vermitteln zu lassen (vgl. Lc. 12, 1—8. 11, 29—33); anderseits ist „πᾶς ὁ ἀπολύων ct“ einfach mit Anführungszeichen zu versehn, als N. T.liches Schriftwort, oder als Christus-Wort des Evangeliums anzusehn, als Hauptbeispiel, wie dadurch ein höheres und heiligeres Gesetz gegeben sei. Somit bedarf es bei Lc. keiner Conjectur, auch nicht der früher von mir vorgeschlagenen, und so oft citirten „τῶν λόγων τοῦ θεοῦ (17) statt τοῦ νόμου (im Ev. Mk.; vgl. dageg. Rel. Jes. S. 329). Lc. ist auf dem Weg, die Christusworte des Mc.-Ev. als Schriftwort zu betrachten, wie Mt. 9, 13 (S. 168). Nur hat Lc. eingesehen, dass der Zusatz bei Mc. (10, 12) „καὶ ἡ γυνὴ . . . ἀπολύσασα καὶ γαμήσασα ἄλλον μοιχᾶται“, wenn ihn auch Mc. von 1 Cor. 7 her aufnahm, das Ganze als Christuswort discreditiren müsste: er ersetzt es durch einen andern Zusatz, durch die Consequenz: καὶ „πᾶς ὁ ἀπολελυμένην

γαμῶν" μοιχεύει. Es könne ja beim Ehescheiden auch in Jesu Mund nur vom Manne die Rede sein (s. oben).

Mt. 19, 1—12 (Mc): : 5, 17—20 (Lc): 5, 31—32 (Lc): 10, 5. Der judenchristliche Combinator bleibt 1) vor Allem 19, 1—12 beim alten Mc.-Gange auch hier. a) Er geht nicht mit Lc. durch Samarien; im Gegentheil, die allzu schroff paulinische Neuerung des Lc. treibt ihn zu der Opposition, dass er 10, 5 geradezu verbietet, in irgend eine Samariterstadt einzugehen, eine Übertreibung, die sich völlig erklärt aus der eifernden Reaction gegen zu eifrigen Paulinismus (vgl. zu Mc. 7, 24). b) Indem er dem Mc. vielmehr durch Peräa folgt 19, 1, behält er auch das erste Stück dieses Lehr-Weges in toto, nur innerlich mit wesentlich judenchristlichem Eingriff 2—9. 10—12. 2) Dagegen hat den Judenchristen die Sentenz des Pauliners (16, 17): „Himmel und Erde werden vergehen, nur keine κεραία τοῦ νόμου" so angezogen, dass er sie, entsprechend erweitert (5, 17—19), zum Hauptthema seiner Inaugurations-Rede erhebt: jeder Theil des Gesetzes solle durch Chr. voll (und strenger als in früherer Zeit) Erfüllung finden. 3) Da Lc. gerade dabei (nach Massgabe seiner Mc.-Quelle 10, 11) das Christus-Wort vom Nichtscheidendürfen als ein höheres, und so unverbrüchliches Gesetz erhoben hatte, so fügt Mt. in seinem Detail-Unterricht, wie das Gesetz zu erfüllen sei (5, 20—48), noch besonders diese Antithese auf 5, 31—32: „Im A. T. wurde der Scheidebrief gestattet, Christus aber lehrt, wie bei Lc. 16, 18". Aus Combination der beiden Quellen auch diese Doublette.

1) 19, 1. „Als J. diese Worte vollendet hatte": wie Mt. zu sagen pflegt, wo er Reden gesammelt hat, wie hier (18, 7—35), aus Mc. und Lc. Auch sonst (S 348) pflegt er so abzuschliessen, woran Delitzsch nicht denkt, wenn er wünscht, mit „λόγους τούτους 19, 1" wolle Mt. ein „Deuteron. (1, 1)" anheben! — Er kam εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας „πέραν τοῦ Ἰορδάνου": eine höchst unglückliche Abschleifung des harten Mc.-Gefüges „καὶ" πέρ. Ἰορδ. So scheint ja für Mt. das Gebiet Judäa's jenseit des Jordan zu liegen! Daraus sollte eine Abfassung des Ev. im Ostjordanlande folgen (Köstlin p. 35), oder eine Parallelität mit 5 Mos. 1, 1, was schon Mey. abfällig fand. Es ist nur ein ungeschickter Ausdruck; denn Mt. weiss 4, 25 gut genug, dass Περαία und Ἰουδαία nicht in einander liegen. — 2. „ἐθεράπευσεν" „τοὺς ὄχλους" doppelte Wundersucht: vgl. 4, 24. 8, 16. 12, 15. 14, 14, auf Lc' Wegen. — 3—12. Der Judenchrist hat den Unterricht über das Gesetz und die Ehescheidung wesentlich verändert. 1) Undenkbar, dass J. dem Weibe eine Berechtigung gegeben habe, wie Mc. 10, 11 nach Paulus 1 Cor. 7, 10 f. enthielt; auch dabei dürfe und könne der sog. Apostel keine Autorität haben. Die esoterische Belehrung müsse ganz eine andere gewesen sein: eine echt ebionitische Mahnung, καρ-

θένος zu bleiben, wie Apoc. 14, 4 als besondere Heiligkeit gepriessen hatte: im Ausdruck des Mt. ein „εὐνοῦχος“ διὰ τὴν βασιλείαν (10—12). — 2) Ferner merkte Mt. sehr wohl, dass Mc. hier in zarter Weise das Mose-Gesetz überhaupt als nur transitorisch gegeben darstellen wollte, wenn auch zu Gunsten eines höhern, heiligern Gesetzes, Christi. Es dürfe sich nur um die einzelne Bestimmung Deut. 24, 1 handeln, die die Entlassung mit Scheidebrief κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, beim Vorliegen irgend eines dem Manne Widrigen gestattete; diese Erlaubniss sei allerdings blos πρὸς σκληροκαρδίαν αὐτῶν und nur zeitweilig gegeben, habe aber auch nicht ἀπ' ἀρχῆς so bestanden: vielmehr sei die Scheide-Erlaubniss des Deut. auf den Einen Fall „ἐπὶ πορνείᾳ“ einzuschränken; die ehebrecherische That des Weibes löse allerdings die Ehe, aber auch nur diese (v. 9). Somit handle es sich mehr um bessere „Auslegung“ des Mose-Gesetzes, als um Aufhebung. In diesem Sinn ist das Ganze von Mc. 2—9 umgebildet, unter Benutzung der Worte.

Die Versuchung der Phar. bestehe also vielmehr darin: ob der Mann das Weib „um jeder Ursache willen“ abscheiden dürfe (3): mit der schliesslichen Antwort „nein, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ (9). Die Begründung derselben sucht nun Mt. nach Mc. darin dass er a) vorerst das Positive hervorhebt, was in Gen. 2, 24 liegt: eigentlich solle gar nicht geschieden werden, weil Gott die Ehe instituirt habe. b) Nun folge hier als Einschränkung gegen die Frage der Pharis. die Verweisung auf Deut. 24, 1, mit dem Schusswort Mc. 10, 11, nach jener Exception „ausgenommen den Fall des Ehebruches“. — Im Einzelnen hob Mt. 4 das factische Citat (Mc. 10, 7) auch hier ausdrücklich hervor: οὐκ ἀνέγνωτε (nach Mc. 2, 25), und mit „καὶ εἶπεν“ (sc. ὁ θεὸς): unglücklich; denn die Worte sagt Adam.

Mt. hat materiell Recht, wenn er (gleich Lc.) undenkbar fand, was J. hier bei Mc. (nach Paulus) gesagt haben soll „auch die Frau könne entlassen“. Aber seine Änderungen sind durchaus corrupt. 1) Es ist undenkbar, und trotz Ewald ein Aberwitz, dass J. das consilium gegeben habe, ein εὐνοῦχος zu werden, wenn auch nur in dem Sinne des παρθένος der Apocal. a) Der Mann, der die Ehe von Gott selbst eingesetzt erklärte, so als heilig: kann sie hinterher nicht als vom Bösen erklären, kann sie nicht entheiligen. b) Der Mann, der die Kinder segnet, kann nicht die Ehe ungesegnet lassen. Der Judenchrist ist hierbei ein so einseitiger Ebionit, wie Joh. Apocal. und die spätern Apokalyptiker, die Montanisten, wenn auch Pauliner und Ultrapauliner, wie Marcion, Tatian, selbst Origenes von ihrer einseitigen Fleisches-Verwerfung aus zu gleicher Überspannung kommen konnten. Wir danken es der richtigen Evangelien-Folge, dass diese Cölibat-Empfehlung nicht aus Jesu Mund, sondern aus dem 2ten Jahrhundert stammt, als einseitiger Ersatz eines Paulus Wortes.

2) Die Änderung in der Hauptbelehrung verräth sich als secundär, indem zum 2ten Mal gesagt wird: „ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως“ (8). Das ist a) eine greifliche Repetiton des ἀπ' ἀρχῆς (4). b) Wenn es nicht auf die Schöpfung selbst zurükgehen soll, also nicht 4 blos repetiren soll: so ist es gar nicht wahr, ein blosser Machtspruch, der durch Nichts zu belegen ist. 3) Die Exception selbst, die Mt. einführt „μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“, ist vom Übel. Denn wenn diese eine

Exception gesetzlich gemacht ist, so ist kein Halt gegen unzählige andere (z. B. im Fall der Verrücktheit u. s. f.), die dann gleich berechtigt werden, und am Ende die ganze Eheheiligung gefährden. Mc. sagt mit dem einfachen Princip auch sittlich das Richtige: die judenchristliche Gesetzgeberei, die Mt. angehoben hat, um das A. T.liche Gesetz (gegen die Schärfe des christlichen Principes bei Mc.) auslegend zu erhalten, führt unabwendbar zu der Entheiligung der Ehe, welche die moderne Gesetzgebung factisch schon hat einreissen lassen.

Zweites Lehrbild. Die wahre Glaubensgesinnung zeigt das Kind 13—16.

Nicht blos das Weib, auch das Kind ist durch die Gotteskindschaft heilig geachtet, als Glied des Geistes-Gottesreiches erklärt. Der Sohn Gottes, dies erste Gotteskind, hat jedes Kind gesegnet und an's Herz geschlossen (16), während das alte Religionswesen, das auch in den Alt-Jüngern noch so fest sass, nur an den Israël-Mann, als Bürger des Gottesreiches dachte, das Kind so Nichts achtete, wie das Weib, und daher von Kinderzubringung zum Haupte der Gemeinde Nichts wissen wollte (13). Im Gegentheil, lehrt J. durch P. und Mc: gerade das Kind kann Jedem den wahren, den antijüdischen Glauben erklären (14 f.). Das Kind pocht nicht vor dem Vater auf ein Anrecht, wie der Jude that, wenn es eine Gabe von ihm erhält, sondern nimmt jede Gabe als ein Gnadengeschenk des Vaters hin, das es durch Nichts verdient hat. So werden wir auch das Höchste, was Einem auf Erden gegeben werden kann, die Theilnahme an der Gotteskindschafts-Gemeinschaft, nur dann erhalten, wenn wir es annehmen wie ein Kind. Die wahre Glaubensgesinnung ist die Gesinnung des Kindes gegenüber dem Vater! Das ist die Summa von Allem, was der Apostel der Heiden über das Wesen des Glaubens ausgesprochen hat: δωρεὰν, διὰ χάριτος τοῦ πατρός empfangen wir das Höchste (Röm. 3, 24), und der Geist Jesu ist der Geist der Kindschaft, worin wir den Vater anrufen (Rö. 8, 15 f.).

Oben war das Kind, das vom Haupte der Gemeinde in die Mitte der Jünger gestellt und umarmt wurde, Sinnbild der klein geachteten Christen (aus den Heiden), die Jesu gleich am Herzen liegen als die gross sich Wähnenden (aus Israël), hier sind τὰ παιδία selbst verstanden, indem die Kindesgesinnung als die wahre Glaubensverfassung zum Princip erhoben wird. Freilich ist das Kind auch hier Vorbild im Besondern des Heiden, der ja das Reich Gottes so annahm, als Gnadengeschenk, und keinen Rechtsanspruch machte; aber das Vorbild ist

diesmal factisch gegeben, oben sollte es Sinnbild sein. Beidesmal aber ist die Lehre esoterisch gegeben (ἐν τῇ οἰκίᾳ): denn ein A. T.licher Mann hat gar keinen Begriff davon, „Kinder" als Vorbild zu achten. — Angelehnt hat sich das Lehrbild an 2 Kön. 4, 27. Der Jünger des Elisa (Gehasi) wollte die Sunamitin abwehren, da sie kam, für die Errettung ihres „Kindes, durch Händeauflegung", zu bitten: aber der Mann Gottes sagte ἄφες αὐτήν: wie hier ἄφετε αὐτά.

13. προςέφερον: man brachte solche (2, 3. 18), z. B. Mütter. — αὐτῷ sc. εἰς τὴν οἰκίαν 10, worin Chr. die Jünger esoterisch gelehrt hatte. Es ist ja auch für Israël ein μυςτήριον, unbegreiflich, was J. hier von den Kindern lehrt, wie 10, 12 von dem Recht der Frau. — ἵνα ἅψηται αὐτῶν: sc. die Hände auf sie legte, als Symbol des Segenspendens oder der Erklärung, dass sie unter seiner Obhut stehen sollen (16). Mt. 19, 13 denkt an „Fürbitte" im Gedanken an rabbinisches Gebetsprechen (Buxt. Syn. p. 138 Mey.). — 14. τῶν τοιούτων, nicht τούτων (wie 9, 27). Denn der allgemeine Kindes-Begriff wird hier ausgesprochen. Allen denen, die Kinder sind in geistiger Wahrheit, Allen denen, die so sind wie Kinder: sich so hülfbedürftig erkennen, so völlig auf Gnadengabe gerichtet. Eingeschlossen sind die Kinder selbst, „die Chr. zu seinen Reichsangehörigen gerechnet hat, da er auch der Kinder Heiland sein will", erklärt die Züricher Tauf-Liturgie treffend. — 15. ἀμὴν λέγω: vertritt unser „Ja", nur Gotteskindern gehört das Reich Gottes: nur solchen, die wie das Kind zum Vater stehn bei dessen Gabe, kann die höchste Vatergabe, das Gottesreich werden. — 16. Er umarmte sie und sprach den Segen über sie (κατηυλόγει). Mit allem Grund leitet die Reformationskirche davon ab das Recht zur Kindertaufe, sofern dieselbe das Symbol der Aufnahme in Jesu Gemeinschaft ist, um sie in christliche Erkenntniss und Zucht einzuführen; und gleicherweise liegt in dem Ganzen die Begründung der allgemeinen Volksschule, der beginnenden Kinder-Erlösung, und ihrer Heiligung, wovon die vorchristliche Zeit keine Ahnung hatte. Wie das Weib und der Sclav ist auch das Kind erst durch Jesu Gotteskindschaft aus seinem Sclavenstand erlöst. (Rel. Jes. S. 34 f.)

Lc. 18, 15—17 nach dem grossen Ersatz von Mc. 10, 1—12 (durch den neuen Lehrtheil 9, 51—18, 14) an gleicher Stelle also wesentlich gleich. Nur kürzte er unvorsichtig τοῖς προςφέρουσιν zu „αὐτοῖς" ab (15), wodurch der falsche Schein entsteht, die Jünger hätten die Kinder selbst zurückgestossen. (Htz.) Das Umarmen und Segensprechen scheint dem Prosaïker nach dem grossen Wort unnöthig.

Mt. 19, 13—15 folgt dem Lc. im Verkürzen: ἐπετίμησεν „αὐτοῖς", om. ἐγκαλισάμενος κατηυλόγει. Aber er übergeht auch das grosse Wort: „Wahrlich, wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, kommt nicht hinein". Denn er hat dasselbe schon für den frühern Kindesabschnitt (Mc. 9, 35 f. Mt. 18, 1 f.) verwenden zu müssen geglaubt, in jener Weise weitergeführt: „Wahrlich, wenn ihr nicht werdet, wie ein Kind, könnet ihr nicht eingehen". So ist die vorliegende Belehrung über das Kindsein entleert, und salzlos geworden, wie der frühere Abschnitt schreiend durchbrochen war (s. ob.).

Mk. (II, 83 m. S. 163) sah treffend in dem Stück eine Antithese gegen A. T.liches Wesen, welche das Kind nur als Eigenthum des Vaters achtete, ohne höhere Bedeutung. Einseitig gedenkt er aber der Kinder-Erwürgung durch Bären, die Elisa herbeiführte, während Chr. sie segnet.

Petrus-Ev. (Justin Apol. 1, 61: Clem. Hom. 11, 26, Recogn. 6, 9 m. Ursprung unserer Evv. z. d. St.) hat Mt's Steigerung so nicht belassen können; das Gebot, „umzukehren und wie Kinder zu werden", war ein unmögliches aber indem er dies noch weiterführt, brachte er es zu wirklichem, neuem Sinn, dergestalt „ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν". Es komme darauf an, wiedergeboren zu werden; die fleischliche Geburt, die besondere Nationalität, das Israël-Sein genüge nicht zum Eingang in Gottesreich; man müsse eine zweite, die geistige Geburt erfahren, Gotteskind werden. Mit Recht haben dann Justin und die Clement. in dieser Neugeburt eine specielle Bezeichnung der Taufe gesehen. — Auch I. Ep. Petr. — nach B. Henoch verfasst, nach 140 u. Z. — 1, 3. 2, 2 scheint ihren Terminus „ἀναγεννᾶν, ἀναγεγεννημένοι, ἀρτιγέννητοι" aus dem Ev. Justins „κατὰ Πέτρον" entlehnt zu haben.

Just. M. Ap. 61 begründete mit diesem Christuswort seines Hauptevangeliums die Pflicht, sich taufen zu lassen. Die Nothwendigkeit der Taufe zum Heil war ja für den Judenchristen seit dem Wegfall der Beschneidung ein Postulat geworden; an die Stelle des alten Zeichens der Zugehörigkeit zum Gottes-Volk muss ein neues Zeichen treten, die Taufe. Deren Nothwendigkeit konnte er aber weder aus Mc. 16, 16, noch direct aus Mt. 28, 19 begründen, wohl aber mit dem neuen Spruch, das sein Ev. κατὰ Πέτρον darbot: ἐαν μὴ ἀναγεννηθῆτε οὐ μὴ εἰςέλθητε! Wonach er dann die Taufe selbst direct ἀναγέννησις nennt. Diesen Terminus erläutert er für seine Römer: es verstehe sich, dass bei diesem Christus-Wort vom ἀναγεννᾶσθαι nur an die Taufe zu denken sei, da natürlich von einem zweiten Eingehen in den Mutterschoss keine Rede sein könne.

Log.-Ev. 3, 1—8 recipirte die Logoslehre Justin's, und fand auch seine Erörterung über die Taufe erheblich genug; aber in Beidem schritt er über den judenchristlichen Logos-Philosophen hin, und wollte die Wassertaufe zwar nicht aufheben, aber herabsetzen gegen die höhere Nothwendigkeit der Geistestaufe, „der Geburt von oben" (γεννᾶσθαι ἄνωθεν), d. h. von Gott dem Geiste selbst her. Nur so könne man eingehen in das Gottesreich! Seine Erörterung gibt er, im Anschluss an die Frage des Schriftgelehrten (Mc. 10, 17 — 18), wie man in Gottes Reich eingehen könne, in Form eines Gespräches, unter völliger Aneignung der Erörterung seines Logos-Meisters, so dass er den ältern Text ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, „wenn ihr nicht zum 2ten Male geboren werdet" allzusehr im Sinne behalten hat. (Vgl. das Nähere: Urspr. d. Evv. a. a. O.)

Der grosse Satz des Mc. (10, 15), den noch Lc. (18, 15) rein bewahrte, lautete: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, wer nicht das Reich Gottes annimmt ὡς παιδίον, wird nicht hineinkommen. Der Judenchrist Nach-Matth. 18, 3 steigerte dies (zur Unterdrückung des Heidenchristenthums

Mc. 9, 35) dahin: ἀμὴν λ. ὑμῖν: wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie ein Kind, könnet ihr nicht eingehn εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (in seiner Sprache). Der gnostisirende Judenchrist κατὰ Πέτρον führte diese unhaltbare Outrirung zu einem haltbaren Ziel: ἀμὴν λ. ὑμῖν, wenn ihr nicht wiedergeboren werdet (ἀναγεννῆθητε), könnt ihr nicht eingehn εἰς τὴν β. τῶν οὐρανῶν (wie er nach Mt. sagte). Der Logoslehrende Antijudaïst erhob dies zu seinem ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, wenn Einer nicht von oben geboren ist (ἄνωθεν γεννηθῇ), aus Wasser zwar, aber vor Allem aus dem Geist (aus Gott dem Geist 4, 24: 1, 13), wird nicht eingehn εἰς τὴν βασιλείαν! Was meine erste Erörterung über die kritische Frage um Justin's Evv. (Zürich 1853, S. 5 ff.) bewiesen hat, ist neuerdings nach allem Widerspruch vollkommen erhärtet (Urspr. der Evv. 1866, z. d. St.), und von allen Unbefangenen anerkannt, wie von Lang, Zeitst. 1866, so von Matthes, Scholten, und Willinc.

Geschichtlich ist von dem ganzen Lehrstück bei Mc. 10, 1—16 1) sicher der Gang Jesu durch Peräa zur Passahfeier in Jerusalem, nicht durch Samarien, was erst Nach-Lc. forderte, danach Log.-Ev. ausführte (S. 234). 2) Ganz möglich bleibt, dass J. schon, irgendwo und wann, es ausgesprochen hat: dass jede Ehescheidung vom Bösen ist (1 Cor. 7, 11. Mc. 10, 5—9), und wer möchte bestreiten, dass J. Kinder geherzt, in seine Arme genommen, die Hand auf sie gelegt, sie gesegnet hat, mit dem grossen Wort: „nur dem Kind gehört das Gottesreich" der Gotteskindschaft! Möglich selbst bleibt, dass J. sich schon früher gegen die barbarische Ehescheidungs-Maxime Deut. 24, 1 offen geäussert hat, ja wahrscheinlich, wenn eine Frage der Art an den Gottesreich-Verkündiger gebracht wurde. Denkbar auch, dass er selbst schon solche Gesetzestreiber oder Orthodoxe vom Deuteronomium (24, 1) an die Genesis (2, 24) gewiesen hat; ja wahrscheinlich, dass er jede leichtfertige Ehescheidung, die Mose-Gesetz gestattete, als rein widergöttlich erklärt hat. Möglich endlich eine Scene, gleichviel ob in Galiläa oder in Peräa, dass Mütter dem grossen Meister in Israël, dem Verkündiger des Gottes-Reiches ihre Kinder brachten, sie zu segnen (Mc. 10, 13 f.).

Aber zu einem Mehr als Möglich oder Wahrscheinlich ist hier nicht zu gelangen. Sicher ist ausser dem Peräischen Weg zum Leiden in Jerusalem nur die Lehre Jesu, dass es darauf ankomme, Gottes Kind zu sein und zu werden, um einzugehn in das Gottesreich

des Geistes. Der Spruch des Petrus-Ev.'s ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ist Jesu absolut würdig, und hat so viele Changen der Echtheit für sich, als irgend ein anderer Spruch der synoptischen Evv., gleichviel ob das betreffende Evangelien-Buch katholisch recipirt ist, oder nicht. Aber es scheint, dass er erst nach Mt (18, 3) eingetreten ist, und dass dies kein Wort von J. selbst ist, kann wohl Niemand leugnen. Selbst die Grundlage davon (Mc. 10, 16) konnte ein Pauliner finden, aus Rö. 8, 15—17: und was garantirt die Scene der Zubringung der Kinder, und deren Segnung als Prosa-Geschichte? Geistig bleibt das wahr in alle Ewigkeit, wenn auch erst der Auferstandene dies gelehrt hat. Er hat auch die Sclaverei aufgehoben, ohne dass ein bestimmtes Wort darüber von Jesus selbst vorhanden wäre. Er hat die Volksschule begründet, ohne dass er das auch aussagen musste. Der Geist Jesu, der auferstanden ist, hat grössere Kraft gehabt, als der Buchstabensinn wähnt: er erweckt sich immer neue Zeugen, und ist nimmermehr durch einzelne tradirte Worte zu begrenzen!

Zweites Lehrstück. Die Alles opfernde Liebe erfüllt erst das Gesetz: 17—27.

Auf dem Peräischen Weg zum Leiden (17) kommen judäische Fragen von Gegnern (2 f.), von Verehrern (17 f.) und Jüngern (28 f.). Die Gegner sind mit ihrer Gesetzesfrage zurückgeschlagen (wobei das Tiefere esoterisch gegeben ward) 2—16. Nun kommt ein judäischer Verehrer des Gottesreich-Verkündigers eifrig (προςδραμών) hinzu, ihm zu huldigen (γονυπετήσας), mit der inbrünstigen Frage an den Gottgesandten, diesen ἀγαθὸς διδάσκαλος, wie in sein Gottesreich einzugehen sei, durch welche That (τί ποιήσας), durch welche besondere, Israël noch unbekannte Gutthat? (17.)

Die Antwort erfolgt negativ (18) und positiv (19 f.). a) Vor Allem wirst du nicht durch Kniebeugen vor dem Menschensohn (γονυπεπεῖν), und durch Hochstellen seiner Meisterschaft (ἀγαθὸς διδάσκαλος) an dem von ihm verkündigten Reiche Theil nehmen. Denn darin gilt Gott selbst als der allein Gute, dem die Huldigung gebührt (οὐδεὶς ἀγαθός — keiner auch mit Huldigung anzuerkennen — εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός). Er ist das höchste Gut, seine Verehrung das höchste Ziel im Gottesreich.

b) Positiv ist also das Halten der Gottes-Gebote das Mittel zum Eingehen, wie schon 1 Cor. 7, 19 die τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ als

bleibend erste Aufgabe darstellte (18). Welcher? α) Vor Allem und für immer der h. 10 Gebote, im Besondern der Verpflichtungen gegen die Menschen, das Vermeiden jeden Unrechtes gegen sie (1 Cor. 6, 7 f. Rö. 13, 10—12). Und wahrlich schon die Erfüllung davon erweckt die Zuneigung Jesu, eröffnet die Hoffnung auf Höheres (21). Doch β) das sich Nicht-Verfehlen gegen den Nächsten genügt nicht; dabei kann man noch ganz egoïstisch sein. Die wahre Erfüllung gibt erst die Liebe (Rö. 13, 10—12), die Alles opfert, alle χρήματα hingibt für die πτωχοί, für die Gemeinde: „die arm wird um Alle reich zu machen" (2 Cor. 2, 6—10). Aber der noch so fromme, noch so sehr für J. begeisterte Israëlit, der einmal „Güter" dieser Welt besitzt, kann solche Art Erfüllung der Gebote nicht ertragen, solche Forderung des Opferns von Allem nicht zugeben! Er ging betrübt von dannen der reiche Fromme! Um so ausdrücklicher ergeht an die Jünger das Wort: die „Reichen", oder deutlicher zu sagen, „die auf ihren Reichthum Vertrauenden" (οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασιν) sind unfähig, einzugehen in das Geistesreich Gottes: denn sie bauen nicht auf den Allmächtigen, sondern auf Irdisches, wie auf einen Götzen! — Fragt sich nun, ob da keine Hülfe ist: so ist Gott der allezeit und überall Mächtige zum Erlösen: auch das Reichthum suchende Israël, das trotz aller Frömmigkeit und Gesetzerfüllung ausser der Gemeinschaft Gottes blieb, kann und wird noch einmal durch Gottes Macht und Veranstaltung zur Errettung kommen (wie P. Rö. 11, 25 f. näher zeigt).

Hauptanhalt ist Rö. 13, 8—12. Parallel bei Mc. ist die spätere Frage nach dem höchsten Gebot (12, 28). Beidesmal fragt ein befreundeter, wahrer Israëlit; beidesmal wird auf die Verehrung Gottes und die Liebe des Nächsten hingewiesen, beidesmal hat J. solche lieb, und hofft für sie das Gottesreich.

17. „ἐκ" πορευόμενοι. (sc. ἐκ τῆς οἰκίας) εἰς ὁδόν: zur Fortsetzung des Weges, und Neu-Anheben exoterischer Lehre. — εἷς Einer aus der Menge (1), jeder Stellvertreter israëlitischer Frömmigkeit. Lc. 18, 18 macht ihn zum ἄρχων, einem Synagogenhaupt; Mt. sieht in dem Liebenswürdigen (Mc. 10, 21) einen „Jüngling" (19, 22). — 18. Jesus ist der Verkündiger, ja der König des Gottesreiches auf Erden, aber nicht das höchste Gut selbst, das zu verehren ist. Der Menschensohn will nur zur vollen Gott-Verehrung hinführen. Auch er war (1, 9) sündbewusst zur Busstaufe gegangen.

19. „Ehebreche nicht, morde, diebe nicht": ganz nach der Reihenfolge bei P. Rö. 13, 9. (Ex. 20, 13 LXX stellt auch οὐ μοιχεύσεις vor Alles, aber φονεύσεις zu dritt. Deut. 5, 15 LXX lässt es beim Urtext in beiden Stellen οὐ φονεύσ., οὐ μοιχεύσεις..) — μὴ ἀποστερήσῃς enthalte nicht

vor, sc. das Pflichtige; entziehe dem Knecht und Dürftigen nicht seinen Lohn, thue keinem Unrecht. Solches Gebot liegt 2 Mos. 21, 10 vor: τὰ δέοντα οὐκ ἀποστερήσεις, 5 Mos. 24, 14. Mal. 3. 15. Auch 1 Cor. 6, 8 klagt: ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ „ἀποστερεῖτε" τους ἀδελφούς; Aber wie kommt Mc. dazu, dies Gebot an die Stelle des 10. zu setzen? Weil er hier völlig von Rö. 13, 9 f. beherrscht ist, der damit begann: μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε! — Warum ist die 1. Tafel, die der Pflichten gegen Gott übergangen? Weil die oberste Pflicht, der Verehrung Gottes als des εἷς ἀγαθός schon ausgesprochen war, und dies sich für den Israëliten von vornherein verstand. Die Probe der Gottesverehrung sei die Erfüllung der Pflicht gegen den Nächsten (Calvin).

21. ἠγάπησεν: hatte ihn lieb: wie auch der spätere fromme Schriftgelehrte von J. gelobt wird (12, 34). — Verkaufe Alles und gib es den Armen: sei nicht blos Jude, sondern gehe durch Alles opfernde Liebe in die christliche Gemeinde ein, sei nicht blos privatim, sondern social gut. Ein gewisser Communismus, ein Opfern des Vermögens für die Gemeinde, ein dergestalt πτωχός werden, durch διαδιδόναι πτωχοῖς, gehört zur urchristlichen Liebeserweisung, wie Mc. 10, 30 einhält, Apg. 2, 44f. 4, 32 ausgeführt hat. — Auch Paulus sagt 2 Cor. 6, 10: πτωχὸς πολλοὺς πλουτίζω. — Die A. T.lichen Mahnungen, zum Almosengeben, das segensvoll werde (Sir. 29, 10—12: vgl. Prov. 3, 27. Ps. 62, 11), reichen längst nicht an dies Gebot der absolut opfernden Liebe. — Τέκνα: ihr Jünger! (2, 5 S. 132). — 24. τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν: die ihr Vertrauen auf irdische Schätze setzen, diese zu ihrem Götzen erheben, an Gottes Stelle (Lc. 16, 13). — 25. κάμηλον, nicht ein Schiffstau (was κάμηλος niemals heisst, noch κάμιλος, was nur itacirende Aussprache davon ist), sondern (wie Mt. 23, 24) das Kameel selbst: denn das Nadelöhr gilt als Bild des kleinsten Thores. Der Talmud spricht ähnlich vom Elephanten (Buxt. aus Berach. f. 55). Erst aus dieser Stelle ist jene lexilogische Mythe (bei Suid. und Schol. zu Aristoph. Vesp. 1030) entstanden. — 26. καὶ τίς δύναται: wer kann dann: καὶ im Nachsatz 9, 9. 12, 37 (gegen Mey., der in καί eine „vis auctiva cum admiratione" sucht)!

Lc. 18, 18—27 und 10, 25—28ff.: 16, 1—14:

a) An gleicher Stelle 18, 18 ff. wesentlich gleich. 18. wird der εἷς zum Synagogenhaupt ἄρχων = ἀρχισυνάγωγος (s. zu Mc. 5, 21). 19. Die Antwort τί με λέγεις ἀγαθόν; behält auch Lc. bei seiner Anschauung des gebornen Gottessohnes: wohl mit der Unterstellung: wie kannst du mich so nennen, da du Nichts von meiner Geburt aus Gott weisst. 20. Das „μὴ ἀποστερ" versteht der Nachfolger nicht mehr, hat aber durch die Auslassung 1 Gebot zu wenig. 22. ἕν σοι ὑστερεῖ: Lc. + ἔτι. 24. Das feierlich zweimalige πῶς δύςκολον schien dem Prosaïker dergestalt überflüssig; er belässt es beim ersten, also οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες; führt dagegen das πεποιθέναι τοῖς χρήμασιν, das sie zum Götzen Erheben besonders aus (16, 13). — b) Das Stück war ihm überhaupt so wichtig, dass er es 10, 25—37 erneute, in Verbindung mit der Parallele Mc. 12, 28—34. Dadurch wurde 1) der nach dem ewigen Leben Fragende nun auch hier ein Schriftgelehrter, wie Lc. sagt, ein νομικός. Und 2) wird das ewige Leben

zwar auch diesmal durch die Liebe erreicht (27), aber durch die Liebe Gottes und des Nächsten; dadurch erfülle sich das Wort 3 Mos. 18, 5 „thust du das, so wirst du leben (28). 3) Kam aber auch so der Ton auf die Liebe des Nächsten, wie schon bei Mc. 10, 20f. vorlag, so fragte sich, welcher Art Nächstenliebe verstanden sei? Dies sagt das Gleichniss vom barmherzigen Σαμαρείτης. Das Gleichniss ist kostbar, und aus dem Innersten Jesu, ob aber aus seinem Munde, ist eine andere Frage. Denn der Sinn und die Sprache ist ganz Lukanisch; dabei ist es 1) erst Lc., der Samarien so in den Kreis des Wirkens und Lehrens Jesu zog. Erst Lc. hat diesen Wirkungstheil durch Samarien hin eingeführt; auch sonst in demselben (17, 16) in zweifellos ihm Eignem den Σαμαρείτης zum Vorbild gemacht. 2) Die Weise des Lucas fordert, an neuer Stelle das alte Thema neu auszuführen. Das Zweimalige der Frage τί ποιήσας κληρονομήσω, auch diese Doublette bei Lc. verräth das Secundäre dieses Neuen.

c) 16, 1—14. Auch die Aufforderung, alle Güter dieser Welt den πτωχοῖς zu geben, sich ihrer zu entäussern, um einen Schatz im Himmel zu haben, hat für Lc. (oder ein ihn vorangehendes Evangelium Pauperum) die höchste Bedeutung, und verlangte eingehendste Erörterung. 1) Mit Recht sagte Mc., es sei undenkbar, τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασι εἰςελθεῖν εἰς ζώην αἰώνιον! Gewiss, wer sein Vertrauen setzt auf die χρήματα dieser Welt, sie zum Götzen macht, wer auf den Geldgötzen (den Μαμμωνᾶς oder מָמוֹן) baut, an den sich hingibt: der baut nicht auf Gott des Geistesreiches, nicht auf den Einen Allmächtigen, ist dessen Knecht nicht mehr, kann auch nicht mehr der Erbe seines Reiches werden! Οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ Μαμμωνᾷ (i. e. τοῖς χρήμασι πεποιθὼς οὐ δουλεύεις θεῷ), wobei Rö. 6, 16f. die Begründung bot: „man kann nur Einem Herrn dienen“, nebst 2 Cor. 6, 15 und dem Vorgang zu Elia's Zeit 1 Kön. 18, 21. (Lc. v. 13). — Entäussert euch dieser weltlichen Güter, um einen Schatz im Himmel zu haben (Mc. 10, 21): also gebt den μαμμωνᾶς hin, damit ihr aufgenommen werdet in die ewigen Hütten (9)!

2) Der fromme Jude bei Mc., der so reich war und seinen Reichthum so liebte, war στυγνάσας über die fürchterliche Forderung, Alles hinzugeben: auch davon klingt das Echo wieder bei Lc. v. 14: die Pharisäer lachten laut (ἐξεμυκτήριζον) über Jesu Rede vom Mammon-Hingeben, φιλάργυροι ὄντες. Die Grundlage für Lc. Mammon-Abschnitt ist und bleibt der classisch-einfache Mc.-Text (10, 21), mag auch die Ausführung durch den μαμμωνᾶς (den Gott der χρήματα des Mc.) einem Vorgänger des Lc., einem besondern Evangelium Pauperum angehören: πολλοὶ γὰρ ἐπεχείρησαν γράψαι, vor Lc. (1, 1).

Mt. 19, 16—26 (Mc. Lc.): 6, 24 (Lc.).

Der judenchristliche Combinator sah sich hier zu einer völligen Erneuerung des alten Lehrgrundes genöthigt. Die von Lc. angenommene Vorstellung der Jungfrauengeburt hatte sich bei ihm so verfestet (vergl. S. 174), dass er nicht mehr im Stande war, das scharf ausscheidende Wort auszusprechen: „was nennst du mich gut? Keiner ist gut, ausser Gott!“ Der geborne Gottessohn, der Reine von Haus aus (vgl. 3, 14f.) könne das nicht sagen; nur, ganz abgesehn von der Frage um des Meisters Qualität,

könne und müsse allerdings die Einheit des Guten in Gott (εἷς ὁ ἀγαθός) zum Ausdruck kommen. Auch erschien der Sprung von dem Halten der 10 Gebote zu dem Gebot, aller Güter sich für die Armen zu entäussern, zu schroff: die Vermittlung habe Lc. durch sein „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου“ als Summe der 10 Gebote richtigst getroffen. So kommt es zu dieser neuen stattlichen Gestalt.

Es naht Einer mit der Frage: Guter Meister! τί ἀγαθὸν ποιήσας werde ich das ewige Leben ererben? D. h. welches besondere Gute muss ich thun, um in dein Reich einzugehen? (Er denkt an ein besonderes gutes Werk.) Darauf die entsprechende (neue) Antwort: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ἀγαθός! D. h. du fragst ganz unnöthig nach dem Guten, wodurch man Theil bekommt an Gottes Reich: blicke auf den Einen (Gott und Gesetzgeber Israëls), der der rein Gute ist, und du weisst sofort, was das Gute ist (sein Gesetz). — „Εἰ δὲ θέλεις εἰςελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολας“: um „aber“ näher dir Bescheid zu geben: es kommt auf die Erfüllung der Gebote Gottes an! — Freilich; aber ποίας, welcher besondere Art? (Er denkt an noch verborgene Gottesgebote.) Antwort: „Ich meine nur die alten Gebote, die 10, im Besondern die Gebote gegen Menschen: οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις· τίμα τὸν πατέρα! Und (καὶ) willst du das höhere, nicht unter den 10 stehende Gottesgebot an Israël hören, das den Eingang zum Reich ermöglicht, so ist dies (von Lc. aus Mc. 12, 31) nach 3 Mos. hervorzuheben: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν! — Sagt nun der liebenswürdige Mann, „das habe ich längst gehalten“, τί ἔτι ὑστερῶ; so kommt es nun zum Superlativ des Gebotehaltens: es gelte τέλειος zu werden in der Liebe (Mt. 5, 48), also zu thun, was Chr. bei Mc. schliesslich in 2. Stelle gebot: πώλησαν πάντα! — Das Erste war: denke an den Einen Guten (den Gesetzgeber), also an sein Gesetz überhaupt! Das Zweite war: denke an die 2te Gesetzestafel, die in dem Einen Worte gipfelt: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον! Das Dritte ist: mache dieses ἀγαπᾶν zu einem τέλειον, gib alle Güter hin! — Vortrefflich diese Ausführung, aber verrätherisch 1) secundär gegen Mc. (Lc.): denn hat Mt. auch das εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός festgehalten, doch ferngehalten jeden Gedanken an Chr., und ausgeschlossen die Ausschliessung Christi vom ἀγαθός-Sein, beseitigt das οὐδεὶς.. εἰ μή (εἷς), gar die eigne Erklärung τί „με λέγεις“ ἀγαθόν! Damit geht er noch über Lc. auf Vergötterungswege. Und wer fühlte hier ohnehin nicht das Spätere (Mey.) gegenüber dem so viel schroffern und körnigeren Gefüge bei Mc.? 2) Mit Lc. beiseitigte er das γονυπετήσας, und das μὴ ἀποστερήσῃς, zusetzend καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον. Des Lc. zweites Stück (10, 25 f.), das hiermit die Frage nach der ζωὴ αἰώνιος beantwortete, hatte Mt. so sehr im Gedächtniss, dass er danach (bei Mc. 12, 28 f. Mt. 22, 35) sagt „νομικός“ τις! Das ist die Sprache des Lc. (S. 86.)

Im Übrigen bleibt Mt. (v. 21—26) bei Mc' Worten, nur folgt er dem Lc. in der prosaïschen Betrachtung, dass nicht zweimal, nur einmal davon die Rede sein könne ὅτι δυςκόλως ὁ πλούσιος εἰςέρχεται: wonach das sich Verlassen auf die Schätze, dies 2te bei Mc. dahin fiel, auch für Mt. — 5, 24. Dagegen hat er den Ersatz dieses πεποιθέναι ἐπὶ τοῖς χρήμασι (statt allein πιςτεύειν ἐπὶ τῷ θεῷ) nach Lc. 16, 13 aufgenommen bei seiner ersten Redegelegenheit: freilich so abrupt, dass Jeder den Combinator greift.

Drittes Lehrstück. Die wahre Hoffnung: 10, 28—31.

Die Hingabe von allem irdischen Gut in der Nachfolge Christi (21), diese Liebe bedingt den Eingang in das Reich Gottes (23 f). Worin besteht nun jener Schatz des Himmels (21), worauf haben wir zu hoffen? 1) Das Reich Gottes ist nicht ein blos jenseitiges, sondern beginnt schon diesseits; trotz des Verlassens aller irdischen Güter und trotz aller Verfolgung ist der treue Christ so reich, als geistig glückselig (28—39). Denn schon in dieser Zeitlichkeit hat der opferbereite Nachfolger Christi durch die grosse Gottes-Bruderschaft auf der ganzen Erde hundertfach das wieder, was er aufgegeben hat, Haus und Familie, Hab und Gut; es geht da, wie Paulus sagte, 2 Cor. 6, 10, „nichts besitzend haben wir Alles"; und dazu kommt in der Zukunft des vollen Sieges, bei der Parusie das ewige Leben; oder wie Paulus sagte 1 Cor. 3, 22: „Alles ist Euer, das Gegenwärtige und das Zukünftige", und Rö. 8, 38: „Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Jesu, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges". Aber 2) auch die Hoffnung würde falsch sein, wenn die Petrusse und ältern Jünger überhaupt, meinen sollten, in dem Reiche Gottes gäbe es einen Vorrang für sie; umgekehrt werden gar Manche, die sich als Erste dünken, Letzte sein, und Solche, die man als Letzte taxirt, Erste sein, in dem Ansehn bei Gott und Christo (31).

28. ἤρξατο ὁ Πέτρος: nachdem er volle Hoffnung gefasst hatte aus Jesu Worten (21—27), hob er an, sie auszusprechen (Bengel). „Du verlangst die Hingabe von Allem, und siehe, wir haben das gethan": welcher Art ist nun das kommende Gottesreich, das wir dergestalt ererben (κληρονομεῖν 17) werden, und Wem kann es werden ausser uns, die Wir (ἡμεῖς) dir im Fleische nachgefolgt sind (ἠκολουθήκαμέν σοι)? — Mt. hat die Frage des Petrus aus der nachfolgenden Antwort also ergänzt: „Was also wird uns dafür werden?" (was Si auch in Mc. gebracht hat). Das ist nach einer über den Eigennutz und den Weltsinn mit Recht geführten Klage ein widriger Laut (Wilke p. 361), auch dem Folgenden nicht ganz entsprechend. Betont ist ἡμεῖς ἀφήκαμεν vorangestellt, im Sinne des Sprechenden freilich zunächst gegenüber dem reichen Juden, der Nichts aufgab und nicht nachfolgte; im Sinne des Antwortenden aber zugleich gegenüber Andern, die auch noch nachgefolgt waren, aber später (als ἔσχατοι). Daher auch die Betonung im Anfang der Antwort οὐδείς „ἐστιν, ὃς" ἀφῆκεν. Die Antwort betrifft nicht blos die Qualität der Vergeltung, sondern auch den Umfang.

29—30. οὐδεὶς.. ἀφῆκεν: „ἐὰν μή" λάβῃ: „falls" einer nicht empfangen hat, so hat er auch nicht aufgegeben, d. h. so sicher einer aufgibt, so sicher empfängt er auch. Dem Sinne nach ist ἐὰν μή = „ohne dass", ganz wie 4, 22 (Mey.). — λάβῃ ist als futur. exact. zu fassen, „ohne dass er empfangen ha-

ben wird"; es umfasst nicht blos die Gegenwart, sondern auch die „künftige Welt". — Weiter struire: ἑκατονπλασίονα, (nämlich 1o) νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας... καὶ (2o) ἐν τῷ.. ἐρχομένῳ ζωήν. Denkbar wäre freilich, das Komma nach τούτῳ zu setzen, in οἰκίας ct. bis διωγμῶν blos erläuternden Zusatz zu ἑκατονπλ. zu sehen; aber das Erste ist das allein Natürliche (Wilke p. 464 f.). Also fasst Mc. das ewige Leben oder das Jenseitige als geistiges Gut mit den irdischen Gütern der Gegenwart in Einen Begriff überschwenglicher Vergeltung zusammen. — 29. ἢ γυναῖκα ist laut den ältesten Zeugen (Si B Δ dk) zugesetzt; Mc. scheint nicht gewillt, einem Christen zur Pflicht zu machen, sich vom Weibe zu trennen, wenn er auch Mutter und Vater, selbst Kinder verlassen müsse; ganz nach Paulus Willen 1 Cor. 7, 12 f. beim Christwerden solle man sich nicht scheiden. Der Eifer des Lc. 18, 23 hat dies zugesetzt, worin dann Mt. 19, 29 folgte; danach erst konnte Celsus und Julian Apostata den Vorwurf erheben, J. habe auch „das Weib" hundertfältig verheissen, auch 100 „γυναῖκας, wovon doch Mc. 30 nach allen Texten schweigt. — ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγ. (wie 8, 35), um sich zu mir und zu der Heilsbotschaft zu bekennen, um Christ zu sein (Lc. erklärte: des Reiches Gottes wegen, Mt: um meines Namens willen). — 30. Das hundertfache oder überschwängliche Entschädigen geschieht durch die grosse christliche Bruderschaft auf der ganzen Erde, durch die jeder überall Haus und Familie und Gut hat, am Gute Aller Theil nimmt. Eine so weite Verbreitung des Christenthums setzt Mc. auch 4, 32. 13, 10. 14, 9 voraus! — οἰκίας .. „μητέρας" so figürlich dies, so auch alles Übrige. Treffend sagt Mc. nicht πατέρας: denn nur Einer gilt in der christlichen Gemeinschaft als der Vater. Vgl. 3, 35. — μετὰ διωγμῶν bei (und trotz) aller Verfolgung (Rö. 5, 2 f. 8, 35), die zur Krone des Christen gehören. — αἰὼν ἐρχόμενος das mit der Herrlichkeits-Parusie erwartete Zeitalter des Geistes-Sieges oder der Herrschaft der Gottesverehrung. Mt. sagt dafür ἐν τῇ „παλινγενεσίᾳ" (19, 28) der Neuschöpfung der Welt, wobei Himmel und Erde Eins werden, nach Apoc. 21, 1 f. (nicht nach Rö. 8, 19 f., gegen Mey.), eine altchristliche, apokalyptische Abenteuerlichkeit. — 31. πολλοί „δέ": „aber" Petrus hüte dich, euch ältern Jünger nicht zu sehr zu überheben, die Theilnahme am Gottesreich diesseits und jenseits etwa allein auf euch zu beschränken, oder doch andere, spätere (ἔσχατοι) Nachfolger Christi weit nachzustellen. Viele werden Erste sein „als Letzte" (ἔσχατοι sc. ὄντες), und umgekehrt. Die Heiden werden durch die willige Annahme des Ev. und die volle Hingabe an mich (28) vielmehr die erst Beseligten sein (Röm. 9—11), und Männer wie ein Paulus, der sich selbst den ἔσχατος πάντων ἀποστόλων nannte, verdient als πρῶτος πάντων zu gelten. In dem Oxymoron „Erste Letzte, und umgekehrt" liegt Paulinismus. Paulus und die Heiden waren Letzte, wurden Erste.

Lc. 18, 28—30: 13, 23—30. a) Die Hauptbelehrung gibt Lc. 18, 28 f. an gleicher Stelle gleicherweise, nur mit Auslassung der Aufzählung der 100 fach ersetzten Güter, als unnöthig, aber auch der Schlusssentenz (31), von den ἔσχατοι πρῶτοι. Gerade der entschiedenste Pauliner lässt dies weg? Weil er b) 13, 23—30 dies besonders ausführt, indem er mit besonderm Nachdruck auf Judäa hinblickt, wohin auch Jesus zog (V. 22). Da erhebt sich die Frage: Nicht wahr, es werden doch blos die Juden errettet sein? (εἰ ὀλίγοι οἱ

σωζόμενοι.) Antwort: Täuscht euch ja nicht! Es geht anders. Vergleichen wir das Reich Gottes einem Palast, so meint ihr wohl, auf hohem Ross durch's Portal einzurücken; alle Zeit, Nacht oder Tag stehe es euch offen. Es wird aber für jeden stolzen Pocher geschlossen sein. Sucht vielmehr durch die Hinterthür hineinzukommen, durch diese enge Pforte, mit der rechten Bescheidenheit und Demuth. Vergeblich werdet ihr mit eurer Anmassung euch darauf berufen, dass ja Jesus euer Landsmann gewesen (mit euch essend und trinkend, auf euern Strassen lehrend). Solche Landsmannschaft hilft euch in eurer Ungerechtigkeit Nichts. Mit Ps. 6, 9 heisst's da: Weichet von mir, ihr Übelthäter! Ihr werdet ausgeschlossen an den Verbannungsort der Finsterniss und Kälte. Aber die Heiden werden von allen Himmelsgegenden kommen und durch den Glauben, somit wahrhaft gerecht geworden, Theil haben am königlichen Mahle gleich den Propheten und Patriarchen. Also kurz: Wohl seid ihr Juden zuerst gerufen (Rö. 1, 16), sofern die Ersten (Mc. 10, 31), die Heiden die zu zweit berufenen, aber diese Letzten werden zuerst errettet (Rö. 9—11).

Dies köstliche Lehrbild ist nur die entschieden antijudaïstische Ausführung des grossen Paulinischen Ausrufungszeichens, das Mc. 10, 31 aufgestellt hat, erst durch den Lukanischen Pauliner. Denn 1) so gewiss der Marcus-Satz πρῶτοι ἔσχατοι für den Pauliner nur höchst anziehend, ja unentbehrlich sein konnte; so gewiss hat Lc., da er ihn nicht an alter Stelle (nicht nach 18, 30) gibt, sonstwo gegeben und dann eben so sicher in neuer Gestalt, seiner Methode getreu: d. h. nur hier. 2) Klar ist die Anlehnung an Jes. 49, 12 vom Herbeikommen aus allen Himmelsgegenden, an Ps. 6, 9 weichet von mir ihr Uebelthäter, an Mc. 12, 8 f. von der Verwerfung der erst berufenen Arbeiter, und an die populär jüdische, wenn nicht specifisch Essäische Vorstellung von einem Qualort in Eiseskälte, wo Heulen und Zähnklappen sein werde, sozusagen einem palästinischen Sibirien gegenüber einem irdischen Paradies*). 3) Dass die durch den Glauben Gerechten zu Söhnen des Hauses angenommen werden, bei Abraham weilen oder Söhne Abrahams sind, sagt Lc. auch 19, 9: vom Schosse Abrahams spricht er 16, 23, wogegen die auf ihre Juden-Geburt stolzen Israëliten vergeblich sich „Söhne Abrahams" nennen 3, 8. 4) Die Schroffheit, dass alle in der Patris, die meinen besondern Anspruch auf das Heil zu haben, verworfen würden, spricht er auch 4, 29 f. übereifrig aus. Auch hier ist also Lucas specifisch thätig gewesen.

c) Specielle Verheissung an die treuen Jünger 22, 28—30

*) Nach Joseph B. J. 2, 8, 11 dachten die Essener „die guten Seelen würden jenseit des Weltmeeres (ὑπὲρ ὠκεανόν) ein glückliches Leben geniessen, in einem Lande ohne Regen, Schnee und Hitze, wo ein ewiger Zephyr Erfrischung bringe" — eine Art Insel der Seligen oder eine Ahnung und halbe Kunde von einem transatlantischen verborgenen Glückslande; wogegen „den bösen Seelen ein dunkler und widerlicher Ort (ζοφώδης καὶ χειμέριος τόπος) zum Aufenthalt bestimmt sei, ein Winkel voll unaufhörlicher Strafen (μυχὸς μεστὸς τιμωριῶν ἀδιαλείπτων")."

gibt Lc. beim letzten Mahle, als dem Augenblick des Vermächtnisses vor dem Tode. „Die treu mit Christo ausgeharrt haben" (wie es Paulus so opferreich und opferbereit allezeit gethan hat), „die werden nicht blos an der Messianischen Mahlzeit Theil haben", auf die ja Mc. beim Abendmahl hinwies 14, 25, sondern „auch als Richter thronen über die 12 Stämme Israëls", zu Gericht sitzen über Israël, das sich seiner 12 Stämme und seiner Abstammung rühmend, fern von Christus bleibt. Wenn Sap. Salom. 3, 8 hoffte, dass „die abgeschiedenen Gerechten κρινοῦσι ἔθνη καὶ κρατήσουσι λαῶν", so vervollständigte P. 1 Cor. 6, 2 οἱ ἅγιοι τὸν κόςμον κρινοῦσιν. Und Apoc. 3, 4 verhiess als höchsten Sieger-Preiss „zu sitzen auf Christi Thron als Sieger wie Christus auf Gottesthron." Das specielle διατίθεμαι (28) schliesst sich an die διαθήκη beim Abendmahl, im besondern Sinne des Vermächtnisses. So führt Lc. aus.

Mt. 19, 27—30 (Mc. Lc.): 20, 1—16 (Mc.: 7, 13 f.) 22 f. 8, 11 (Lc.). Der Combinator hat sich hier von Nichts trennen können, was er im Grundbuch und an Ausführung bei Lc. vorfand; selbst wo er dogmatisch widersprach, hat er den Ausdruck bewahrt, und ihn nur umgebogen; neue Erklärung, aber durch eigene Ausführung aussprechend. A) 19, 27—30. Die Verheissung an die Jünger an der alten Stelle, aber erweitert durch Lc. neue Verheissung, und judenchristlich geändert. a) Gleich zu Anfang spricht die judenchristliche Lohnsucht sich ungebührlich aus „τί ἄρα ἔσται ὑμῖν" (s. S. 493). Dann stellt er die Verheissung des Thrones über die 12 Stämme aus Lc' neuem Vermächtniss voran (28: Lc. 22, 30), aber jetzt in dem Sinne, dass die 12 Stämme Israëls die Grundlage für das ganze Gottesvolk bleiben, so dass alle bekehrten Heiden nur zum wahren Israël übertreten, wie auch die Apoc. denkt. Auch wehrt er jeden Gedanken ab an einen andern Apostel: er sagt nicht „die ihr mit mir ausgedauert habt", sondern die ihr mir „gefolgt" seid (sc. im Fleisch); und fügt ausdrücklich hinzu: „ihr sollt sitzen auf 12 Thronen", also die Zwölf so ausdrücklich und exclusiv, als Apoc. 21, 14. Leider hat er den inzwischen (nach und gegen Apoc.) entdeckten „Verräther" als 12ten vergessen! Die Betonung des Thrones Christi selbst folgte gleichfalls der Apoc. 3, 21, wie die παλινγενεσία (s. S. 494). — Das Ganze ist hier ungehörig (Schneckenb., Wilke S. 361). Es handelt sich ja darum, womit das „ἀφήκαμεν" vergolten werde, und das betrifft alle Nachfolger. — b) In der alten, hier allein entsprechenden Verheissung (Mc. 29—30) beseitigt Mt. echt judenchristlich transscendent das diesseitige Anheben des Gottesreiches: Wer das und das verliess, „wird 100fälliges empfangen und das ewige Leben" (29), Beides in der Zukunft des αἰὼν ἐρχόμενος! Also Häuser und Aecker im Jenseit? Wieder alte Worte in ganz anderem Geiste. — B) Das Oxymoron „Erste, Letzte" (Mc. 31) bewahrt er wörtlich (Mt. 30), aber wiederum in anderm Sinne, den er durch eine selbständige Erweiterung ausspricht: 20, 1—16. Mc' Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mc. 12, 1 f.) erneuert er in dem Sinne, dass auch spätest Berufene mit den weit früher Gedungenen auf gleiche Linie der Belohnung kommen; denn sie erhalten dasselbe ewige Leben, so dass die Ersten nicht zu murren haben. Die πρῶτοι und die ἔσχατοι werden gleich gestellt! Das ist der judenchristliche Gedanke, mit dem er die Hauptsentenz (20, 16) am Schlusse wiederholt. Doch setzt er alsbald als Cautel hinzu „nämlich es

können auch nur die in's Reich eingehen, die wirklich treu gearbeitet haben", gleichviel wie lange; und solcher δίκαιοι, die πᾶσαν δικαιοσύνην erfüllen, solcher ἐκλεκτοί seien es weit weniger als der überhaupt Berufenen. In dieser Weise beantwortet der Judenchrist die Frage: εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι (Lc. 13,23) mit einem Ja! Er kommt damit zu dem echt jüdischen Satz des 4 Esr. 8, 3: multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur (vgl. Urspr. der Evv. S. 120 f., Hdb. der Apokr. II. S. 288 f.). C) Die neue Lehre von Aufnahme und Verstossung (Lc. 13, 23—30) benutzte Mt. freudig, obwol der Judenchrist principiell dem Hauptsinn entgegenstand; nur bruchstückweis konnte er es sich aneignen, was er in seiner ersten grossen Rede (7, 13 ff.) und deren Gefolge (8, 11 f.) thut. 1) 7, 13—14. Ja wohl, sagt er, „eng ist die Pforte", durch die man allein eingehen kann, wie Lc. 13, 24 sprach, aber in dem Sinne, den 4 Esr. 7, 6 ff. ausführte: von Gefahren und Versuchungen umringt ist der „enge Weg" zum Heil. Der Esra-Prophet hat ebenso original- diesen „engen Weg" geschildert, als Lc.-Ev. die „enge Pforte", die Hinterpforte des Gottes-Reich-Palastes gezeigt. Mt. hat aufs confuseste den „engen Weg" der Prophetie und die „enge Pforte" des Lc. zusammengefasst (Hdb. Apokr. II, S. 290, was auch von Hilg. recipirt wurde).

2) Mt. 7, 21—22 weist die mit ihrem „Glauben" an den Herrn, mit diesem ihrem „Herr"-Rufen Grossthuenden, auf ihr Dämonen-Austreiben, ihre δυνάμεις πολλάς Pochenden zurück, und aus dem Bereich Gottes, weil sie ἀνομίαν ἐργάζονται, die Gültigkeit des Gesetzes leugnen, das Gesetz untergraben: d. h. den Paulus selbst und die ihm nachfolgenden Heidenbekehrer und Heidenfreunde. Der Judenchrist hat so die Lukanische Abweisung der Judaïsten (Lc. 13, 26 f.) in seinem Sinne umgebogen.

3) Mt. 8, 11—12 nahm den ergreifenden Schluss des Lc.-Lehrbildes auf, die Ausstossung des unglaubigen Israël in den Qualort, bei Reception der Menge von allen Enden her (Lc. 13, 29—28), da wo er nach Lc. 7, 1—10 den demüthigen Glauben des Heiden (des Hauptmannes) zum Muster vorstellte; nur an so absolut ungehöriger Stelle, wie Jeder erkennt (s. S. 387).

Hier ist fragelos schriftstellerischer Zusammenhang zwischen Mt. und Lc. Ist es nun denkbar, dass der Pauliner aus den drei vereinzelten und gänzlich umgebogenen Fragmenten bei Mt. sein grossartiges, klares, in sich einiges Lehrbild (13, 24—30) hervorzaubern konnte? Oder ist dies nicht vom nachfolgenden Judenchristen zertrümmert, und nur in Fragmenten benutzt? Vgl. meine, von Baur und H. nirgends alterirte Erörterung in Ev. Mk. S. 218 f.

So gewiss hier Mt. von der Lucas-Gestalt abhängt, und so zweifellos diese nur in der Ausführung des Mc.-Thema's besteht: so möglich bleibt es, dass Jesus selbst ausdrücklich den Gottesbruder-Bund als den Anfang des Gottesreiches dargestellt hat, das hienieden beginnt und schon bei aller Verfolgung und Entäusserung überschwenglich Ersatz gibt. Aber es ist hier schon eine so grosse Verbreitung der christlichen Bruderschaft vorausgesetzt, dass Mc. auch dieses eher aus

dem Wesen Christi, wie es sich nach Paulus darstellte, als aus J. Mund entnommen hat.

Viertes Lehrstück. Die dienende Liebe gibt die wahre Grösse gegenüber den Herrschergedanken Jerusalems 10, 32—45.

Beim Ende des Peräischen Weges zum Leiden, beim nächsten Hinblick auf Jerusalem können wohl Herrschergedanken entstehen, trotz aller Leidens-Ankündigung, aber diese sind das besonders Unchristliche. — Wie 9, 30—32 die Einleitung bildete zu der grossen Mahnung (33—50) die ärgerliche Frage nach dem Vorrang abzuthun, so leitet die 3te Leidensankündigung 10, 32—34 die neue Mahnung ein, da die Jünger auf Herrschergedanken kamen. Die Parallelität beider Mahnungen und Leidensverkündigungen ist ebenso unverkennbar, als die Zusammengehörigkeit von Mahnung und Ankündigung.
I. Die 3te Ankündigung von Leiden und Auferstehn V. 32—34. So lange die Jünger auf dem Weg in Peräa waren, meinten sie nicht, dass es Ernst sei mit dem Uebergang nach der angekündigten Leidens-Stätte, Jerusalem; jetzt aber am Ende des Wegs sahen sie ein, dass es bitterer Ernst damit sei. Da stutzten sie, staunten höchlich (καὶ ἐθαμβοῦντο), und in diesem Stutzen blieb ein Theil zurück. Die andern aber, die ihm nachfolgten, beim Uebergang auf Judäischen Boden (οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες), d. h. die nicht zurückgeblieben waren, bebten in Furcht bei ihrem Nachfolgen (ἐφοβοῦντο), für sich, wie für ihn*). V. 32b. Jesus nimmt nun wieder hinzu die 12, die theils gehörten zu den Zurückbleibenden, theils zu den Nochfolgenden, und will ihnen die Furcht benehmen, indem er zwar zuerst von Neuem das Schlimmste verkündet — jetzt auch das Kreuz andeutend durch die „Geisselung", die immer voranging — aber zuletzt die ἀνάστασις hervorhebt. παραλαβών geht auf 9, 34 zurück, wo Jesus sie zuerst herbeigerufen. Jedesmal, wo Mark. die Zwölfe herzuruft, ist auch etwas judenchrist-

*) ἐθαμβοῦντο allgemein „die Jüngermenge im Ganzen", οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες „der Theil aber" der ganzen Menge, der vor Staunen nicht zurückblieb, sondern Jesu ergeben nachfolgte. In ἐθαμβοῦντο liegt naturâ suâ ein οἱ μὲν κατελείποντο (Mey.). Die Conjectur von Hitzig, zu lesen: οἱ δέ [κα] ἀκολουθοῦντες [καὶ] ἐφοβοῦντο ist anmuthig, aber 1) οἱ δέκα ist kein Terminus, der von selbst zu verstehen wäre (vgl. dagegen Mc. 10, 41 nach 35). 2) Die Combination mit Lc. 9, 53 ff. ist unrichtig, denn a) hier ist man am Ende des Wegs, bei Lc. 9, 58 am Anfang, und b) hier geht es durch Peräa, dort nicht durch Peräa.

lich Beschränktes im Hintergrund. Sie werden hier gerufen, um ihre Verzagtheit im Leiden zu überwinden.

Anm. Die Dreiheit der Leidens-Ankündigungen ward von jeher als schriftstellerische Kunst angesehen, abgesehen von der Frage, ob Jesus den Tod in Jerusalem mit solcher Zuversicht vorausgewusst hat, noch ehe der Jubelzuruf der Anhänger beim Einzug erfolgt war, der doch wohl erst den Empörerschein erweckte. (Mc. 11, 1 ff.) — Jedenfalls ist schon die Bestimmtheit der Ankündigung christliche Anschauung, und woher die Dreiheit? Hier wird es klar. Die 1te steht im 1. Theil (8, 28) des Leidensevangeliums zur Vorbereitung des ganzen Leidens. Die 2te (9, 30—32) steht im Abschnitte von der Verborgenheit. Die 3te hier, in dem Lehrtheil, der der Leidenswoche vorangeht. Sie steht zum 1. Mal (8, 35) vor der Mahnung, das Kreuz nachzutragen; zu 2. (9, 30) vor der, keinen Vorrang zu erheben; zu 3. nicht an's Herrschen zu denken (10, 32. 34). Ist da kein System, nicht rein schriftstellerischer, lehrbildlicher Plan?

Lc. 18, 31—34: 13, 31—35. Der Pauliner hat die 3te Leidensankündigung zweimal geboten: a) an der alten Stelle 18, 31—34. Hier hat er das überaus kurze ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολ. nicht mehr verstanden, es beseitigt und ersetzt durch v. 34, sie hätten nichts verstanden, was jedoch Wiederholung von 9, 32 ist. Gerade das 3te Mal sollten sie verstanden haben! b) An anderer Stelle ist Lc. allezeit um so freier (13, 31—35). Dieser merkwürdige Abschnitt enthält als Hauptinhalt die Ankündigung, dass Jesus in Jerusalem leiden und sterben müsse, mit der Betonung, dass es nur in Jerusalem stattfinden werde (32), nur dort stattfinden könne, weil es ja auch die Propheten zu aller Zeit getödtet hat. — Diese neue Leidens-Ankündigung folgt bei Lc. auf sein Gleichniss (13, 22—30), das die Sentenz Mc. 10, 31 ausführte πολλοὶ πρῶτοι ἔσχατοι. Dies ist also nicht von Jesus gesprochen, sondern ein Werk paulinischer δευτέρωσις. a) „Zu Jerusalem muss ich sterben: Vergebens nur konnte mir Herodes nachstellen. Er ist zwar ein ἀλώπηξ, ein Schakal, das das fromme Lamm (den Johannes) gefressen. Aber an mich selbst soll und wird er keine Hand legen. Es liegt in Bestimmung, dass der Erfüller aller Propheten in der Prophetenmörderin umkommen muss. Und wie die Vollendung durch den Tod in 3 Tagen sich vollzogen hat, so werden 3 Fristen sein bis zum Tod". b) Die Klage über Jerusalem nach Jerem. 25, 4. Diese Klage enthält das Wort: Wie oft habe ich dich versammeln wollen! Daraus schloss man, Jesu sei mehrmals in Jerusalem gewesen. Andere, wie Strauss (L. J. ed. V.) sagten, diese Stelle sei aus einem besondern Buche „die Weisheit Gottes". Allein ein solches Buch gibts nicht. Vielmehr spricht die Weisheit Gottes, die die Prophetin sandte, durch den Mund Jesu (Lc. 7, 35). Die göttliche Weisheit, von der Lc. 7, 35 und 11, 47 redet, ist die Vorsehung Gottes in der οἰκονομία σωτηρίας überhaupt, von Lc. in den Mund Jesu gelegt. (Ein so geistvoller Künstler, wie Mendelsohn, erkannte schon: bei diesem „Jerusalem, die du tödtest die Propheten" liege eine Himmels-Stimme vor.) V. 35. Vgl. Ps. 64, 26; Jerem. 25, 34. 18—26. 44, 4—8. — Der Fuchs ist im Abendland gewöhnlich Symbol der Schlauheit, aber im Morgenland ein Bild der

Räuberei. So in den Fabeln des Babrius, eines Babyloniers, während der occidentale Phädrus den Fuchs lediglich als Schlaukopf betrachtet. Vergebens hat man hieraus Schlüsse auf das Leben des Herodes machen wollen. Mt. 20, 17—19 hat die 3te Leidensankündigung an gleicher Stelle, gleich nach der Ausführung der Sentenz des Mc. ἔσχατοι πρῶτοι. Mit Lc. hat Mt. die schwierigen Stellen weggelassen, und nur das παραλαβεῖν τοὺς δώδεκα belassen mit dem κατ' ἰδίαν. Aber wie unglücklich! Er ist ja (Mt. 19, 23 ff.) längst „allein“ bei den Jüngern, spricht zu denen allein; und nun nähme er sie erst „allein“? Mt. setzt Mc. voraus, indem er ihn abglättet. Über Mt. 23, 37 f. s. S. 537.

II. 10, 35—45. Die Warnung vor Herrschergedanken, oder die Forderung der Zebedaïden. 35. προσπορεύονται, sc. aus dem Kreis der herberufenen Zwölf. Es war verkündigt, wenn er auch sterbe, werde seine Auferstehung sicher folgen. Sie fassten die ἀνάστασις in's Auge, im Glauben, damit werde das Reich der Herrlichkeit sofort kommen. Sie verstanden also die Ankündigung, aber missverstanden sie auch, indem sie meinten, hineinspringen zu können in die Herrlichkeit, ohne Leiden. — οἱ Ζεβεδαίου, die Eiferer für Jesu Namen (Mark. 3. 14). „Johannes“ hat ein solches Mitherrschen wirklich sich erbeten im letzten der 7 Briefe der Apocalypse 3, 21. — 38. τὸ ποτήριον πίνειν: Dieser Kelch ist nicht der Abendmahlskelch, sondern ein hebräisches Bild für das Einem zugetheilte Schicksal, sofern einer an einem hebr. Tisch den Kelch nehmen musste, gleichviel welchen bittern Trank er enthalte, Jerem. 49, 12. — βαπτισθῆναι das Eintauchen in einen Strom des Leidens. — 39. Ihr werdet dasselbe erfahren, sc. den Märtyrertod. Damit setzt Mc. voraus, dass er des Jacobus Tod (44 u. Z.) und des Johannes (unbekannt wann?) noch erlebt hat*) 40. ἀλλ' ist zu ergänzen mit ἔσται: „Ich kann nichts verwilligen, es gibt eine höhere Bestimmung“. Jesus stellt sich auch hiebei nach Mc. tief unter die Oberherrlichkeit des Vaters, wie Mt. 20, 23 trefflich exegesirend ausspricht „ὑπὸ τοῦ πατρός“. V. 41. Ueber die Forderung der Zebedaïden sind die Andern billig zornig. V. 42. Aehnlich wie 9, 31 und 10, 32 ruft er die Zwölf zusammen, um das Aergerniss zu beseitigen. — οἱ δοκοῦντες

*) Johannes ist, als Verf. der Apocalypse, später so angesehen worden, als könne er nicht eher sterben, bis er ihre Erfüllung geschaut; blos verschwinden, nicht sterben sollte er. Tertull. hat diese Mythe (Joh. 21) mit der Kunde des Markus 10, 39 verbunden: Johannes sei (gleich Petrus und Paulus, in Rom selbst) wirklich Märtyrer geworden, aber unverletzbar geblieben; dann erst unter Domitian nach Patmos verbannt. Mc. setzt also 9, 1 keinenfalls speciell den Johannes als einen der Überlebenden voraus.

ἄρχειν, nicht die „sich dünken" Herrscher zu sein, sondern welche als Herrscher gelten, die dafür anerkannt sind. Jesus hat sich nicht ausgesprochen über Staatsverfassung. Er überlässt das einer eigenen Sphäre. Sein Reich ist ein Reich des Geistes, aber sein Princip, dass man nur gross sein soll durch Dienen, fordert den christlichen Staat, in dem Alle Diener gegen Alle sind. V. 43—44: nur der sich verdient macht, ist gross; desto grösser, je mehr er sich verdient macht, und indem J. durch seinen Tod sich für Alle verdient machte, ist er der König. In Jesu Vorbild liegt die Aufgabe für Jeden: διακονῆσαι! Das Sichverdientmachen ist das Grösste. Auch Paulus hat es als das Höchste erklärt, δοῦλος πάντων zu sein; 2 Cor. 4, 5 ἡμεῖς δοῦλοι ὑμῶν; sein Oberamt über die Gemeinde ist die διακονία 2 Cor. 4, 1 f. cf. 6, 4. 8, 4. 9, 1. 12 f. — V. 45. ἀντί an Statt, an der Stelle. Diese Vorstellung des stellvertretenden Opfers findet sich hier zum ersten Mal. Paulus hat immer nur περὶ oder ὑπὲρ ἡμῶν gesagt. Jesu schuldloser Tod gereichte für Alle zum Heil, und ward später angesehen als Verwirklichung der alttest. Opferidee, oder das stellvertretende Opfer. Die Erfüllung. wie Beseitigung jedes andern, des Thieropfers, liegt darin wirklich Uebrigens ist es eine Eigenheit des Paulus, den Kreuzestod als Heil-Opfer anzusehen (vgl. Gal. 2, 20. 3, 13. 2 Cor. 5, 14. Rö. 3, 21. 5, 15).

Lc. müsste das Stück haben nach 18, 34, aber merkwürdiger Weise fehlt ihm die Forderung der Zebedaïden. Dagegen hat er (22, 24—27) diesen Streit unter den Jüngern gleichsam verallgemeinert zu einer φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, dabei ganz dieselben Sentenzen. Woran liegt das? Gerade so hat Lc. auch die Zurückweisung des Petrus nach dem Bekenntniss (Mc. 8, 30) nicht, noch das „Schelt-Wort" von den „Donnersöhnen" (Mc. 3, 13). Der Pauliner ist zugleich Ireniker und will die Säulen nicht verlästern, um mit seinem Paulinismus um so eher durchzudringen. (S. 251. 452).

Mt. 20, 20—28 hat, überall treuer den Mc. wiedergebend, das Stück derart nicht aufgeben mögen, auch nicht schicklich gehalten, dass die φιλονεικία bei Lc. unmittelbar nach dem Abendmahl folge. Um aber die anstössige, unchristliche Herrscherforderung den Zebedaïden nicht zur Last zu legen, schiebt er sie auf — ihre Mutter! Aber er verräth sich, indem er 1) Jesum sagen lässt: Ihr wisst nicht, was ihr fordert, 2) indem er Mc. v. 41 nachschreibt, die Jünger wurden böse auf die zwei, wozu doch gar kein Grund mehr war. Mt. zeigt auch hier nur sein judenchristliches Bestreben. Im Uebrigen folgt er beinah, am Schluss ganz wörtlich dem Mc.-Text.

Log.-Ev. 13, 4—10 führt nach seinem Lc. (22, 24—27) des Mc' grosse Mahnung zum διακονεῖν bei seinem Abschieds-Mahle aus. Chr. wird ihm der διάκονος πάντων, indem er die Jünger „reinwascht", mit einer Art Taufe, welche sein reinigendes Opferblut (Mc. 10, 45) symbolisirt; wie schon Scholten ahnte.

Vierter Theil des Leidensevangeliums.

Der Anfang der Leidenswoche.

Mit dem Betreten des jüdischen Bodens (10, 46) beginnt die Leidenswoche, oder die Passion, die für Mc. wesentlich auf jüdischem Boden sich bewegt, anhebt und endigt (S. 445), gestaltet nach den 6 Wochentagen vom Palmsonntag bis zum Kreuzesfreitag, in zwei geschiedenen Theilen. Denn die erste Hälfte der Leidenswoche beginnt I. mit dem Sonntag des messianischen Bekenntnisses (10, 46—11, 11), und ist gewidmet der Betrachtung, wie Jesus, der zu seinem Leiden nach Jerusalem, und in Jerusalem einziehende Christus Israëls ist. a) Allerdings ist er in Wahrheit der Sohn Davids (10, 46—52), wofür ihn der blinde Heide hält, aber auch nur in Wahrheit, sofern er den Heiden sehend macht, und ihn seinem messianischen Gefolge einverleibt; b) sofern er bei seinem Einzug in Jerusalem als der Begründer des David-Reichs Israëls gepriesen wird (11, 1—11). Aber auch dies ist er nur in geistiger Wahrheit, indem er nicht ein Fürst des Krieges ist, wie ihn die Apocalypse auf dem Rosse des Triumphators erwartete, sondern der Friedefürst, wie ihn Zacharias 9, 9 zeichnete, der auf dem Thiere des Friedens einzieht in sein Reich. Beiderlei Preis auf Jesus erschallt am 1. Tag der Leidenswoche, als introitus der Passion, gewissermassen ein Reflex des Glaubens und Zurufes von dem nachfolgenden Auferstehungstag. II. Der 2. Tag 11, 12—19 bringt das Gericht über das alte Israël, nämlich a) den Fluch, der auf dem unfruchtbaren Volk liegt V. 12—14; b) das Gericht über den alten Tempel, der von Christus reformirt wird, um ein Bethaus zu sein für alle Völker V. 15—19. III. Der 3. Tag, Dienstag, ist der Tag des Kampfs oder des Conflictes Christi mit der Judenwelt 11, 20—13, 37, der dann tödtlich ausgeht, zur Passion selbst führt. (14, 1 ff.)

Erster Tag der Leidenswoche. Der Vorsonntag der Auferstehung 10, 46 — 11, 11.

Erste Scene. Jesus der Sohn Davids als der Erretter des blinden Heiden 10, 46—52.

Der Judäische Boden ist bei Jericho betreten. An dem Pilgerweg, der von da zum Heiligthum der Juden führt, liegt ein Blinder und Bettler, der Sohn des Unreinen (filius Timeae), und zwar für den Juden

war er der unrein Geborene („Bar" Timeas). Er hört von dem Zug des Nazoräos (des Erretters Israëls) nach Zion, erkennt auch willig an, dass dieser „Sohn Davids", Israëls Messias ist. Aber er wendet sich an das Herz dieses Jesu Nazoräos, bittet um sein Erbarmen (ἐλέησον, υἱὸς Δαυΐδ): und wenn auch von noch so Vielen abgehalten und abgewehrt, wird er von J. herbeigerufen; sein Wunsch wird erfüllt, sehend zu werden, also auch nicht mehr betteln zu müssen; und sehend oder Christ geworden (ἀναβλέψας) tritt er mit ein in Jesu messianisches Gefolge (52).

46 'Ιερειχώ die erste Hauptstadt Judäa's, wenn man von Peräa herkommt. Der Weg von da bis zum Heiligthum macht eine kleine Tagereise aus (Winer R.W. Furrer). — ἐκπορευομένου: da er schon den Hinblick hatte auf Jerusalem, als das Ziel.

καὶ ὄχλου „ἱκανοῦ": J. ist schon umgeben von einer „ziemlichen", ziemlich ansehnlichen Menge. — Es sass da ὁ υἱὸς Τιμέου, Βαρτιμέας, denn so ist nach It. „filius Timeae, Bartimeas" zu lesen, wo die Griechen gräcisirten υἱὸς Τιμ„αί"ου, Βαρτιμ„αῖος" (s. ob.). Die älteste Lesart Τιμέας führt auf den Stamm טָמֵא impurus, profanus. Davon ist טַמְיָא, aram. Contraction von טַמְאָא „der Unreine". Der Bettler ist also 1) ein Sohn des Unreinen, Heiden. Er wird aber 2) noch besonders genannt Βαρ-Τιμέας „Unreinen-Sohn" in hebräischer oder aramäischer, jüdischer Sprechweise. D. h. der Bettler war freilich der Sohn des Unreinen, aber der Jude ist's, der ihn für unrein geboren ausgibt. Es sass da ein Sohn des unreinen Heidenthums, den der stolze Jude „unrein geboren" nannte. — τυφλὸς καὶ προσαίτης: dieser unrein Geborne ist nun einerseits ein „Blinder", wie Isräël den Heiden mit Recht nannte, da er den in der Schöpfung greiflichen Einen Schöpfer nicht erkannte (Rö. 1, 18f.), und andererseits ein Bettler, der sein Heil erbetteln muss von dem stolzen Juden. Schon Röm. 2, 29 preisst er sich als einen Leiter „der Blinden". (Lc. fragt 9, 36 darnach: kann auch ein Blinder einen Blinden leiten?) Auch im Gleichniss vom Abendmahl (Lc. 14, 14) werden die Heiden unter dem Bilde der Blinden herbeigerufen. — Die Bezeichnung als „Bettler" finden wir auch beim Lahmen in der Apg., der vor dem Tempel Israëls liegt wie ein Bettler (Ap. 3, 5). Auch Lc. 14, 21 liegen die Heiden bettelnd auf den Strassen. — Mit diesen drei Zügen: unrein geboren, blind und bettelhaft, ist der Heide so deutlich als möglich gezeichnet, in der sinnbildlich erzählenden Lehrschrift. V. 47. Ναζωραῖος geht zurück auf נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל : נָצוּר part. pass. (von נָצַר), servatus oder salvatus hier stat. constr. plur. (vgl. Hitzig Theol. Jahrb. Bd. I, Lf. 4): die Erretteten Israëls. Dies sind die Christen, und der Ναζωραῖος ist das Haupt der Geretteten, der Retter Israëls. Bis in die spätesten Zeiten nannten sich die Judenchristen Nazoräer. Im Mund aber der Heiden heissen die Christen Nazarener, nach Jesus „Nazarenus", dem Manne von Nazareth. Mc. hat hier den hebräischen Namen für Christus, weil Jesu Begleitung hier als judenchristliche gedacht wird. — Der Heide hörte also, dass Jesus, „der hebräische Erretter", der Sohn Davids, der Messias Israëls nahte. Doch

fasste er sich ein Herz, und wendet sich an das Erbarmen dieses Erretters, in der Hoffnung, sein Herz zur Gnade für ihn zu stimmen.

V. 48. „Viele bedrohten ihn!" Ja wohl, zur Zeit des Mc. bedrohten den Heiden noch so viele Judenchristen, wenn er den Herrn anrufen wollte. Hier zeigt sich das paulinische Streben, das die judenchristliche Exclusion zu durchbrechen wagt, trotz der Menge. — V. 49. στάς er stellte sich, hielt an. — θάρσει, ἔγειρε! Der Zuruf des Herzens Jesu an die arme, verzagte, sehnsüchtige Heidenwelt. ἀναπηδήσας: er sprang auf. Als der Blinde vernimmt, dass Jes. ihn erhört hat, wird er voll Jubels. Ueberglücklich springt er auf, wirft den Bettlermantel hinweg, und eilt herzu. Die Schilderung ist meisterhaft, mit einem Zug die Freudigkeit auszudrücken. V. 51. Ῥαββουνί, das 4. hebräische Wort in dem einen Abschnitt! רַבִּי mein Grosser, meus magister רַבּוֹן verhält sich zu רַב, wie Superlativ zum Positiv. רַבּוּבִי verdunkelte Aussprache für רַבּוֹנִי mein hoher Meister (vgl. auch Joh. 20, 16). Bei den Rabbinen ist die Form רַבָּן der gewöhnliche Ausdruck für einen grossen Meister; so in der Mischnah. Auch die Samariter haben den Ausdruck für Moses. In der Mosesprophetie (im Handb. der Apocr. 3. Bd.) kommt unter der Symbolzahl „taxo" die Form der Evv. רַבּוֹן wieder vor; denn ταξό ist = 431, ταξώ aber i. e. ταξιό = 441, und das heisst bis zum fulcrum genau רבון, עקיבא der hohe Meister Akiba. — V. 52. Der nach dem Heil verlangende Heide bittet durch den hohen Meister Israëls sehend zu werden, und Jesus hat ihn sehend gemacht. Er ist nun kein Bettler mehr und nicht mehr blind, er ist nun aufgenommen in den Kreis Jesu selbst. Da er sehend geworden, ist er auch ein gleichberechtigter Christ geworden.

Der Blinde von Jericho ist das Seitenstück zum Blinden von Bethsaïda, aber auch das Gegenstück. Der Dortige wird durch unmittelbare und andauernde Behandlung Jesu sehend. Hier kommt keine Berührung vor. Dort geschah die Heilung in tiefster Stille, hier öffentlich. Denn dort ist der Blinde der Israëlit, der endlich die Augen aufthun soll über die Bedeutung des Nazareners als des Christus. Hier bedarf es bei dem mit einem Herzen voll Glaubens-Inbrunst kommenden Heiden nur des Zuspruchs von dem Nazoräus (vgl. S. 402 f.).

Aehnlich hat Mc. zwei Todte erweckt 5, 21 das Judenkind des Synagogenhauses Jairus, und dann 7, 30 das Kind der heidnischen Wittwe. Ebenso scheint der Paralytische (2, 1), der von aussen in's Haus Simon's zu kommen sucht, den heidnischen Lahmen abzubilden, während der Mann mit der lahmen Hand in der Synagoge der jüdische Gelähmte ist. — Durch die beiden Lahmen-Heilungen aber Mc. 2, 1 und 3, 1, und das 2fache Sehendmachen des blinden Auges ist nun Jes. 35, 4 f. vollends erfüllt: die Blinden sehen, die Lahmen gehen!

Lc. 18, 36 und 19, 10 beseitigte zwar die Forderung der Zebedaïden, aber beliess das folgende Stück ganz an seiner Stelle und gab es daher beinahe wörtlich wieder. Nur hat er 1) prosaïsirt: das „Aufspringen und Wegwerfen des Kleids" ist ihm zu malerisch. Es heisst blos ἤγγιζε. Zuletzt

ist's dem Prosaiker am Zug, „er folgte ihm nach“ noch nicht genug. Er fügt hinzu: er priess Gott und das Volk priess Gott, wozu Lc. überaus neigt (S. 137). Dagegen hat er 2) gegen Mc. auch merkwürdigen Widerspruch und Auslassung. Mc.' Blinder sitzt hinter Jericho, bei Lc. vor Jericho; und Lc. nennt ihn nicht Timeas. Beide Differenzen heben sich in dem Einen, dass der Pauliner diese wichtige Heiden-Heilung noch selbständig ausführt. Er lässt 19, 1 folgen die Erzählung vom Erzzöllner, der am Weg Jesu von Jericho nach Jerusalem wartete, ihn zu sehen. Sein Verlangen wird dadurch gekrönt, dass Jesus in sein Haus eintritt, wodurch er reuig wird über sein Sünderleben, und gerecht durch den Glauben. So ist er nun auch ein Sohn Abrahams. Dieser Erzzöllner ist 1) ein Abbild des Heiden, wie es der Blinde von Jericho war, denn a) τελώνης und ἐθνικός ist (Mt. 18, 17) gleich. b) Er wird genannt „μικρός“ mit Anspielung auf die μικροὶ τῶν πιστευόντων (Mc. 9, 36). c) Er ist genannt ἀπολωλώς = dem verlornen Sohn (Lc. 15), der ja auch den Heiden darstellte. 2) Dieser Zöllner ist zugleich der remplaçant für den blinden Heiden, als solchen; denn er steht wie bei Mc. 10, 46 am Wege, Jesum zu erwarten (παρὰ τὴν ὁδόν); er steht sogar an derselben Stelle, wo Mc. seinen blinden Heiden aufgestellt hatte, nämlich hinter Jericho, beim Hinblick auf Jerusalem. Desswegen veränderte Lc. den Standort des Blinden. D. h. der blinde Bettler bei Mc. ist in zwei Theile zerlegt a) der Blinde als solcher steht bei ihm vor Jericho; b) das Heidnische im Blinden folgt nach Jericho. 3) Dem entspricht auch die Auslassung vom Βαρ Τιμέας. Es ist dem Lc. anstössig, dass ein Heide auch nur den Namen des „Unreinen“ trage. (Ähnlich kann er es nicht ertragen, dass beim Gespräch mit der Heidin von Serepta die Heiden als „Hündlein“ bezeichnet wurden.) Im Gegentheil sagt er, der von Jesus ob seiner Sehnsucht zu ihm angenommene Heide, der dadurch der Reuige geworden, ist das Gegentheil von Timeas: er ist der Zaccaeus, זַכַּי, d. h. der Reine! Der Erzzöllner ist Christus gläubig und dadurch Sohn Abrahams (10), durch die Glaubensgerechtigkeit der Reine geworden. Gerade wie der 1te Zöllner, der von Jesu berufen ward, von Mc. genannt ward „Levi“, der Auserwählte! (S. 148).

Da Lc. so das Heidnische in dem Blinden von Jericho specifischer unter dem Bild des Zöllners darzustellen suchte, hat er den Blinden nur als solchen ohne Anderes zur Heilung gebracht. So ist sein Blinder vor Jericho nun der Repräsentant der beiden Blinden bei Mc., sowohl des von Bethsaïda, des jüdisch Blinden (Mc. 8, 22), als des heidnisch Blinden von Jericho (Mc. 10, 45 f.). — Zur Erfüllung aber von Jes. 35, 4 f. „Die Blinden werden sehend“ war schon längst vorher der Anlass gefunden (Lc. 7, 24 ff. S. 115. 136). Diese weltgeschichtliche Heilung der Vielen trat an dem Einen nur näher vor das Auge! — Mt. 20, 29—34 hat die Blindenheilung auch nur an der einen Stelle, beim Betreten des Bodens von Judäa, bei Jericho. Aber er hat da zwei Blinde, die beide zugleich παρὰ τὴν ὁδόν (v. 30) sitzen, die gleichzeitig zweimal rufen: „Sohn Davids, erbarme Dich unser!“ Die von der Menge bescholten, dann aber zusammen berufen und geheilt werden, durch Auflegen der Hand. Dies Zusammensein von Zweien ist eins des grössten Wunder, sowohl bei den beiden Dämonischen, Mt. 8, 28,

als bei diesen beiden Blinden Mt. 20. Er hat beidesmal zwei parallele Geschichten des Mc. zusammenverwebt in Eine (S. 92). Die 1te Blindenheilung bei Bethsaïda überging er (vor 16, 14), weil sie durch das prosaïsch sehr verdächtige Mittel der Speichelanwendung erfolgt war, wie er ja auch den Taubstummen nicht durch Speichel heilen liess. So aber hat der Combinator nun für beide Blinde „die Berührung der Hand" angewendet, auch diesen Unterschied zwischen Jüdisch und Heidnisch Blindsein verwischt. Ferner hat er den Zug bei Mc. beseitigt, dass die Anhänger den Blinden abwehrten; er lässt dies für beide das Volk thun. Die Zusammenfassung zweier Lehrbilder zu Einer „Geschichte" ist auch hier schreiend auffallend.

Der Judenchrist sah aber in der doppelten Blindenheilung seines Mc. Grundes so sehr die Erfüllung des Jes. 35, 4f. „die Blinden werden sehen", dass er nicht oft genug diese anführen kann. (S. oben zu Mc. 8, 22f. S. 403).

Mk. (III, 1, 2, S. 164, Tert. c. 36—37.) Der Blinde war auch so geistig blind, dass er Jesum für den Juden-Messias hielt; aus wirklicher Gnade nahm sich J. seiner an, in Antithese zur Grausamkeit David's (2 Sam. 5), der selbst Blinde nicht schonte. Und Zachäus war ihm ein Haupt-Vorbild des gläubigen Heiden, in dessen Haus J. selbst eingeht.

Log.-Ev. liess auch dies Zöllnerthum zur Seite, und nahm auf Lc. Wege die beiden Blinden in Ein Bild auf, erhöht zum Blindgebornen (S. 405).

Zweite Scene. Der wahre Messias Israëls ist der Friedenskönig 11, 1—11.

Jesus betritt auf dem Peräischen Pilgerwege den hl. Boden Jerusalems, und das ganze Heer der Gläubigen stimmt das Loblied an auf den, durch den das Königreich Davids kommen soll, das Reich der Herrschaft Israëls über die Götzendienerwelt. Auch die Apoc. 19, 11 ff. hat Christum in sein Reich einziehen gesehen, aber auf dem Kriegs- oder Siegesross des Triumphators über alle Heidenwelt (V. 15), die er mit dem ehernen Scepter schlagen solle, oder mit dem Schwert und Feuer seines Mundes vertilgen (19, 17 u. ff.). Dazu singen seine Getreuen ihr Halleluja (Apoc. 19, 1 ff.). Wohl singen die Getreuen Jesu ihm Hosianna, und führen ihn in dem Schmuck nach Jerusalem, den der Weg bietet, aber der wahre König Israëls ist nicht blos nach Paulus, sondern auch nach Sacharjah (9, 9) ein König des Friedens, um den Krieg zu vertilgen, daher einziehend auf dem Thiere des Friedens. Er war ja der wahre Messias Israëls beim Einziehen auch dadurch, dass der sehend gewordene Heide in seinem Gefolge ist. Diese 2te Seite der einen Betrachtung erfüllt die 2te Hälfte desselben Palmsonntags und beschliesst ihn.

1) εἰς Βηθανίαν, ein Flecken am Ölberg, dessen Lage nicht mehr bestimmbar ist. Lc. fügte aus eigner Kenntniss hinzu καὶ Βηθφαγή, ein 2ter Flecken, gleich

unbestimmbar. Mt. bewahrte blos dies Letztere (s. oben). — πῶλος das Eselfüllen. Geradeso sagt Zachar. 9, 9: עַל־חֲמוֹר וְעַל עַיִר. Im Arab. ist עַיִר überhaupt Esel. — Ein Thier, „auf dem Niemand gesessen" ist, unberührt, heilig ἄμφοδος der offene Platz, wo auf beiden Seiten Weg ist, Kreuzweg. — Lc. 7. ἐκάθισεν intrans. — στιβάς oder στοιβάς von στείβω ausbreiten, ausstreuen: Streumittel, Stroh, Gras, Baumzweige, was auf dem Felde wächst, Blumen. Den Schmuck, den der Weg selbst zunächst darbot, gaben sie dem König der Ehren. Jo. (12, 13), machte treffend daraus nach Apoc. 7, 9 die Palmen-Zweige. ὡσαννά von יֶשַׁע scheint Hiphil mit suffix: Heil uns! — V. 11. προσκυνήσων um anzubeten, wie auch P., nach Jerusalem zu seinen Brüdern gehend, zuerst anbetete (Apg. 24, 11). — Hier ist Hauptparallele des A. T. Zacharia 9, 9. Der Prophet erwarte den idealen König Isr. als einen solchen, der dem Krieg ein Ende macht. Das Friedliche bildet er ab durch den Zug: er sitzt auf dem חמור und עיר auf dem Thier des Friedens, nicht auf dem Ross des Krieges, wogegen Apoc. 19, 11 der Messias sitzt auf dem weissen Ross wie der röm. Triumphator. Das Gegentheil erwartet Mc.: er kommt als Erretter der Heiden. — Die Einleitung dazu ist gegeben durch I. Mos. 49, 11, wo Jakob seine Söhne segnet. Da heisst's: er wird seinen Esel an den Weinstock binden und wird waschen seine Kleider im Weine. Er wird Wein in Hülle und Fülle haben und zwar im Frieden. Nicht des Kriegs-Rosses bedarf er, sondern des Maulthieres, des friedlichen Trag-Thieres. In diesem Sinne lässt Mc. „den Esel angebunden" sein. Das 2. Jahrhundert hat noch so sehr die Erinnerung an's A. T., dass Justin Martyr bei dieser Stelle sagt: „gebunden an den Weinstock". Man hat ein besonderes Evangelium hiefür untergestellt. Dies hätte dann den Mc. richtig erklärt. Aber Justin selbst hat unwillkürlich den Mc.-Text so erzählend epexegesirt. (Ursp. uns. Evv. z. d. St.) — Die Vorbereitung gibt 2 Kön. 9, 4. Da wird in ähnlicher Weise ein König eingeführt! Zu V. 7 vgl. 2 Kön. 9, 13. V. 9 entlehnt Mc. aus Ps. 118, 26.

Das vorige Bild vom blinden Heiden bedarf keinen prosaïsch-geschichtlichen Anhalt. Der unreine Heide sitzt am Weg zu dem ihm verschlossenen Jerusalem, dem dann Jesus die Reinheit gibt mit dem Sehen. — Der Einzug in Jerusalem als ein erster und letzter ist sicher überliefert. Wahrscheinlich selbst der Zuruf zum geliebten Meister, durch den das Königreich Gottes kommen soll. Man findet die ganze Kreuzigungsgeschichte unbegreiflich, ging nicht eine Art Volksbewegung voran. Das Wesentliche ist hier also Geschichte. Die Zuthat aus dem Propheten stammt aus dem Gegensatz gegen die Apocalypse. Das Reiten auf dem Esel ist nicht garantirt, auch nicht die Vorbereitung. Mc. gibt immer Geschichtliches im allgemeinen Sinn, Lehrbild auf Grund der Geschichte.

Lc. 19, 11—44 nahm mehrfach Anstoss an Mc.' Darstellung. Die Erwähnung Davids ist ihm zu jüdisch und dass er schon jetzt als König eingezogen sein soll. Er kommt daher der Missdeutung des Stücks durch eine Parabel

als bei diesen beiden Blinden Mt. 20. Er hat b… …er Zusatz
Geschichten des Mc. zusammenverwebt in Eine (S. … , Darnach
bei Bethsaïda überging er (vor 16, 14), weil …) es ist eine
verdächtige Mittel der Speichelanwendung e… lässt er den
Taubstummen nicht durch Speichel heilen … Höhe". Vgl.
nator nun für beide Blinde „die Berüh… …ner Art an der
diesen Unterschied zwischen Jüdisch… nach Bethanien
Ferner hat er den Zug bei Mc. b… eintheilung besei-
den abwehrten; er lässt dies für … 10).
fassung zweier Lehrbilder zu F… … Aber der Juden-
auffallend. …ropheten ganz wörtlich

Der Judenchrist sah a… …nte auch richtig die betreffen-
Grundes so sehr die Erfüll… … citirt hatte. Ähnlich hat Mt. 13, 11
dass er nicht oft genug … gab. So erkannte er auch hier, dass das

Mk. (III, 1, 2, S. … …a entlehnt ist und schreibt daher jene Zacha-
blind, dass er Jesum … hat sie dann auch weitergehend als Mc., wört-
sich J. seiner an, … …t nicht blos ein Eselfüllen, sondern auch zugleich eine
Blinde nicht seh… …d J. sei auf beide gesetzt! Das konnte Str. (L. J. ed. 1—4,
Heiden, in des … verspotten; und Str. kann gar nicht genug auf den beiden Mt.-

Log.-F… … die höchstes Alter beurkunden sollen, vergisst aber, wie der spä-
die beiden … Judenchrist gerade zu solch wörtlichen Erfüllungen geneigt sein
… und wie nahe Mt. hier dem Justin M. steht.

Zweit… Tag der Passions-Woche. 11, 12—19. Jesus Christus der Richter über das alte verderbte Israël.

Wohl ist Jesus der Messias Israëls 10, 46—11, 11, aber als der Heiland auch der Heiden (10, 46—52), und als der Friedenskönig (11, 1—11). Dagegen ist das alte Israël von Jesu Gericht betroffen (12—19), sowohl das ungläubige Volk, das gleich dem Feigenbaum bei Hosea keine Frucht brachte (12—14), als der entartete Tempel, dessen Tempelreform im Sinne des Jesajah Jesus herbeigeführt hat (15—19).

Erste Scene. Der Fluch über das gleich dem Feigenbaum unfruchtbare Israël 12—14.

Israël schien zwar völlig Glauben zu haben und zeigte sich Gott verehrend so prunkend wie möglich (εἶχεν φύλλα), aber die Frucht des Glaubens an Gott (τὸν κάρπον), den Glauben an die Verheissung Gottes hatte es nicht, da ihn Jesus begehrte; wo die Erfüllung aller Verheissung herbeigekommen war (Ἰ. ἐλθὼν ἐπ' αὐτήν), hatte Israël keine Zeit dazu, solche Frucht zu bieten, sondern lauter andere Hoffnungen und Sorgen, die Erwartung eines Sinnen-Reiches Gottes mit weltlichem Reichthum und sofortiger Weltherrschaft. Wo es also höchste Zeit ge-

gerade fehlte es bei dem Volke Jerusalems an der Zeit für
οὐκ ἦν τῶν σύκων 13), wie Lc. 14, 18 ff. trefflich
aber dieser verhängnissvollen Unzeitigkeit zur
hängniss, das fortan auf Israël lastet, dass es
Fruchtbringen kommt, denn kein anderer
(μηδεὶς εἰς αἰῶνα 14), daher es in seiner
Wurzel aus verdorrt ist (ἐξήρανται 20):
ἐκ ῥιζῶν) zerstört, das Volk eben so
...en zu dürrem Rabbinismus, oder zum
. Kabbalismus, wie schon Mc. zu erleben be-
...chte vollends gesehen hat. Dies weltgeschichtliche
... wie eine Verwünschung, die auf dem alterlesenen Got-
...egt (14), und hier im Bilde von J. selbst ausgesprochen wird.

12. τῇ ἐπαύριον: die Anhängerschaar hatte J. als den Vollender der David-Hoffnung (v. 9 f.) empfangen: aber ganz Jerusalem hätte es thun sollen. — ἐπείνασεν: J. Chr. hatte das Verlangen und Bedürfen, das die Liebe eingab, nach der Anerkennung als Chr. bei seinem Volke, den Hunger der Liebe nach der Frucht Israëls. — ἰδὼν συκῆν תְּאֵנָה. Den Feigenbaum baute und pflegte Palästina eifrig gleich dem Weinstock, beide zusammen sprechen den Reichthum des h. Landes aus, wuchsen nebeneinander und stehen nebeneinander (4 Mos. 13, 24. 5 Mos. 8, 8. Hos. 2, 12. 9, 10. Joël 1, 12. Lc. 13, 6 f.), und wie der Weinstock und Weinberg Symbol Judäas ward (Jes. 5, 1 Mc. 12, 1), auch auf den Makkabäischen Münzen, neben der Palme, so konnte auch der Feigenbaum ein Symbol Israëls sein. Jerem. 24, 1 ff. Hos. 9, 10 spricht Gott seine Freude an Israël, als einst auserlesenem Volk aus: „Wie eine Traube in wüstem Land fand ich (εὗρον) Israël, und wie eine Frühjahrsfeige sah ich (ὡς συκῆν πρώϊμον εἶδον) ihre Väter an. So lieb und lieblich war mir einst Israël, aber jetzt läuft es den Götzen nach", ist also ohne Frucht für Gott. — ἀπὸ μακρόθεν beim Ausgang von Bethania erblickt man Jerusalem, wie 13, 3 vom Ölberg aus; hernach kommt er „ἐπ'" αὐτὴν (13), und endlich geht er auch ausser Tropus, ein „εἰς" Ἱεροσ. Am Wege aber pflanzte man besonders gern den Baum, der besten Schatten bot und erquickende Frucht. — φύλλα.. εἴ τι ἐν αὐτῇ. Der Feigenbaum setzte die Blüthen in fleischiger Hülle vor dem Treiben der Blätter an, und zwar 1) schon im März, und diese reiften nach gelindem Winter im Juni. Diese Frühfeige „Boccore" συκῆ πρόδρομος Hos. 9, 10 πρώϊμος, ficus praecox, war als Erfrischung besonders geschätzt (Jer. 24, 2). Dann 2) setzte derselbe Baum im Juni noch einmal an und brachte es zur Reife im August; diese Sommerfeige (arab. Kermuse), weniger schmackhaft, hob man getrocknet auf. 3) Die Winterfeige endlich reift erst nach Entblätterung, und bleibt bei gelindem Winter bis zum Frühjahr hängen. J. suchte bei der beblätterten Feige einige Frucht, also die liebliche Frühfeige. Und da der Baum schon belaubt war, so hätte er auch Früchte haben sollen. — ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων: im Bilde: gerade zu Ostern gibt es noch keine

gereifte Feige; ausser Bild: gerade als die Erfüllung aller Verheissung in J. kam, hatte das Volk keine Zeit, die Frucht seines Glaubens, den Messianischen Glauben zu tragen vor lauter anderen weltlichen Sorgen und Gedanken, die Israël in Jesu Tagen einnahmen. Abnormer Weise hatte die Israël συκῆ wohl Blätter (die äussere Religionserscheinung), aber doch keine Frucht. — 14. μηδεὶς μηκέτι. Nimmermehr möge Einer Frucht bei dir haben; φάγοι, der Wunschmodus: also die Form der Verwünschung. Ist ihnen J. unzeitig gekommen, der doch der Messias Israëls in Wahrheit war, so können sie niemals einen Messias empfangen, zur Frucht für ihn. (Mc. hat noch nicht gewusst, dass es dereinst dem Bar-Cocheba zeitweilig wirklich die Frucht der messianischen Anerkennung gab: freilich war diese nur zu bald in Todes-Gift verwandelt).

Durch die ausdrückliche Erinnerung „der Fluch traf den Feigenbaum als unfruchtbar, da es keine Zeit war für reife Frucht", ruft der Bildner aufs lauteste aus, dass er ein Gleichniss in Erzählungsform gibt, ganz wie die Propheten zu lehren pflegten. Denn zu dem sittlichen Unsinn, der darin bestehen würde, irgend einen Baum der Welt zu verfluchen, käme auch der physische Widersinn, wenn man Feigen verlangte, wo es keine geben konnte, oder wenn ein Feigenbaum im Frühjahr belaubt sein soll! Nur Verkennen des Sinnbildes kann an dem Worte anstossen, oder es gar für einen „spätern Zusatz" ansehn (wie noch Holtzm. und Scholten, het oud. Ev. 1867). Es gehört zum Nerv der Sache. Die Torturen, die man dem Mc.-Text auch hier früher anthat, um prosaïschen Sinn zu erzwingen „es war kein gutes Feigenjahr, es war kein Wetter für Feigen, J. habe nur simulirt, Feigen zu finden", hat schon Mey. aufgezeigt, der mit Recht bei Mc. den ältesten Bericht findet, in der Erz. freilich ein besonderes Wunder sucht, aber ein solches, das „die Strafe sittlicher Unfruchtbarkeit prophetisch symbolisch darstellt, die insonderheit dem jüdischen Volke bevorstand, wie J. hier vorverkündige".

Lc. 19, 41—44: 13, 6—9 hat das Geschichtsbild vom „Feigenbaum" alsbald richtig verstanden, indem er es als prosaïsche Erzählung strich (bei 19, 41) und 1) als wirkliches Gleichniss wiedergab in seinem neuen Evangelientheil, 13, 6—9, in diesem neuen Sinne: Gott hatte einen Weinberg (6: Mc. 12, 1 f. Jes. 5, 1), und darin eine συκῆ (wie bei Hosea und sonst Feige neben Weinrebe steht). Schon drei Perioden hindurch (τρία ἔτη) suchte er Frucht, ohne sie zu finden (ζητῶν κάρπον οὐχ εὑρίσκω: Mc. οὐχ εὗρεν κάρπον). Soll dies unfruchtbare Israël noch länger bestehen? Es verdirbt nur das Land. Weg, fort mit ihm (ἔκκοψον αὐτήν), denkt wohl Mancher! Aber Gottes Langmuth ist gross: er will den (von jeher unfruchtbaren) Feigenbaum Israëls noch einmal (durch J. Chr.) lockern und düngen lassen (σκάψω καὶ κόπρια βάλω 8): wenn es dann nicht hört: so soll der Feigenbaum als absolut unfruchtbar umgehauen werden „für die Zukunft" (d. h. in einem nächsten vierten „Jahre" oder Zeitraum), wie es 70 nach Chr. geschehen ist! — Die „drei Jahre" bezeichnen die ganze vorchristliche Zeit Israëls, da der Weinbergbesitzer Gott selbst ist. Ein 3jähriges Wirken Jesu ist hier nicht ausgesprochen. (Man kann mit Theoph. an die Zeit des Gesetzes, der Propheten und der Schriftgelehrten denken, oder mit Eyth. Zigab. an die Richter-, Könige- und Hoch-

priester-Periode.) In jedem Fall hat Lc. über Mc. hin auf die Unfruchtbarkeit Israëls schon vor Jesu Erscheinen hingeblickt, und die chr. Zeit als 4te Periode gefasst. Das Thatgleichniss bei Mc. ist zum ausdrücklichen Gleichniss bei Lc. geworden.

2) Ersetzt hat Lc. aber die „Geschichte" vom Fluche über Alt-Israël, Jerusalem im Besondern, durch einen Nachtrag zum Eingang Jesu in Jerusalem (Mc. 11, 10f.) Lc. 19, 41—44. Da weint J. über das unfruchtbare, unempfindliche Jerusalem. „O hättest du zu dieser Zeit erkannt τὰ πρὸς εἰρήνην σου (42), erkannt τὸν καιρὸν deiner Heimsuchung (44): hättest du ἐν τῷ καιρῷ σου Sinn und Frucht gehabt (Mc. 11, 12f.)! Aber du warst verstockt dagegen (Lc. 42): und so ist es gekommen zu deiner Umringung durch die Heiden, zu deiner Zerstörung, der völligen (43—44)! Zur Ausführung boten sich die Farben in 2 Kön. 8, 17. (?) 5 Mos. 32, 29. Jes. 29, 3. Mich. 3, 12 und Mc. 13, 1f. selbst. Lc. hat auch das ganz richtig gesehen, dass Mc.' Gleichniss vom unfruchtbaren Feigenbaum Israëls zwei Seiten hat, a) das Bild vom gottlosen Volk 13, 6—9; b) das Bild von der Hauptstadt, die im Besondern verflucht ist, nämlich zerstört, ohne weitere Hoffnung zu haben 19, 41—44. — 3) Ausgeführt endlich hat Lc. 14, 18ff. den sinnvollen Zug des Mc. „Israël hatte keine Zeit für die Frucht des messianischen Glaubens zur rechten Zeit". Als der Ruf zum messianischen Mahl erschallte, hatten sie lauter irdische Sorgen (Weib genommen, Handel geschlossen, Äcker gekauft), und kamen so um alle Frucht.

Mt. 12, 18—19 hielt auch hier an dem Mc.-Bilde selbst, darin eine besondere Geschichte suchend. J. habe wirklich συκῆν „μίαν" ἐπὶ τῆς ὁδοῦ (einen der Feigenbäume am Weg) gesehen, und diesen Baum als unfruchtbar verflucht. Natürlich liess er bei solcher Prosaïsirung hinweg den Zug „οὐκ ἦν καιρὸς σύκων", — Mk. konnte das alte Symbol gar nicht ertragen: Chr. habe Israël von vornherein verloren gesehen für das höhere Gottesreich: er strich auch die Parabel (vgl. m. Ev. Mk. S. 161). — Justin und Log.-Ev. schämten sich solcher Verfluchung, auch im Bilde.

Das Symbolische dieser Erzählung ist von jeher empfunden worden, selbst wenn man von Mt. ausging. Nur darf man nicht (in Hagenbach's Halbheit) blos an dem einen Punkt die Symbolik annehmen, sondern muss den Wink für das Ganze des Lehrevangeliums beachten.

Zweites Geschichtsbild. Das Gericht Jesu über den alten Opfertempel Jerusalems und dessen Reformation 15—17.

Die Bestimmung des Gottestempels war, ein Haus der Anbetung zu sein für alle Völker (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) Jes. 56, 7. Doch der Opferdienst machte ihn zu einem Schlachthause und zu einer Wechslerbude, so dass er eher einer Mördergrube ähnlich sah (σπήλαιον λῃστῶν) Jer. 7, 11, und der Völkerwelt zu nichts dienen konnte 17. Aber Jesus ist

da weltgeschichtlich als Reformator des alten verrotteten Tempelwesens aufgetreten, hat ihn rein gefegt von den Opfer- und Wechslertischen, und hat keinerlei Opfer-Geräth mehr darin geduldet (15—16). Er hat den alten Tempelcult dergestalt aufgehoben und an die Stelle davon gesetzt ein wahres Bethaus für alle Völker: seine Geistesgemeinde der Gottverehrung. Er hat in seinem Leben vor dem Kreuz mit dieser Reformation begonnen (ἤρξατο ἐκβάλλειν), um sie zu vollenden durch seine Auferstehung hin.

15. „εἰς“ Ἱεροσόλ. nun ausser Bild, nachdem er „ἐπὶ“ τὴν συχῆν gekommen war. — πωλεῖν „wandeln und handeln“ verkaufen, ἀγοράζειν „auf dem Markt sein zum Einkaufen. — κολλυβιστής in späterer Gräcität: der Wechsler (κόλλυβος die kleine Münze, auch = Agio). — Die Tempelabgabe musste in palästinischer Münze (Doppeldrachme Mt. 17, 24) entrichtet werden; die Festbesucher aus der διασπορά mussten ihr fremdes Geld dagegen umtauschen. — Im Vorhof des Tempels standen solche Kaufbuden חנויות für Opferthiere, Weihrauch, Öl, Wein und andere Opfer-Requisite (Mey.). — περιστεράς: Tauben, bes. Turteltauben waren die einzigen Vögelopfer, die gebracht wurden, und zwar in den verschiedensten Fällen, 3 Mos 1, 14. 12, 6. 14, 22. 15, 14. 29, von Armen auch an der Stelle anderer 3 Mos. 5, 7f. 12, 8 (Lc. 2, 24): so ward der Tempel nicht blos ein Viehstall und Krämerbude, sondern auch eine Art Taubenschlag. Ein recht malerisches Lehrbild: im Kleinsten sieht man den ganzen Unfug — οὐδὲν σκεῦος: keinerlei Opfergeräth, wie Kessel und Pfannen soll den Tempel ferner entweihen (während Sach. 14, 20f. noch solche billigte, auch für hinzukommende Heiden): der wahre Tempel darf kein Opfertempel sein. — 17. οὐ γέγραπται; geht auf die Worte bis π. τοῖς ἔθνεσιν: Jes. 56, 7 Hebr. = LXX. Das nachfolgende ὑμεῖς δέ will ein Jesu Wort sein, enthält aber im σπήλαιον λῃστῶν doch factisch ein Citat, aus Jer. 7, 11.

Lc. 19, 45—46 trotz des Wegfalls der Feigenbaum-Geschichte als solcher, an gleicher Stelle, nämlich nach dem Ersatz dafür (Lc. 41—44), aber im kürzesten Auszug. Nur allgemein die Verkäufer und Käufer „treibt hier J. aus“ (45), mit dem Schlusse aus Jes.: dies Haus solle ein Bethaus sein (οἶκος προσευχῆς), kein Handelshaus. Natürlich, der Prosaïker konnte sich nicht darein finden, dass J. alles Opferthum, auch die Abgabe für den Tempelschatz, auch die Taubenhalter (für seine Armen 2, 24) auch die Opfergefässe sofort abgethan haben sollte. Er betonte 'I. ἤρξατο ἐκβάλλειν: J. habe ganz prosaïsch damals nur einen Anfang mit der Tempelreinigung gemacht (die erst die Gemeinde fortführt). Nur verräth sich die Prosaïsirung auch hier, wenn Lc. stehen liess das scharfe Wort des Mc. aus Jer. „Räuberhöhle“: wie zu denken ohne das Blut des Schlachtviehs, und die Geld-Tische? — Die Bestimmung des Tempels für πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν liess der entschiedene Pauliner aus? Gewiss, weil er zugleich Prosaïker war. Der Tempel von Jerusalem habe niemals ein Bethaus für Alle werden können, auch nicht dürfen. Aber doch ist gerade aus diesem Tempel durch die christliche Reformation das Bethaus für Alle hervorgegangen, die Gemeinde Jesu, die Israëlgemeinschaft für Alle.

Mt. 21, 12—14. Jesus brauchte nicht den Tempel blos angesehn zu haben (περιβλεψάμενος Mc.), sondern wenn er einmal in dem Tempel war (Mc. 11, 10f.): so konnte er auch sofort darin eingreifen (Mc. 12f.), wogegen die Feigensuchung dem andern Tage vorbehalten bleiben konnte (Mc. 18f.). Also gleich beim ersten Eintritt in den Tempel wirkte J. so reformatorisch, wie Mc. angab. Aber mit Lc. denkt Mt. so sehr an einen sinnlichen Act in damaliger Zeit, dass er das Opfer-Gefäss-Verbot beseitigt (13), und gleich Lc. die Bestimmung des Tempels für πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Das sei doch verfrüht, will Mt. sagen. Aber Mt. fühlt heraus, dass hier doch Etwas von Heidenerrettung mit allem Recht indicirt ist. Desshalb gibt er diese im Abbild: „Blinde und Lahme" kommen herzu, die J. heilt: Heiden in typo kommen herzu, um durch und in Jesu auch Eingang in den Tempel Israëls zu haben! — (Über das Doppelwunder hierbei und dessen Sinn s. S. 142).

Mk. las so: „Nachdem er dies gesprochen, zog er ein in Jerusalem (Lc. 19, 28) und (Lc. 19, 47f.) täglich lehrte er im Tempel, worauf ihn die Gegner angreifen" (Lc. 20, 1f. vgl. Ev. Mk. S. 152. 164). Er verwarf den Messianischen Einzug in Jerusalem, die Feigen-Verfluchung, und die Tempel-Reinigung. Der höhere Gott habe kein Interesse für dem Tempel des Sinnengottes Israël, der einfach seinem Schicksal verfalle: und wie liesse sich der Tempel „Jerusalems" reformiren zur Gemeinde des wahren Gottes? Die Bedenken, die bei Lc. anheben, bringt der consequentere Pauliner zum Austrag, d. h. zum Strich durch die Halbheit bei Lc., auch hierbei.

Just. M. Dial. c. 17. p. 285 betonte, dass J. den Tempel zu einem „Bet-Hause herstellen wollte, unter Umsturz der Opfer- und Wechseltische": bequem in einer Zeit (c. 150 uns. Z.), wo das schon geschichtlich ausgeführt vorlag. — Log.-Ev. fand in dem Geschichtsbild bei Lc. und Mc. eine gründliche Wahrheit: J. habe allerdings angefangen (ἤρξατο) den Tempel Altisraëls zu reinigen, und dieses reformatorische Wirken habe ihn auch von Anfang an in Judäa wirken, da auch leiden lassen. So tritt hier der Reformations-Act, als solcher, gleich in den Anfang (Jo. 2, 14—16), Hand in Hand damit, dass Chr. hier von vornherein in Judäa, in dieser Finsterniss leuchtet (Rel. Jes. S. 460), dass er somit von vornan hier (Jo. 2, 14) der leidende Christus ist, dies ganze neue Ev. gleichsam das Evang. des (durch das Judenthum) leidenden Christus ist. In diesem Sinne der betonten Voranstellung ist das Stück bei Jo. weiter ausgeführt. — Einen grössern Gegensatz kann es freilich nicht leicht geben, als dass in den drei ersten Evv. der jubelnde Einzug in Jerusalem voran, die Tempelreinigung nachgeht, im 4ten dagegen die Tempelreinigung mit vorangeht (Joh. 2, 14), der jubelnde Einzug so viel später folgt (Jo. 12, 12f.). Vergebens die Aushülfe, es wären zweimal dieselben Geisselhiebe gefallen (Hofm. Mey.). Der Logoslehrer hat mit grösster Freiheit das ἤρξατο ἐκβάλλειν betont, den reformatorisch richterlichen Act zum Ausgang des Wirkens in der Metropole der Finsterniss gewählt.

Durch die Halbheit oder Freiheit aller Nachfolger hat das Mc.-Lehrbild seine Erklärung. Das weltgeschichtliche Wirken Jesu

ist hier allein das Agens. Ein persönliches Tische- und Stühle- und Kasten-Umwerfen im Tempel von Seiten Jesu wäre 1) sittlicher Widersinn. Denn das Opferwesen im Tempel, das solche Buden nothwendig machte, wäre in Jesu Zeit vor dem Kreuz, war selbst noch vor 70 u. Z. ganz im Recht, und legitim. Wie konnte Einer meinen, dieses Herkommen ohne Weiteres umstürzen zu dürfen? Woher auch sollten die Leute wissen, dass dieser Mann aus Galiläa ein Recht habe über den Tempel? 2) Bei prosaïscher Fassung ergäbe sich auch physisch Undenkbares. Die Leute, die traditionell im Rechte waren, sollten Einem, der die Geissel gegen ihr Recht erhob, nicht diese einfach zurückgegeben, d. h. zurückgeschlagen haben? Ein so fanatisches Eingreifen in geordnete Verhältnisse verdiente das. Ohnehin steht das Stück in engster Verbindung mit der Feigen-Verfluchung, mit dem Symbol! Also darf man, bei gehörigem Quellenstudium, nicht mehr mit Strauss ed. V. Jesu ein leidenschaftliches Vorgehen zuschreiben. Eine strengere Evangelienkritik führt auch hier zu entschiedenerm Reinhalten des Lebens Jesu. Er hat weltgeschichtlich den Tempel gereinigt.

Dritter Tag der Passionswoche. 11, 20 — 13, 37.

Der 3te Tag ist der Tag des geistigen Kampfes und Siegs über das alte Gottesvolk, in seinem heiligen Bezirk, im Tempel. Und zwar ist der ganze Tag der Betrachtung dieses Kampfes gewidmet. Am Morgen 11, 20—26 geht voran ein Hinblick auf die eingetroffene Verfluchung. Den Tag über 11, 27—12, 44 dauert der Kampf des Hauptes der Christenheit gegen ganz Israël, und der Abend, der auf die Nacht hinweist, ist gewidmet der Betrachtung des kommenden Sieges Christi in seiner Parusie (13, 1—3).

A. Der einleitende Rückblick am Morgen lehrt die Macht des Glaubens und das wahre Gebet: 11, 20—25.

Am 2ten Tag war der unfruchtbare Feigenbaum verwünscht (12—14). An einem folgenden „Tage", d. h. in einer so bald nachfolgenden Periode, sieht man ihn verdorrt, d. h. Jerusalem von Grund aus zerstört, das Volk völlig versunken. Durch die Tempelzerstörung ist ja der Fluch über Israël so wunderbar bald eingetroffen! (20 f.) — Diese Macht des Wortes mahnt einerseits an die Macht jedes Wortes des in Gott gegründeten Glaubens, um auch scheinbar Unmögliches herbeizu-

führen (23). Damals war ja der Untergang Israëls gerade so undenkbar, wie der Sturz eines Berges in die Tiefe des Meeres. Andererseits mahnt dieser Blick auf die Flucherfüllung, dass wohl Christus in Gottes Namen als Weltenrichter den Fluch aussprechen darf, aber nie der Christ. Er hat zu verzeihen, und nur so kann er der Erfüllung seines Gebetes sicher sein. Ein gläubiges Gebet vermag wirklich Alles, aber es ist nur dann wahr, so es aus dem Herzen verzeihender Liebe kommt. — So weit der Hinblick auf den Sieg Christi, der in der stummen Rede des verdorrten Israël-Baumes laut wird, über des Glaubens Macht.

Angelehnt hat sich diese specielle Anschauung und Lehre 1) an Ps. 37, 35: ich sah den Gottlosen grün wie ein Lorbeer und als ich vorüberging, ecce abiit et nunquam reperta est; so Mc.: παραπορευόμενοι οὐκ εἶδον. 2) An Apocal. 8, 8 wo ein Berg in das Meer versenkt wird als Symbol der grössten (der kaiserlichen) Macht, die plötzlich dahinsinkt, gegen alles Erwarten. 3) An 1 Cor. 13, 2, dass die Liebe eine völlige nur dann ist, wenn sie eine verzeihende ist, und zwar ist sie dann im Stand ὥστε ὄρη μεθιστάναι. Endlich 4) an Sir. 28, 2—5: Vergib deinem Nächsten, und wenn du dann betest, werden deine Sünden gelöst werden. Mt. 6, 15 hat zu dem Positiven (Mc. 11, 25) mit Nachdruck die Negation ausgesprochen: „Wenn du nicht vergibst, wird auch der Vater dir nicht vergeben". Dies ist als Parallele auch in den Mc. eingeführt worden, aber mit Abbiegung vom Hauptgedanken.

Lc. hat eine Feigenbaum-Verfluchung prosaïsch undenkbar gefunden; daher beseitigt er sie dergestalt. Also aber kann er auch den Rückblick auf die Erfüllung solchen Wortes nicht behalten. Es fehlt daher dies Stück bei Lc. nach 19, 46. Dagegen hat er den Inhalt um so reicher erneuert. a) Lc. 11, 3—4 gibt er im Sinne dieser Anleitung über das wahre Gebet einen umfänglichen Gebets-Unterricht, dabei das christliche Gebet, in seiner ursprünglichsten Form; und b) Lc. 17, 5 f. mahnt neu zur Glaubenskräftigung, die Unmögliches möglich machen kann.

Mt. suchte in der Feigenbaum-Verfluchung umgekehrt prosaïsche Geschichte, — sie dazu (durch Auslassung des οὐκ ἦν καιρός) zu machen; daher er auch verlangt, dass das allmächtige Wort Chr. sogleich gewirkt habe, dessen Erfüllung sofort eingetreten sei (19, 19). Ja, er scheint an diesem plötzlichen Verdorren selbst Gefallen zu finden. Daher es (20) nochmal ausgesagt wird. — Folgt dann (21—22) die Mahnung an die Macht des Glaubens, mit den Worten des Mc., so fehlt dem Mt. die Hauptsache an dieser Stelle (Mc. 11, 25): „wenn ihr betet, sollt ihr mit versöhnlichem Herzen beten!" Warum? Diese Sentenz fand er bei einem besondern Unterricht über die bona opera des Judenthums (seit 70 uns. Z., S. 188) und deren christliche Erfüllung, so auch über die rechte Weise zu beten, schon zu Anfang (6, 15 f.) in der Bergpredigt höchst nöthig. Dagegen repetirte er (Mt. 17, 20) da, wo Mc. 9, 23 schon von der Nothwendigkeit ge-

redet hatte, den Glauben zu vergrössern, um dem Schlimmsten gewachsen zu sein, die ergreifende Mc.-Sentenz vom Berg-Versetzen.

So sicher die Verfluchung blos Symbol ist, so offenbar ist die darauffolgende Reflexion auch das Werk des Lehrbildners. Nur die Sentenzen darin können von Jesu gesprochen und der Gemeinde unvergesslich geworden sein. Das Vertrauen auf Gottes Macht kann Berge versetzen, wie der Glaube eines Franke, des Stifters des Halle'schen Waisenhauses, der mit einem Groschen anfing. Ebenso wahr und wichtig ist das Wort (25), dass kein Gebet hilft, das nicht aus einem Herzen voll Liebe kommt*).

B. Der Kampf den Tag über: 11, 27 — 12, 44.

Das ganze alte Israël stellt sich in seinem Tempelbezirk gegen das Haupt der Christenheit. Voran geht 1) die Obrigkeit, die Hierarchie des Synedriums, die sich gegen Chr. erhebt mit der Frage nach seinem Recht zur Tempelreform (27—32), die aber nicht blos beschämt, sondern auch positiv zurückgeschlagen wird, 12, 1—12. 2) Dann versuchen sich alle Volkspartheien Israëls an Christus, a) die Pharisäer brüderlich vereint mit ihren politischen Gegnern, den Herodianern V. 13—17; b) die Sadducäer V. 18—27; c) der fromme Schriftgelehrte V. 28—34. Sie werden aber nicht blos jedesmal beschämt, sondern hinterher auch dreifach zurückgeschlagen, 12, 35—44 mit dem Vorwurf: α) ihr hofft falsch auf den Davidsohn 35—37; β) ihr wandelt falsch, 38—40; γ) ihr opfert falsch, gegenüber dem Opfer der armen Wittib (41—44). Die Klarheit dieser Disposition bei Mc. war nur gebrochen durch falsche Abtrennung 11, 27—34 von 12, 1. Dies stände am richtigsten bei 11, 20.

Erster Kampfakt. Der Kampf mit der Hierarchie 11, 27 — 12, 12.

I. Der Angriff der jüdischen Hierarchie wird beschämend abgewiesen (27—32). Woher hat Jesus das Recht, in das Tempelwesen einzugreifen, den alten Gottesdienst völlig zu reformiren? Diese Frage wirft das Synedrium auf (27—28). Die Antwort gibt genügend schon

*) Das „στήκετε“ προςευχόμενοι bietet zufällig eine treffliche Erinnerung, dass das wahre Gebet auch ohne Knieen vollkommen der Erhörung sicher sein kann, während die Methodisten den Wahn nähren, knieendes Beten sei das allein kräftige, auch so zu katholischer Äusserlichkeit hinführend. Mc. ist auch gegen solchen Wahn trefflich zu benutzen.

ein Rückblick auf Joh. den Täufer, dessen ganzes Wirken auf die Messianität Dessen hinweist, der als der Grössere nach ihm gekommen ist (1, 7 f.). Wer in Joh. einen von Gott gesandten Propheten erkannt hat, muss auch glauben an das, was sein Wirken verkündet (1, 8). Allein die Hierarchie erkannte zwar Johannes Ruf zur Taufe äusserlich an, doch ihn nicht als Propheten, hörte nicht auf die Stimme, die aus seinem Werke sprach. Da sie aber nicht offen den Unglauben an den Gottesmann gestehen dürfen, so verdienen sie auch keine weitere Antwort auf ihre Frage. Die Antwort darauf hat schon Joh. der Täufer schlagend gegeben, dessen göttliche Sendung man in Israël nicht läugnen darf, ohne sich vor dem Volk zu prostituiren (29—34).

V. 27. πάλιν geht auf 11, 15: zum 2. Mal von Bethanien aus, nach 11, 10; zum drittenmal in den Tempel, am 3. Tage des Weilens in Judäa, oder der Leidenswoche. — οἱ ἀρχιερεῖς ct. Das Synedrium bestand aus 4 Bänken a) dem Hochpriesterstand, b) dem Doctorenstand der γραμματεῖς, c) dem politischen Stand der πρεςβύτεροι, oder Volksvorsteher, d) dem der niedern Priester. V. 29 f. wird die Frage nicht positiv beantwortet, sondern indirekt abgewiesen. V. 32. ἀλλὰ εἴπωμεν noch abhängig von ἐάν. — ἐφοβοῦντο λαόν direkte Rede, statt: so müssten wir das Volk fürchten, eine Metabasis; ὁ λαός = ἅπαντες entspricht auch dem 1, 5 genannten: πᾶσα ἡ Ἰουδαία, das ganze Judenland. Ganz Palästina, auch Jerusalem hätte sich taufen lassen, d. h. in der That die Taufe selbst anerkannt, aber sie hätten nicht gehört auf das, was von des Täufers Werk die innerste Stimme war (s. S. 80 f.).

II. Der Rückschlag gegen die Hierarchie Israëls 12, 1—11. Nicht blos abgewiesen mit Beschämung wird der Angriff der Obern des alten Tempels, sondern auch aggressiv beantwortet. Als Rückschlag gegen den Angriff der Hierarchie folgt von Christus die Erneuerung des Jesaja-Gleichnisses vom Weinberg (Jes. 5, 1 ff.). Vergeblich hat Gott (ἄνθρωπος) dem Volk den schönen Weinberg (den Gottesstaat) wohl abgegrenzt und mit dem Thurm (= ναός) versehn gegründet, aber Frucht hat es nie bringen wollen, und „die Knechte" Gottes, seine Propheten sind nur misshandelt und getödtet worden. Aber da es auch „den Sohn" Gottes mörderisch angegriffen, wird es des Weinbergs beraubt und dieser einem andern Arbeiter-Volk gegeben (zur Erfüllung von Ps. 118, 22 f.). — So doppelte Beschämung hat ihren tödtlichen Hass aufgeregt; nur der Menge wegen können sie J. nichts anhaben, die ihm anhing (12).

1. ἐν παραβολαῖς bei Mc. auch hier nicht Gleichniss-Erzählungen (s. S. 279), sondern Gleichnissreden; jedes einzelne Sinnbild in der einen Erzählung ladet zum Nachdenken ein: ἄνθρωπος (Gott), ἀμπελῶν (Gottesstaat), πύργος (Tempel).

'Αμπελῶν. Schon Jes. 5, 1 verglich Israël mit einem Weingarten, den der Herr wohl verwahrt hat. Denn Weinstock und Feigenbaum sind die köstlichsten Produkte des schönen Landes 4 Mos. 13, 24; 5 Mos. 8, 8. Hier eine begeisterte Schilderung des Vaterlandes Palästina, wie Hosea 2, 12; Hos. 9, 10; Joel 1, 12 (vgl. zu Mc. 11, 12). — πύργος das Wachthaus. Auch in den Apocalypsen, z. B. im Buch Henoch (89 und 90) ist Thurm = Pallast, Tempel. φραγμὸς sinnlich verstanden: die Umwallung Palästinas durch das Schneegebirge des Libanon, das Meer und das Gebirge im Süden; geistig verstanden: die schützende Abgrenzung durch das Gesetz: das ausgesonderte Volk!

2—5. Er sendete aus δοῦλον (2—3), πάλιν ἄλλον δοῦλον (4): καὶ ἄλλον (5), καὶ πολλοὺς ἄλλους (5): ganz in Mc. Zweitheilung. Den 1. schlug man (δέροντες) und schickte ihn einfach (κενόν) heim; den 2. schlug man an's Haupt (ἐκεφαλίωσαν) und entehrte ihn so (καὶ ἠτίμασαν): den 3. tödtete man (ἀπέκτειναν): die Übrigen schlug und tödtete man. — 4. ἐκεφαλίωσαν Si BL (Ti 8) ἅπ. λεγ. absol. Es soll heissen: sie schlugen ihn an das Haupt, caput percutere = ἐκολάφισαν. Denn das Tödten folgt erst beim Dritten. Das vulgäre ἐκεφαλαίωσαν soll wohl dasselbe heissen, ist aber in der Bedeutung abnorm; denn nach κεφάλαιον könnte es nur heissen „summare". — Die Verfolgung der Propheten findet sich besonders bei Jeremja, der sein ganzes Propheten-Leben hindurch so gemisshandelt wurde; in der Mythe auch bei Jesaja.

7. ἔτι ἕνα (sc. δοῦλον) εἶχεν: denn auch der Sohn ist der subordinirte Diener Gottes für Mc. wie für Paulus 1 Cor. 15, 14 und Apoc. Joh. 14, 14 f. Die Jungfrau-Geburt beginnt dies zu alteriren. Lc. 20, 13. Mt. 21, 37 bringen hier den υἱός, ohne dabei des δοῦλος noch gedenken zu mögen. — ἐντραπῆναι „sich nach Einem kehren", ihn scheuen. — 10 f. Ps. 118, 22 f. — 11 ἔγνωσαν γάρ, in Mc. Weise, parenthetisch oder nachträglich mit γάρ factisch Vorliegendes auch auszusprechen.

Lc. 20, 1—19: 11, 47—52.

a) 20—19. Die alten beiden Kampfesstücke (Mc. 11, 27—12, 11) behielt Lc. an gleicher Stelle zusammen, also auch gleicherweise, nur in eigner Sprache und freiem Ausdruck, am Schluss (19) besonders unglücklich.

b) 11, 47—51 erneute er die Bedrohung Israëls, ob der Verfolgung der Propheten, mit dem Untergang (Mc. 12, 9) unter einem neuen Gesichtspunct, und beschloss damit das Antipharisäer-Capitel, das ihm aus Vereinigung von Mc. 7, 1 ff. und 12, 1 ff. erwachsen war 38 f. (Lc. 11, 37—54). „Wehe euch, ihr ungläubigen Gesetzesmänner (νομικοί) der Gegenwart! Vergebens baut ihr den von euern Vätern getödteten Propheten Grabmäler zu ihrer Ehre; ihr ehrt damit die Blutschuld der Gott ungetreuen Väter, deren Gesinnung ihr völlig theilet (47—48)! Desshalb (διὰ τοῦτο, weil ihr in der Verfolgung der Gottgesandten euern Vätern es so völlig gleich thut) ergeht das Wort der Prophetie an euch: Ich habe von Anfang zu euch gesendet Propheten und Gerechte, die ihr verfolgt und getödtet habt: siehe das Blut aller dieser Propheten und Gerechten, das unschuldiger Weise im A. T. vergossen ist, vom ersten des Abel an (im

lten Buche Genes. 4, 8) bis zu dem letzten Mord (im letzten Buche der Sammlung 2 Chron. 24, 21), an dem Sacharja, der im Tempel selbst getödtet wurde, — alles dieses Blut soll gerächt werden an diesem Geschlecht" (durch die Zerstörung eures Staates und Tempels) 49—51. Das Ganze ist eine echt Lukanische Deuterosis der alten Mc.-Bedrohung des Gott ungehorsamen Volkes (Mc. 12, 1—9), unter dem neuen Gesichtspunct, dass das gegenwärtige „Gottesvolk" durch die Ermordung des Sohnes und die Verfolgung der Jünger die Blutschuld des ganzen Israëls zum Gipfel gebracht habe, daher es für alle frühere Strafe zu leiden hätte! Die geist- und kraftvolle Ausführung lehnt sich an die Hauptpropheten (Jes. 10, 3. Jerem. 25, 3—11; 26, 5—9; 44, 40 f.), deren einigen Inhalt Lc. als von der Weltregierung oder Weisheit Gottes (auch 7, 35) inspirirt betrachtet. Diese σοφία spricht ja durch alle Propheten. — Man hat wohl früher ein besonderes Buch unterstellt, genannt „σοφία θεοῦ", aus dem dies Wort entlehnt sei (so schon Bleek, auch Ewald und von Neuem Strauss ZWTh. 1862, L. J. ed. 5). Doch „was schweift ihr in die Ferne: sieh, das Rechte liegt so nah!" Esra-Prophet (4 Esr. 14, 50 in der orient. Recension, vgl. m. Hdb. d. Apokr. II, S. 212) nennt „die Prophetie", d. h. die Einheit der Gottesoffenbarung durch die Propheten, geradezu ἡ σοφία, „Sapientia" neben dem Gesetz; und Lc. braucht hier gar Nichts weiter vor sich gehabt zu haben, als Jer. und Jes. neben seinem Mc. 12, 3—9, den er nur allzusehr im Sinne behielt. Denn nur aus dem schliesslichen Mord des Gottesvolkes an „dem Sohne" (Mc. 8) erklärt sich das Gipfeln der ganzen Untreue von jeher, so das jetzt Hereinbrechen der vollen Rache, die Lc. hier betont.

Mt. 21, 23 ff.: 23, 29 f. Der Combinator gibt A) 23, 29—36 die neue Lc.-Bedrohung des ungläubigen Israël. Auch er thut es am Schlusse eines Antipharisäer-Capitels wie Lc. (11, 47 f.), aber beim Schlusse des ihm aus Combination von Mc. 12, 38 f. und Lc. 11, 37 f. erwachsenen neuen Antipharisäer-Capitels (cp. 23). Er erweiterte unglücklich gleich im Anfang (29—32: Lc. 47 f.). Dann (34) staunt er über „die σοφία" bei Lc. (49); er streicht sie und legt die drohende Ankündigung in Jesu eignen Mund: Διὰ τοῦτο „ἐγὼ ἀποστέλλω" προφήτας καὶ ἀποστόλους (34)! Ja, Apostel hat J. ausgesendet; aber die Propheten? Von Anbeginn? Denkt Mt. schon an Präexistenz Christi? Nirgends. Soll nun ein „ἔφη ὁ θεός" ausgelassen sein? (v. Hengel) Willkür. Oder hat er ein Buch ungenau excerpirt (Bleek Ewald, Str.)? Ja wohl, das Evangelienbuch des Lc. — Und Διὰ τοῦτο (34)! Wesshalb denn? Soll man auf 32 zurückgehn (Fritzsche)? Unmöglich, nur auf 31 (Mey.). Freilich gibt das idem per idem. Also ist unzweifelhaft „die Form der Rede bei Lc. die ursprünglichste" (Mey. Mt. p. 425), wie auch Bleek (Stud. und Krit. 1853, S. 338) Mt. hier nur vom Lc.-Text aus verstehen konnte. D. h. auch hier hat der Combinator seinen Vorgänger Lc. ebenso unbedacht ausgeschrieben als sonst den Mc. — B) 21, 23—22, 14 die alte Frage nach dem Recht zur Tempelreform mit der alten Gleichnissantwort; die letztere hat Mt. doppelt erweitert. a) 21, 23—27: die alte Frage nach dem Recht Mt. 21, 23—27 Satz vor Satz nach Mc. 27—33 nur abbrevirt; die harte Structur bei Mc. (ἔφα-

βοῦντο im Nachsatz) verbessert er unglücklich (26) zu φοβούμεθα. — 2) 21, 32—46 das Gleichniss von den Weingärtnern auch ganz nach Mc. Bei den Boten contrahirt er die drei ersten einzelgenannten (Mc. 3, 4—5) zu δούλους πολλούς; folgen nun doch noch „viele andere" (Mc. 5): so vermeidet, Mt. die blosse Repetition mit der faden Unterscheidung: noch „Mehrere" als die andern! Die Gradation ἔδειραν.. ἐκεφαλίωσαν (schlugen ihn an das Haupt) .. ἀπέκτειναν versteht er nicht mehr; in κεφαλ. sieht er schon ein „tödten", und so wird ein ἐλιθοβόλησαν nachgeschickt (35). — Beim Schluss lässt Mt. die Gegner noch gar nicht merken, dass das Ganze gegen sie gerichtet ist; sie antworten vielmehr ganz wohlgemuth selbst (41), dass es den Ungetreuen so schlimm gehn werde*), wie Jesus bei Mc. ausgesprochen hatte. Also musste Mt. schliesslich in neuer Weise noch den Gegensatz aussagen (43); aber wie grob: „also euch wird genommen (ἀφ' ὑμῶν) das Reich, und gegeben einem Volke, das Früchte bringt". Nun erst hätten sie verstanden dass er über sie rede? (45.) So dumm werden die Gegner mit Unrecht gemacht; nur ein Späterer kommt auf so verkehrte Übertreibung. Der Zusatz v. 44 endlich ist so offenbar aus Lc.-Bearbeitung des Mc.-Stückes (20, 18), dass schon It p. (Ti 8) ihn beseitigen wollte: Si B C Δ It Syr. haben ihn aber mit Recht bewahrt. So tertiär ist Ev. nach Mt.

b) Die Erweiterung Mt. 21, 28—32 und 22, 1—14. — Mc. kündigte den parabolischen Rückschlag gegen die Hierarchie an durch ἔλαλει ἐν παραβολαῖς. Mt. verstand darunter wieder irrig, Gleichniss-Geschichten. Es schien daher nöthig, die eine παραβολή von den Weingärtnern durch eine Mehrzahl von Sinnbild-Erzählungen ähnlichen Sinnes zu ergänzen, oder der Mc.-Leitfaden erlaubte gerade an dieser Stelle, die trefflichen Ausführungen des Lc. über die Zweiheit von Arbeitern im Dienste Gottes einzufügen. So stellt Mt. 1) voran 21, 28—31 ein Gleichniss von zweierlei Dienern des Einen Gottes und Vaters nach Lc. (15, 11 ff.). Das Gleichniss von dem verlornen (heidnischen) Sohn und dem andern (judenchristlichen) Sohn ward für den judenchristlichen Bearbeiter zu jenem Gleichniss von den 2 Söhnen Eines Herrn, von denen der 1ste des Vaters Willen nicht thun wollte, dann aber noch that, reuig geworden, der 2te dagegen sehr fromm that, aber nicht (zur Arbeit) ging, wobei die Abhängigkeit von Lc. durch das zu Zweitstehen des (ältern) Sohnes evident ist (s. S. 169). Dazu 2) gesellte sich 21, 31—32 nach dem vorhergehenden Thema des Leitfadens selbst (Mc. 11, 1 ff.) eine weitere Gegenüberstellung nach Lc. 7, 29 ff.: das Volk achtete den Täufer, die Grossen Israëls nicht; die Zöllner hörten auf Gottes Ruf, die Schriftgelehrten nicht. Sagt er aber die „Huren und Zöllner" statt des ursprünglichen „Zöllner und Sünder" (Mc. 2, 15), so geschah dies (wie S. 170 gesehn), nachdem die ἁμαρτωλοί zu der ἁμαρτωλός (oder πορνή) von Lc. 7, 36 ff. specificirt war. — 3) Bei Mt. 22, 1—14 folgt noch ein weiteres Gleichniss von einer Zweiheit von Berufenen (zum grossen Mahl), das gleichfalls aus

*) In diesem Zusatz Mt. 41 „κακοὺς κακῶς" ἀπολέσει αὐτούς liegt ein Wink an das original Griechische unseres Mt.-Buches.

zwei Ausführungen des Lc. 19, 11—27 (besonders 14. 27) und 14, 16—27. zusammengefügt ist, unter Anschluss an die Hauptquellen (Mc. 12, 1—12 : Mt. 3—4; Mc. 2, 19 ὁ νυμφών: Mt. v. 10; S. 171 und Mc. 10, 31: Mt. v. 14). Sein Combiniren ist hier durchweg von selbst erkennbar, wie die Abbiegung von der Hauptsache, d. h. von dem eigentlichen Thema dieser Stelle. Fragt Israël: woher dein Recht am Tempel, so fragen wir: wie lange noch euer Recht auf Gottes Staat? Weiteres gehört hier nicht her, und Mt. hat offenbar überladen. — Mk. hat weder die Tempelreform, noch das Gleichniss bewahren können, das Christus als Sohn des A. T.lichen Gottes zeigte Log-Ev. bewahrte die Reform nebst der Frage des Synedriums, suchte sie aber besser abzuweisen. Jo. 2, 14—20. (S. zu Mc. 14, 58.)

Das Geschichtliche. Da die Frage des Synedriums nach dem Rechte Christi den Eingriff in das Tempelwesen, die Tempelreinigung als Einzelact voraussetzt, was sie nicht ist, so ist auch dies Weitere lediglich Werk des Lehrbildners. Möglich ist, dass schon Jesus aufs Vorangehn des Täufers Werth gelegt hat. Das Gleichniss vom Weinstock aber ist jedenfalls erst vom heidenfreundlichen Verf., da es undenkbar ist, Jesus habe auf die Heiden abgestellt. Wenn er auch die Heiden niemals ausschloss, so bevorzugte er sie auch nie.

Zweiter Kampfakt. Die Versucherfragen der Volksparteien und der Rückschlag gegen das rabbinische Judenthum 12, 13—44.

Erste Abtheilung. Der Angriff der Parteien 13—34.

I. Der Angriff der Pharisäer und Herodianer, oder die politische Versuchung, die Frage nach der Steuerpflicht 13—17.

Den Angriff eröffnen die Pharisäer mit ihren politischen Gegenfüss, lern, den herodianischen Römlingen. Das theokratisch-revolutionäre Pharisäer- oder Patriotenthum kommt mit seiner politischen Gegenpartei, den römisch Servilen, um Christus entweder vor dem Volk zu discreditiren oder zu blamiren, das Rom hasste und nur gezwungen die Abgabe gab, oder ihn als revolutionär, als Rebellen zu zeigen, mit der Frage: Ist erlaubt, dem Kaiser zu steuern? Paulus hatte (Röm. 13, 1—13) absoluten Gehorsam gegen die römische Gewalt gepredigt und sich dadurch bei den Revolutionären (auch den judenchristlichen) discreditirt, wie die Apocal. 13, 13 den Paulinismus desshalb als gottwidriges Pseudoprophetenthum verachtete, und dagegen absoluten Widerstand gegen die Götzendienergewalt lehrte. Chr. lehrt hier im Gegensatz gegen beide Extreme, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, wobei Gott doch

noch sein Recht bleibe. Der Pauliner beseitigte absichtlich die Unterwerfungstheorie seines grossen, aber hier sehr wunderlichen Meisters. Die Religion darf nicht mit der Politik zusammenfallen: Das sind und bleiben zwei verschiedene, gleich berechtigte Sphären! Damit ist die pharisäische wie die antijüdisch-herodianische Partei zurückgeschlagen, damit auch der apokalyptische Hass gegen die römische Obrigkeit, wie des Paulus allzu principielle Verehrung eben dieser in die richtige Grenze gewiesen*). Vgl. m. Comm. zu Offenb. Joh. 13, 11 f.

15. δηνάριον s. zu Mc. 6, 37. — 16. „Wessen ist das Bild und die Überschrift?" D. h. wenn ihr euch einmal dem Römerreich unterworfen, des Kaisers Münze und Regiment angenommen habt: so bleibt euch auch consequent: gebt die Steuermünze dem, dem sie gebührt (Rö. 13, 7). Eine ähnliche Antwort auf gleich jüdische Frage findet sich bei Rabbinen (Maimonides, tr. Gezel cp. 5), aber vielleicht erst aus unsern Evv.

Lc. 20, 22—26: 23, 2.

Auch der entschiedenste Pauliner fand 20, 25 die Mc.-Doctrin trefflich; nur undenkbar die Einleitung dazu. Wie? Das Sanhedrin sollte Pharisäer und Herodianer abgeordnet haben, um J. aufzulauern? Die offnen Gegner Jesu? Das Sanhedrin seine eignen Gegner, die Herodischen Römlinge? Nein, nur Indifferente, „die sich fromm stellen, als Verehrer Jesu", wie ja Mc. 12, 14 selbst voraussetze, sind als Spione (ἐγκάθετοι) angestiftet, ihn auf einem revolutionären Worte zu ertappen (20). — Das gelang nun freilich nicht; dennoch möge die jüdische Hierarchie den Mann des Gottesköniglreiches speciell auch auf Steuerverweigerung angeklagt haben (κωλύων Καίσαρι φόρους δοῦναι 23, 2).

Mt. 22, 15—22: 17, 24—27.

a) 22, 15 f. Die alte Verhandlung über die Steuer-Pflicht bei Mc. 12, 13 f. fand auch der judenchristliche Universalist treffend. Mt. recipirt diesen politischen Unterricht völlig; doch habe Lc. mit Recht dagegen Bedenken, dass das Sanhedrin Leute gegen Jesu ausgeschickt habe, die ihm selbst so feindlich waren wie Jesu. Eher seien die bösen „Pharisäer" als Anstifter zu denken, welche theils „ihre Jünger", von denen Mc. einst (2, 18) sprach, theils die von Mc. genannten Herodianer abordnen konnten. Aber sind denn „die Pharisäer" als Häupter der Partei ohne Weiteres zu fassen? Und werden Herodianer von ihren Feinden sich gebrauchen oder anstiften lassen? Wir werden von allen Prosa-Versuchen zu dem Lehr-

*) Eine ähnliche, d. h. eine gleich richtige juste-milieu-Stellung gegen Paulus exorbitanten Satz πᾶσα ἐξουσία ἐκ θεοῦ, und gegen den Apoc. ebenso schroffen Gegensatz „πᾶσα ἐξουσία τοῦ θηρίου (i. e. Νέρωνος) ἐκ τοῦ διαβόλου" hält auch der spätere Pauliner unter Petrus Namen (I Petr. 2, 13 f.) ein: achtet die ἐξουσία des Kaisers als κτίσις ἀνθρωπίνη, als eine institutio weder von Gott noch vom Teufel".

schema bei Mc. zurückgeführt, nach dem die Gegenparteien sich zusammen fanden, um das Haupt der Christen zu versuchen.

b) 17, 24—27. Neue Verhandlung über Steuer-Pflicht. Die Erfindung des Lc. (23, 2), J. sei von dem Sanhedrin beim Landpfleger beschuldigt worden, er wehre dem Kaiser τοὺς φόρους zu geben, fand Mt. mit Recht allzu leicht (27, 1); im Leben Christi und der Christen fand sich nicht der geringste Grund zu solcher Anklage. Nur bei Einer Steuer, die der Jude seit 70 dem Kaiser zu entrichten hatte, bei dem δίδραχμον, konnte für den Christen die Frage entstehen, ob er dazu noch berechtigt sei (17, 24). Das δίδραχμον, der halbe Sekel, oder sozusagen Halb-Thaler (eine Attische Drachme = 5½ ggr.) wurde seit 2 Chron. 24, 6. Neh. 10, 33 (Tract. Schekalim 1, 3) von jedem mannhaften Israëliten für den Tempel-Cultus eingefordert. Diese Steuer „für den Gott Israëls" (τὸ δίδραχμον τῷ θεῷ καταβάλλειν ἑκάστοις Ἰουδαίοις πάτριον) wurde seit dem Sturz des Tempels vom Kaiser für seinen Fiscus eingezogen, in den Tempel des Capitolinischen Gottes abgeliefert (Jos. B. J. 7, 6, 6. Dio Cass. 66, 7). Diese jüdische „Gottessteuer" (fiscus Judaïcus) wurde unter Domitian auf das quälerischste erhoben, und jeder beliebige wohl auch darauf untersucht, ob er nicht trotz Leugnens doch beschnitten sei, um ihm die Steuer abzupressen (Suet. Domit. 12). Diese Quälerei wurde unter Nerva abgestellt (fisci Judaïci calumnia sublevata), aber die Steuer bestand für den Juden fort. So erhob sich für den Judenchristen unter Trajan die gar nicht unerhebliche Frage, ob er diese jüdische Gottessteuer auch noch zu entrichten habe. Wer sich trotz des Glaubens an das Kreuz als Ἰουδαῖος ansah, ja mit Apoc. 2, 9 sich gerade als den wahren, der Verheissung Gottes getreuen Juden erachtete, war zu der Steuer verpflichtet; und fragten die Erheber derselben (οἱ τὸ δίδραχμον λαμβάνοντες) einen Petrus, ob nicht sein Meister die Halb-Thaler (τὰ δίδραχμα) für sich und die Seinigen entrichten werde, so antwortete jeder ältere Judenchrist mit ihm „versteht sich" (ναί). Aber was wird Christus dazu sagen, wenn er bei Petrus einkehrt? „Von wem erheben denn die Fürsten der Erde die verschiedenen Steuern und Zölle (τέλη καὶ κῆνσον)? Von ihren Söhnen, oder von den Fremden, von ihrer Familie oder von ihren Unterthanen? Nur von diesen. Sind aber die Söhne der irdischen Könige frei von jeder Steuer an diese: so ist auch der Sohn Gottes von der Gottes-Steuer frei für sich wie für die Seinen (25—26). Wir sind als die Angehörigen des Gottessohnes nicht mehr eigentlich Juden, haben also principiell keine Verpflichtung mehr für diese Juden-Steuer. „Doch (ἀλλά) ist es rathsam, ihnen kein Ärgerniss zu geben (μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς), als wollten wir blos des Geldes wegen das Judesein verleugnen; also geben wir, unter dem principiellen Vorbehalt, die von Anfang für Gott bestimmte Steuer". Sie können das auch um so eher, wenn die Petrusse ihrer Zeit recht eifrig und unverdrossen ihrer Aufgabe, Menschenfischer zu werden (Mc. 1, 18) obliegen, eingedenk des reichen Segens, der nie fehlt, wenn sie auf Christi Geheiss und Wink anlegen (Lc. 5, 4 ff.). Also ihr Petrusse der Gemeinde, seid nicht faul und nicht zu wählerisch in euerm Berufe! „Wirf die Angel aus, und dem ersten besten Menschenfisch, der zu dir aufsteigt,

öffne den Mund (ob er faul oder gesund ist), und dann hast du durch diesen Anwachs alsbald den Halbthaler, ja doppelt so viel, als die Steuer für Jeden beträgt, den στατήρ, die zwei Halbthaler, die für mich und dich nöthig sind!" — Dieses consilium politico-evangelicum gab der judenchristliche Schriftgelehrte der Kirche seiner Zeit (Mt. 18, 17) bei seiner neuen Ausgabe des Mc.-Ev., auch mittels der Lukanischen Erneuerungen, als Privat-Unterredung mit Petrus, oder als esoterische Belehrung, an dem Punkte des Ev., wo J. κατ' ἰδίαν nach dem Kapharnaum des Fischer-Apostels zuging (Mc. 9, 33 f. Mt. 17, 24 f. S. 471 f.).

Das „unsinnige Wunder" vom Stater im Fischmaul, das von allen Naturalisten und Antinaturalisten so vergeblich tentirt war (Mey.), hat alsbald seinen Sinn gefunden, sobald das Ev. nach Mt. als Nachfolger des Mc. und des Lc. von seiner Zeit aus verstanden wurde, durch Rel. Jes. S. 357 f. Doch an die Stelle des alten „schreienden" Wunders, das einen Wislicenus aus der Kirche (doch wohl blos des Mt.) treiben konnte, ist ein anderes, noch schreienderes Wunder getreten, dass Männer von dem Scharfsinn eines D. F. Strauss und A. Hilgenfeld sich so in das katholisch hergebrachte Matthäus-Vorurtheil haben verstricken können, dass sie trotz der Warnung Baur's, der Nichts im Mt.-Evangelium fand, was nicht im 2ten Jahrh. geschrieben sein könne, in diesem apokryphen Ausläufer gerade das Hauptzeugniss für eine Enstehung desselben noch vor dem Tempelsturz suchen wollten! Ist's möglich? Als wenn das Einfordern des δίδραχμον nicht ganz so nach dem Tempelsturz fortgedauert hätte? Als wenn ein christl. Lehrer in ev. Erzählungsform anders könnte, als sich im Rahmen der Urzeit zu bewegen? Als wenn zu Jesu Zeit oder noch vor 70 die christliche Gemeinde schon so von der Synagoge gelöst gewesen wäre, dass da jene Frage nur entstehen konnte? Als wenn der Ausläufer nicht schon Lc. 5, 1 ff. voraussetzte, und Str. dies selbst, nach mir nicht erst so spät entstanden wüsste? Als wenn nicht unser Mt. nach Str. selbst auf die Tempelzerstörung zurücksähe! Als wenn auch Mc. wegen seiner Bezugnahme auf das γαζοφυλάκιον vor 70 geschrieben hätte? Lasse man doch so arme Refugien den armen par force Apologeten!

II. Der Angriff der Sadducäer, oder die dogmatische Versuchung 12, 18—27.

Der Sadducäer leugnete τὸ πνεῦμα, τὰ πνεύματα, καὶ τὴν ἀνάστασιν (Apg. 23, 8), hielt aber fest am alten Mosebuch als h. Schrift, wenn er auch die Satzungen pharisäischer Rabbiner nicht als Autorität ansah, oder grösstentheils verwarf. Nun hat die christliche Gemeinde vorzugsweise das Walten des Geistes und die Auferstehung Christi und aller Welt von den Todten betont. So kommt die sadducäische Partei zum Haupte des Christenthums mit der Frage: ob dieses nicht durch das Gesetz Moses schon geschlagen sei, sofern dieses eine Levirats-Ehe kennt? Kommt nicht bei Annahme euerer Auferstehung ein sittlicher

Unsinn heraus, wenn ein Weib das Weib von 7 Brüdern war? Wem soll das Weib gehören? Antwort: Unverstand ist euer Geschwätz! Gibts denn im Jenseits noch Geschlechter? Und ihr wollt Buchstaben pressen, um uns den Auferstehungsglauben oder das Mosebuch zu entreissen? Wollt ihr Buchstaben pressen, so habt ihr hier auch einen! Bei 2 Mos. 3, 6 heisst es: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Ist damit nicht Gott als ein Gott Verstorbener und doch Lebender, nicht auch ein Leben von Todten ausgesprochen?

Der Beweis für die Auferstehung aus 2 Mos. 3, 6 ist gewagt, ja — nichtssagend. Er klingt eher als Scherz, und es ist auch halbe Ironie im Sinne des Mc. selbst. Der Buchstabengläubige soll hier eine Lection bekommen für sein Buchstabenpressen. Man bekehrt einen einseitigen Parteistandpunct am besten, wenn man ihm das Undurchführbare seines Standpunctes mit seinen eignen Waffen zeigt. Allein sicher hat man zu Jesu Zeit selbst noch nicht so viel von der Auferstehung geredet, und der Pauliner wird auch hier thätig sein. Ähnlich wird im Talmud aus der Leviratsehe ein Schluss gemacht. Vgl. nach Philo de profugis p. 358 Menasseh de resurrectione, bei Wettstein.

19. Die Leviratsehe kommt vor 5 Mos. 25, 5, wobei Mc. so frei citirt, wie überall, der Sache gemäss. V. 24. Ihr versteht weder die Schrift, noch die Macht Gottes: d. h. ihr glaubt an eine Wortinspiration, aber kennt dabei die Schrift im Wesen nicht, so auch nicht die Macht Gottes, auch vom Tod zu erwecken. — V. 26. ἐπὶ τοῦ βάτου, im Abschnitt vom Dornbusch 2 Mos. 3, 6. Freilich kann das Wort „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ diese Urväter des Monotheismus als lebend erscheinen lassen, aber doch nicht als auferstanden. Das Sophistische in dieser Argumentation ist also unwiderstreitbar.

Lc. 20, 27—40 an derselben Stelle gleicherweise in eigner Sprache und mit kleiner Erweiterung. V. 36 nach Röm. 6, 5—12. Man kann nicht mehr heirathen, weil nicht mehr sterben. Ferner „sie sind Söhne Gottes, als solche der Auferstehung“, nach Röm. 8, 10—14; 1, 3—4. V. 37 sagt Lc. das gewöhnlichere ἐπὶ „τῆς“ βάτου. V. 38 setzt er hinzu eine Motivirung des θεὸς τῶν ζώντων: „denn Alle leben für ihn“, womit das Illusorische vollständig ist. Vgl. Apg. 17, 28.

Matth. 22, 23—33 an gleicher Stelle, aber wörtlicher nach dem Urtext 5 Mos. 25, 5, daher auch mit dem bestimmten terminus ἐπιγαμβρεύσει. Sonst bleibt er ganz beim Grundgefüge, mit Recht die Auswüchse des Pauliners Lc. beseitigend.

Petrus-Ev. von c. 130 scheint an die Stelle des Lehrbildes von dem Weibe, das so viele Männer hatte, ein anderes gestellt zu haben, von einem Weibe; das mit mehr als Einem Manne gelebt hatte. Sie ward zur höchsten Sünderin, gegenüber dem Gesetz, zur Ehebrecherin. Diese Perikope steht jetzt bei Jo. 7, 53—8, 11; andere

Codd. setzen sie zu Lc. 21, 37 f. Allem zufolge hat zuerst die Itala (danach auch D), dann erst die griech. Kirche den Abschnitt recipirt.

1) Dass er nicht der Hand des Logos-Ev. gehört, zeigt a) schon das absolute Fehlen bei Cod. Si, wo nicht einmal eine Lücke für das Einschiebsel gelassen ist, sowie das Fehlen in den ältern griech. codd. überhaupt, nebst der andauernden Beanstandung auch in der Folgezeit (Ti ed. 7. 8); b) das ganz befremdende Schwanken des Textes in den codd., die das Stück haben; was am Rückübersetzen aus It. liegen mag. c) Die Sprache ist nicht johanneisch: λιθοβολεῖν (5) statt λιθάζειν (Jo. 10, 31—33); ὄρθρου (2) statt des πρωΐ, πρωΐα; δέ statt οὖν; γραμματεῖς, κατακρίνειν ist ihm fremd. d) Es fehlt jede Dialektik über die Erzählung, die den Logos-Ev. charakterisirt. — Das Unjohanneïsche ist selbst von der schüchternsten Kritik jetzt anerkannt: einen letzten Versuch für die „Joh.-Echtheit" s. bei Hilg. ZWTh. 1868. — 2) Ist das Stück synoptisch, dann kann über die ursprüngliche Stellung desselben kein grosser Zweifel bestehen; es gehört in den Tempelkampf, in die Zeit der Gänge an den Ölberg; und treffend reiht es sich an die erste Versucherfrage, an Mc. 12, 17 par. Kamen zuerst Pharisäer und Herodianer, so jetzt die Pharisäer mit den Schriftgelehrten. Das findet nach Hitz. Joh. Mc. S. 219 f. auch Hltzm. S. 219 f. evident. 3) Fragt sich nun, welchem Synoptiker gehört die Erz. an, so wollten Hitz. und Holtzm. an Mc. selbst denken, der κύψας Joh. 6. 8 biete (Mc. 1, 7), εἷς καθεῖς 9 (Mc. 14, 19), den Vocativ durch articulirten Nomin. (10) auszudrücken pflegt, ähnlich erzählt (2: Mc. 2, 13 f. 9, 35). Lc. 21, 37 f. scheine auch die Pericope im Urerzähler vorauszusetzen, und fährt Mt. 22, 23 nach der Zurückweisung der politischen Frage nicht mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ fort? Siebenmal verbindet Mt. so (oder mit ἐν ἐκ. τῇ ὥρᾳ, ἐν ἐκ. τῷ καιρῷ), aber „nie" nach ordnungsmässigen Übergängen, stets nach Einschaltungen oder Durchbrüchen des Leitfadens (Holtzm. S. 94). Diese scheinbarste Argumentation für einen Urmarcus beruht auf Übereilung; denn a) Mt. 13, 1 steht ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ bei ganz ordnungsmässigem Übergang (Mc. 4, 1). b) Die summarische Notiz Lc. 21, 37 f. beruht auf den Angaben des wirklichen Mc. 11, 11—12. 19—20. c) Der Verf. oder griech. Übersetzer der Itala-Perikope kann von Mc. mitgelernt haben, aber ebenso sicher auch von Lc. Denn ὄρθρου (2) ist dem Mc. fremd, und specifisch Lucanisch (24, 1. Apg. 5, 21, und ὄρθριος Lc. 24, 22, ὀρθρίζω Lc. 21, 38), daher man die Perikope schon desshalb bei Lc. 21, 38 einreihen wollte; dazu kommt dreimaliges (7, 53. 8, 1. 11) πορεύεσθαι, was allein genügte, dies Stück dem Mc. abzuerkennen. c) Das Stück ist überflüssig bei Mc., der schon einem unreinen Weib (der Blutflüssigen) zuruft: „gehe hin in Frieden", ebenso bei Lc., der dies bei seiner ἁμαρτωλός, als einem unreinen Weib 9, 50 wiederholt. d) Das Stück ist unmöglich bei Mc., widerstreitet der klaren Disposition des Kampftages und der Einheit desselben. — 4) So gewiss die Perikope synoptisch, aber weder marcionisch noch lukanisch ist, sondern in einer Nachbildung dieser Evv. besteht: so wahrscheinlich gehört sie dem nach Petrus genannten Synoptiker, dem Lieblingsev. des Justin und der Clementinen, aus dem auch andere Momente in Lc.' (3, 23 s. S. 42) verschlagen sind. Die ἁμαρτωλός bei Lc. 9, 36—50, die erfährt, was dem unreinen Weibe

bei Mc. zugerufen war „ὕπαγε εἰς εἰρήνην", ist von dem gnostisirenden Ebioniten zu der ἁμαρτωλός im Superlativ gesteigert, zu einer Ehebrecherin, die, auf der That ergriffen, gänzlich verloren scheint, aber dennoch gerettet wird, da ja ihre sein wollenden Richter selbst schuldbewusst sind. Die spätern Ebioniten haben zwar „das Gesetz" hochgestellt, aber das Grobsinnliche darin, wie die Opfer-Gebote haben sie beseitigt, und konnten ebenso die Barbarei der vom Gesetz verlangten Steinigung, wo noch Busse möglich war, verworfen, wie hier geschieht. An dieser Stelle des Ev. führte Petr. diese Neuerung ein, wo über ein A. T.liches Weib gehandelt wurde, das auch mit mehreren Männern gelebt hatte. Vielleicht an der Stelle dieses Stückes. Der Verf. hat wohl den darin geleisteten Beweis „der Auferstehung" mit Recht allzuleicht erfunden, und statt des Weibes mit den vielen Männern, das mit mehr als Einem Mann lebende Weib, die ἁμαρτωλός des Lc. dafür eingeführt, und ihr ähnlich wie bei Lc. Verzeihung gebracht. — Das Stück ist jedenfalls trefflich und könnte für sich sogar ganz geschichtlich sein, wenn es nicht zu offen Matamorphose früherer Lehrbilder wäre, im Besondern eines solchen, das specifisch Lukanisch-Paulinischer Entstehung ist (S. 157). Konnte und mochte man das Petrus-Ev. nicht in toto der Kirche neben den 4 erhalten, so begreift sich, dass man ein so anziehendes Stück davon innerhalb des Kanon zu conserviren geneigt sein konnte. Die von Chr. hier geübte Liberalität entsprach dem Jo. am meisten. Vor Jo. 8, 12 schien auch ein Thatwunder zu fehlen. Aber ob nicht gerade das Nicht-Zeichengeben hier im Plane lag, s. Rel. Jes. (S. 467). Obendrein stand Jo. 7, 52 dicht vor dem γαζοφυλάκιον das bei Mc. 12, 41 und Lc. 21, 1f. alsbald erwähnt wird. Daher es gerade hierhin verpflanzt ward (R. J. S. 468).

Mk. (III, 6 m. S. 165) blieb bei seinem Lc., ebenso erfreut über die Illudirung des Mose-Gesetzes, als darüber, dass J. hier für die wahren Christen die Forderung stellte, ἰσάγγελοι zu sein, ohne Ehe. In diesem Sinne hat er einmal mehr gethan als gereinigt, nämlich zugesetzt: ein ὑπὸ τοῦ θεοῦ vor τοῦ αἰῶνος ἐκείνου bei Lc. 20, 35 (m. S. 152). „Der Gott jener Welt", der höhere Gott des Geistes, habe schon diesseits die Menschen berufen, aufzuerstehen und — geschlechtslos zu werden.

Nazaräer-Ev. folgte dem Petrus-Ev., und seiner Perikope von der Sünderin. Aber die Partei war zu streng gesetzlich, um das ausdrückliche Mose-Gebot der Steinigung einer Ehebrecherin zu verwerfen; sie machte daraus allgemeiner ein Weib, das ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις angeklagt war, worin doch deutlich eine Abschwächung liegt (Hitz.). In dieser ausserkanonischen Gestalt hatte Hegesippus die Erzählung aus seinem aramäischen Ev., d. h. dem der Nazaräer entlehnt (nach Eus. H. E. 3, 39).

Aegyptier-Ev. (bei Clem. Alex. Strom. III, und in der sog. II. Ep. Cl. Rom.) hat das „Engelgleichwerden" im Sinne der Nihi-

lisirung der zwei Geschlechter, oder der absoluten Enthaltung zum Haupt-Thema des Ev. gemacht

„Salome fragte: wie lange wird der Tod herrschen? J. antwortet, so lange ihr Weiber gebärt". „S. fragte: wann wird das Reich kommen? J. antwortet: wenn ihr das Gewand der Scham zertretet [wann ihr euer Geschlechtsbewusstsein aufhebt], und wann das Zwei Eins wird (τὰ δύο ἕν), und das Äussere wie das Innere (sc. so geschlechtslos und unfleischlich) ist, und das Männliche mit dem Weiblichen weder männlich noch weiblich ist". „J. sprach: ich bin gekommen, die Werke der Weiblichkeit aufzuheben" (τὰ ἔργα τῆς θηλείας καταλῦσαι ἦλθον: Mt. 5, 18: ἦλθον τὰ ἔργα τοῦ νόμου οὐ καταλῦσαι). Salome antwortet: dann habe ich wohlgethan, dass ich nicht geboren habe. J. antwortet: jede Pflanze iss, die aber, die Bitterkeit in sich trägt, iss nicht (die Bitterkeit des Gebärens meide)! Vgl. Schneckenburger, über das Ev. der Ägyptier, Bern 1834. Drei Frauen priess Mc. als besondere Verehrerinnen des Gekreuzigten (15, 41 f. 16, 1 f.): Maria Magdalena, Maria Jacobi Mutter, und Salome, ohne nähere Angabe. Die erste war vom Logos-Ev. als die Repräsentantin der christlichen Weiblichkeit erkoren. Die aus der Gnosis, besonders in Ägypten hervorgegangene Doctrin der absoluten Fleisches-Enthaltung oder Ertödtung bevorzugte nun die dritte dieser Frauen, die keine Mutter geworden, sondern Jungfrau geblieben war! — Der Tatianischen Gnosis nachgefolgt (seit 160), von Clemens Alex. (195) angezogen, wird dies Ev. der in Ägypten besonders blühenden Enkratie um 170—180 entstanden, dem Logos-Ev. nachgefolgt sein. Die Wurzel dieser Evangeliengestalt liegt ebensowohl in dem Markion-Lc. (bez. Mc. 12, 25), von dem Ziele ἰσάγγελοι zu werden, als in der Ausführung des Ebionitismus (zu Mc. 10, 11f.), dass es gelte, ein Verschnitterer Gottes zu werden (Mt. 19, 12) nach Apoc. Jo. 14, 4.

III. Die Frage des frommen Schriftgelehrten V. 28—34.

Die dritte Partei, die im Tempelgebiet das Haupt der Christenheit angeht, ist die des wahrhaft frommen Schriftgelehrten oder der bessere Theil Israëls, der sich freut über die Zurückweisungen, welche die heuchlerische und die falschgläubige sadducäische Partei des Volkes durch Chr. erfährt. Es ist ihm Ernst bei seiner Frage nach dem höchsten Gebot. Dies war dem Israëliten enthalten in dem sogenannten Schemah-Gebete: 5 Mos. 6, 3—4. (Höre) שְׁמַע „Israël, der Herr dein Gott, ist ein einiger Gott, den sollst du lieben über Alles". Dies ist das Symbolum des Juden, wie es für den Muhammedaner lautet: Allah il allah, bei uns: Vater, Sohn und Geist! Dieses Gebet betet jeder Jude dreimal täglich, und noch beim Tode. Auch für den Märtyrer Rabbi Akiba war dies „Echad" Unus (Deus) das letzte Wort! — Aber eben dies ist ja auch für den Christen das Höchste! Nur verwirklicht das Christenthum diese Liebe Gottes durch die Bruderliebe, indem diesem

Gebot gleichgestellt wird ein 2tes 3 Mos. 19, 18: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. So ist das Christenthum nur die Erfüllung des Höchsten, was Israël selbst bietet. — Der fromme Israëlit kann dem auch nicht widerstreben. Nach 5 Mos. 4, 35 wiederholt er das Symbolum; und erkennt an, dass τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον wie sich selbst, mehr wiegt, bei der Liebe Gottes, als alle Brand- und Rauch-Opfer des alten Gottesdienstes. Und Jesus sagt zu ihm: Du bist nicht weit vom Reiche Gottes (V. 34), d. h. wenn du nur so viel schon gelernt hast, wirst du auch noch weiter kommen. — Somit ist das Christenthum der geistige Sieger über ganz Israël, indem es die gegnerischen Versucher, Pharisäer und Sadducäer beschämt, und das Herz des wahren Gottesverehrers gewinnt.

Luc. Cp. 20, nach v. 38, hat das Stück nicht, sondern nur die allgemeine Notiz: „Einige Schriftgelehrten sagten: διδάσκαλε, καλῶς εἶπας". Aber das beziehe sich auf das den Sadducäern gesprochene Wort. Luk. scheint Anstoss genommen zu haben, dass dies Stück als „Versuchung" erscheinen solle, inmitte des Angriffes von Gegnern. Vielleicht aber war es ihm schon zu israëlitisch, enthielt den specifisch christlichen Glauben an den Gottessohn nicht. Daher hat der Fortschritts-Pauliner das Stück schon an früherer Stelle, in Verbindung mit der verwandten Frage jenes Schriftgelehrten (Lc. 10, 25 f.): Meister, was soll ich thun? Auf diese Weise ist die doppelte, die allzu judäische Betonung des Einen Gottes beseitigt, und die Rubrik: „Du sollst deinen Bruder lieben!" ist nun das allein Betonte.

Matth. 22, 34—40 bewahrt den alten Text wörtlicher, doch nicht ohne Hinblick auf Lc., mit dem er v. 35 sagt νομικός, das einzige Mal bei Matth., der sonst durchaus γραμματεύς sagt. Er hat dieses aus Luk. 10, 35. Aber auch bei Matth. ist das Stück um seine Bedeutung gekommen, ganz abgekürzt und ohne den feierlichen Ausruf Mc. v. 32—34, wodurch die Verehrung des Einen Gottes als die Summa von Allem dargestellt ist. Auch ist's ihm zu viel, zu sagen: du bist nicht weit vom Himmelreich. Es gehöre dazu, Chr. als den gebornen Gottessohn zu erkennen. — Log.-Ev. fand in seiner Zeit schon ein anderes kirchliches symbolum ausgebildet (Jo. 17, 3), „der Eine Gott und J. Chr.", und konnte keinen „der Juden" dem Reich Gottes so nahe finden.

Dritte Abtheilung des Kampfes: Rückschlag gegen das rabbinische Judenthum.

Nachdem alle Parteien bedient sind, seis beschämt, seis gewonnen, folgt der Rückschlag des Christenthums gegen die alte Religion, die im Rabbithum gipfelt: „Ihr jüdischen Schriftgelehrten I. hofft falsch, II. wandelt falsch, III. opfert falsch.

Erster Gegensatz. Ihr hofft falsch, auf einen Davidsohn 12, 35—37.

Der von den Rabbis geleitete Jude wollte desshalb nicht an Jesus als den König des Gottesreiches glauben, weil er nicht als „Sohn Davids" aufgetreten war, nicht als ein Königssohn, weder der Geburt, noch der strahlenden Erscheinung nach, geschweige als David ebenbürtiger Sieger über die heidnischen Bedrücker Judäas. Aber ihr hofft vergeblich auf einen solchen Messias. Das A. T., worauf ihr dabei baut, ja David selbst, den ihr so zum Höchsten macht, oder der durch das A. T. redende h. Geist zeigt solches Rechnen auf einen Davidsohn als eitel. Sagt nicht David im Ps. 110, 1, laut der Ueberschrift לְדָוִד, also: „Der Herr (Adonai, Gott) spricht zu meinem Herrn (dem Messias): setze dich zu meiner Rechten, bis ich die Feinde zu deinen Füssen lege?" Nennt David im heiligsten Ernste den Messias seinen Herrn, wie könnte der M. sein Sohn sein? Der Sohn von Einem ist doch niemals der Herr von diesem! Also sogar David- und Gottwidrig ist euer Hoffen auf einen David-Sohn (37).

Die Antithese gegen die sinnliche und partikularistische Messiashoffnung des rabbinischen Judenthums, woran ja der Judenchrist (auch in Apoc. Jo. 5, 5; 22, 16) so herzlichen Theil nahm, ist als solche sehr gelungen. Köstlich, dass dem Pochen auf das A. T. (Ezech. cp. 34. 37. Jes. cp. 7—9) entgegengestellt wird das A. T. (Ps. 110), die Inspiration hier der dort, der Buchstabe dort dem hier! Prächtig auch, dass die gesammte Dogmatik des Judaismus in Einer Hauptfrage, diesmal in der eschatologischen Messias-Frage signalisirt ist, wie früher (2, 1 ff.) in der Einen soteriologischen, um die Sünden-Vergebung (S. 125). Wirklich lässt sich das Sinnliche und Partikularistische im Juden-Glauben und Hoffen gegenüber dem geistig universalistischen Glauben und Hoffen der Jünger des Gekreuzigten nicht einfacher ausdrücken als durch den „Sohn Davids!" Und war in Jesu sinnlicher Erscheinung notorisch nichts Davidisches aufzuzeigen, so war der geistvolle Pauliner allen Ernstes genöthigt, ihnen gut rabbinische Schriftauslegung entgegenzustellen, um den Feind mit seinen Waffen zu schlagen.

Ein relatives Recht liegt darin. Aber diesmal ist es ein objectives Unrecht. Denn 1) ist die Überschrift לדויד zweifellos nicht vom Verfasser des Psalms, sondern von dem Sammler oder Herausgeber des hebräischen Kirchen-Gesangbuches. 2) Auch heisst לְ Δαβίδ nur „auf David bezüglich". Das kann wohl bedeuten „auf David, als Verfasser", doch ebensogut „auf David, als Gegenstand". Dies ist hier so zweifellos der Sinn des Überschreibers (Ew. Hitz.), als bei Ps. 72 לְ Σαλομών! — So viel Irrthum im Munde des paulinischen Didaktikers ist hier so unabwendbar als Mc. 2, 26. Ja er hat sich 3) noch stärker geirrt. Denn in Ps. 110 spricht ein Israëlit zu einem solchen Fürsten Judäas, der zugleich Hochpriester, ja dies eigentlich von Haus aus

war: und das trifft nur auf einen Makkabäer-Fürsten (Hitzig, Ps. 1865, S. 321 f.), sei dies Simon Macc., oder Johannes Hyrcanus, oder dessen erster Sohn. Das Citat des Mc. ist so durchaus illusorisch, wie bei 12, 26; und der ganze Abschnitt hat nur den Werth, uns zu versichern, dass zu Jesu Zeit noch keine Kunde davon bestand, dass sein jüdischer Vater leiblich von David stamme.

Freilich war Jesus, den die Auferstehung zur Rechten der Allmacht erhob, dazu bestimmt, der Erlöser Israëls und der siegreiche König über alle Heiden zu werden, so der Erfüller des A.T.lichen David-Ideals; aber er konnte dies auch nur in geistiger Wahrheit sein. — Der Judenchrist deutete das Postulat der Davidsohnschaft für den Auferstandenen in dem Sinne aus, dass er als Erfüller der A. T.lichen Verheissung specifisch der Messias blos Israëls sei, gegen die Lehre Pauli, die in ihm gleicherweise Israëls und der Heiden Herrn und Heiland sah. — Paulus (Rö. 1, 3 f.) gab dies Postulat zu: 'I. γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβίδ, aber dies gelte nur κατὰ σάρκα, nach Jesu fleischlicher Abstammung von einem Israëliten, aus den Vätern (9, 3), nur nach der sinnlich-israëlitischen Seite seines Wesens, wogegen er κατὰ πνεῦμα, in geistiger Wahrheit durch den auf ihm ruhenden Geist Gottes, wie seit der Auferstehung kund, der Sohn Gottes bleibe, also in der Hauptsache noch der Heiden Heiland, so gut wie der Juden. — Die Apoc. Jo. betonte dagegen die Davidschaft in so sinnlicher Form „die Wurzel Davids, der Spross aus ihm" (5, 5. 22, 16), nach Jes. 11, 1, oder der Löwe Juda's (5, 5), nach 1. Mos. 49, 9, dass damit die Reduction der gläubigen Heiden zu blossen προςήλυτοι des wahren Israël auf's bedenklichste Hand in Hand ging (vgl. m Comm. zu 7, 9 f. 21, 12). Um so mehr war der nachfolgende Pauliner genöthigt, das Zugeständniss seines Paulus „'I. Χρ. κατὰ σάρκα υἱός Θαβίδ" aufzugeben, und jede sinnliche Davidschaft, auf Grund des von Paulus 1 Cor. 15, 25 selbst angezogenen Ps. 110, 1 zu leugnen, in dem Sinne, dass J. Chr. als der Sohn Gottes der Herr über Alles in Israël, auch über David erhaben sei, und nur als Erretter der Heiden auch deren Herrscher oder Davids Sohn κατὰ πνεῦμα sei (Mc. 10, 46 f. 11, 10. S. 502 f.).

Genealogus sec. Hebraeos (um 80) konnte sich in ein so schroffes Leugnen der υἱότης Δαβίδ im eigentlichen Sinne nicht finden, und stellte jene Genealogie auf (s. S. 257), die Jesum als fleischlichen Nachkommen David's aufzeigte; und wie geschickt der Jude in solchen Fällen mit Namengeben sein kann, zeigt die rein fingirte Genealogie der Judith, d. h. doch, wie mir Alle zugeben, blos Judäa! (Handb. Apokr. I, zu 8, 1 f.) — Diese Genealogie hat bei ihrem Hervorgehn unter Domitian den Erfolg gehabt, dass man ihm, den ein Grauen erfasste von der im Stillen sich ausbreitenden Königsmacht Jesu Christi (Rel. Jes. S. 8), die Nachkommen eines der „Brüder des Herrn", des Judas (6, 4) als ὄντας ἐκ γένους Δαβίδ bezeichnete, wie Hegesipp (bei Euseb. K.G. 3, 20) berichtet. — Je imponirender J. so als Messias Israëls allein documentirt war, um so mehr war

Lc. 2, 1 f.: 3, 23—38: 20, 41—44 genöthigt, gegen solchen Judaïsmus einzutreten, auch durch Reception der Genealogie, um sie in jeder Beziehung zu illudiren (3, 23 f. S. 258). Das Davidische an Jesu könne höchstens κατὰ γενεάν gesucht werden, sofern er durch eine besondere Fügung, im Census des Augustus, in der Stadt Davids geboren sei (Lc. 1 S. 346); und Mc' Po-

lemik gegen fleischliche Davidschaft sei in vollem Rechte (20, 41 f.). Lc. wiederholt das Stück völlig, nur verallgemeinert er (41): „wie spricht man (λέγουσιν)“ von Chr. als D. S.? Denn er bekämpft auch innerchristliche Postulatores der sinnlichen Davidschaft.

Mt. 1—2: 22, 41—46. Der Judenchrist konnte der Jungfrauen-Geburt des Lc. nicht widerstehen (s. S. 261), die Erhebung Christi und die Erfüllung des A. T. Jes. 7, 11 f. war zu anziehend. Aber gleich gross blieb für den Christen, der in J. Chr. immerhin den Messias Israëls sah, dem sich die gläubigen Heiden durch Annahme des Gesetzes fügen sollten, das Requisit, dass J. Chr. der Erbe der A. T.lichen Verheissung an David, der Sohn Davids sei. Das spricht gleich der Anfang seiner Vorgeschichte aus „Buch der Geburt J. Chr. υἱοῦ Δαβίδ“ (1, 1). Und keinen würdigern Namen für den Messias kennt er, als diesen. Nicht oft genug kann er bei ihm erschallen: seine beiden Blinden rufen so Mt. 20, 30 f. (nach dem Einen des Mc.) bei Jericho, auch bei deren Duplication, nach Jaïri Haus Mt. 9, 27 (z. Mc. 61); auch die Heidin, die sich gläubig an den Messias Israëls wendete (15, 22 nach Mc. 7, 24 f.), daher Mt. die Worte des blinden Heiden des Mc. (10, 48 f.) wiederholt; ἐλέησόν με, υἱὲ Δαβίδ! Das ganze Volk selbst beim Anblick des Doppelwunders (Mt. 12, 22), das dem Mt. nach Lc. gegen den Mutterwahn des Mc. (3, 19 f.) erwachsen war. Der „Sohn Davids“ ist für Mt. der terminus classicus geworden für den wahren, den Messias des gläubigen Israël.

Zur möglichsten Erfüllung dieses Wunsches nahm er mit Freude auf 1) die Geburt des Messias in der Stadt Davids, Bethlehem 2, 1, wo der Davidide Joseph von Anfang an gewohnt habe (s. S. 348)! Auch 2) die Genealogie, die er gleich an die Spitze seiner ganzen Betrachtung der Geburt des Messias stellte 1, 1—16. Diese war a) natürlich zu bereinigen von dem Ausläufer, mit dem Lc., von Abraham bis zu Adam zurückgehend, die ernst gemeinte des Hebräers vor ihm illudirt hatte (Lc. 3, 34—38. b) Auch trieb es den Nachfolger zu weiterer Verherrlichung; nicht die Privatlinie Davids durch Nathan hin, mit der sich der erste, schüchterne Verf. einer Genealogie Josephs begnügt hatte (Lc. 3, 31), zieme dem höchsten König, Christus, sondern die königliche durch „Salomo hin“. Lc' genealogische Quelle hatte ja selbst den „Serubabel“ eingeführt, der zur königlichen Linie gehörte (v. 27); also werde es vollends Ernst mit dieser! Wer sieht nicht den verbessernden und zugleich verherrlichenden Nachfolger? Endlich c) wie unerbaulich und unerquicklich war der Haufen von 77 Namen bei Lc., zwar mit etwas Schema „7mal 11“, doch ohne rechtes, auch ohne alle Gliederung. Der grübelnde Nachfolger merkt sich 7 und 70 und weiss nun trefflich, nach Beseitigung des περίεργον „vor Abraham (bei Lc. v. 34—38), „die Israël-Geschichte“ von Abraham bis Christus“ zu 3 Perioden zu gliedern, die jedesmal zweimal 7 Geschlechter enthielten: 3 mal 14! Der Fund oder das Fündlein war zu anziehend, als dass es etwas verschlagen durfte, wenn einige Königlein als Nullen erachtet und unter den Tisch gethan wurden (Ahasja, Jonas, Amazia, Jojakim v. 10 f.).

Alles Stammbuchmachen für den Geisteschristus ist eine späte, klägliche Arbeit, gar aber solche Klügelei und Künstelei! Doch was hilft alles Bessern an dem ältern Versuch, wenn Lc. mit seiner Jungfrau-Geburt Recht

behält? Soll J. durch die Jungfrau selbst Davidide werden? Mt. sagt das nicht, und ist wohl auch so viel Hebräer, um zu wissen, dass nur der Vater das Geschlecht bestimmt. Er hat wohl angenommen, J. sei von Joseph in Folge einer Engelbotschaft (1, 18 f.) adoptirt, und dies extraordinäre Verhalten genüge, wie in 3 andern Fällen, wo innerhalb der Davidlinie selbst filii illegitimi (5. 6) doch legitim geworden sind. Durch die von Haus aus in der David-Stadt heimische Familie (Mt. 2, 1 f.) würde auch der Gottessohn ein Davidide. Dieses spätere Judenchristenthum hat ja auch sonst, schon bei dem Postulat des unverbrüchlichen Gesetzes (Mt. 5, 18), an dem Schemen genug, wie auch das noch spätere der Clementinen, für die Moses höchste Autorität bleibt, nachdem sie ihn um den grössten Theil seiner Gesetze gebracht haben!

Was wird nun bei Mt. aus der Polemik Jesu gegen den υἱὸς Δαβίδ in seinem Grundtext? Er gibt sie 22, 41—45 an alter Stelle, und nach Mc' Worten wieder, aber in der merkwürdigsten Umdrehung des Sinnes. Jesus frage jetzt selbst die Pharisäer: „was dünket euch περὶ τοῦ Χριστοῦ, wessen Sohn ist er?“ Mc. antwortet im Stillen: der Sohn Gottes und Davids Sohn! Antworten sie nun allein „Δαυΐδ“ υἱός (42), so verdienen sie für diese Einseitigkeit eine Züchtigung, die Beschämung, welche ihnen Mc. angedeihen liess, dass sie nun gegenüber Ps. 110, 1 rathlos dastehn, ohne zu wissen, wie (πῶς) der Christus, den David seinen Herrn nennt, doch der Sohn desselben sei. Mt. weiss es, wie er das ist. Er ist Beides! Als Sohn Gottes ist er der Herr (auch) Davids, als Menschensohn ist er Sohn Davids, das erste durch die Jungfrau, κατὰ τὸ πνεῦμα ἅγιων, das zweite durch die Davidische Familie der Davidstadt, κατὰ γενεάν.

Mk. (III, 7 m. S. 165) freute sich bei Lc. (= Mc.) das A. T.liche Wesen von J. selbst illudirt zu sehen, die jüdische und judenchristliche Vorstellung vom Messias als Davids Sohn im Widerstreit mit dem A. T. selbst aufgezeigt. Hier erfüllte ihm Chr. seinen besondern Beruf „prophetas Creatoris redarguere“, oder zu zeigen, wie der Demiurg „inconstans sibi et ipsi contrarius sei“. Tert. c. 38 ist dabei sehr rathlos.

Justin M. (Dial. 23. 43. 45. Ap. I, 32) wollte ernste Durchführung der judenchristlichen Forderung, „Chr. Sohn Davids“, und suchte sie (unwissend) in der Abstammung Maria's von Davids Stamm, worin die meisten Apokryphen folgten (Hilg., Krit. Unters. S. 139 f.).

Petrus-Ev. schliesst sich, wenigstens in der Redaction, die die Clementinen nebst Epiph. Hær. 30 errathen lassen, an Mc. an. J. ist der Christus, sofern in diesen Israëliten bei der Taufe ὁ ἄνω Χριστός eingegangen sei, wobei es keiner Jungfrauengeburt und keiner Davidschaft bedürfe. Die letztere sei des wahren Christus sogar unwürdig. Denn gegen den David war dies Ebionitenthum sehr eingenommen: 1) schon als König, 2) auch als Musicus, 3) gar als Ehebrecher. (Vgl. Hilgenfeld, Die Clementinen 1850.)

Logos-Ev. bewegt sich auf demselben, halb gnostischen Weg, indem er den ἄνω Χριστός näher als den λόγος θεός bestimmt, und „den Juden“ ihre eitle Hoffnung auf einen „David-Sohn aus der Stadt Bethlehem“ belässt (Jo. 7, 42), wie das Pochen auf das sinnliche Stammen von Abraham (8, 33 f.).

Geschichtlich ist hier nur so viel, dass J. nichts sinnlich Davidisches an sich getragen hat. Wäre schon zu seiner Zeit περὶ τοῦ Χριστοῦ disputirt worden, so läge es nicht von J. ab, dass er in jenem Bewusstsein gegen das Sinnen-Postulat der Davidschaft den Ps. 110 citirt habe. Aber Paulus und die Apoc. wissen Nichts von solcher Bestreitung, die dem fortgeschrittenen Pauliner angehört, wie die ganz ähnlichen Bestreitungen des ungläubigen und des christlichen Judaïsmus (Mc. 2, 25. 9, 11 f. 12,27). Hätte vor Jesu Auftreten die Vorstellung eines Messias als Davids Sohn bestanden und festgestanden, so wäre es niemals zum Christenthum gekommen! Seitdem J. durch die Auferstehung zur Rechten der Macht erhöht war, hat vor Allem die Daniel-Vorstellung vom Menschensohn sich erfüllt, dem alle Macht über die Welt gegeben ist (s. zu 2,10.28 S. 199 und 8, 28 S. 449), und von da aus hat das Judenchristenthum in ihm auch den Erben der David-Hoffnung der ältern Propheten, je später, desto sinnlicher und künstlicher gesucht und gefunden. Wem nicht Lehre und Leben, nicht die Geisteskraft des Auferstandenen, die Gottessohnschaft im Geiste genügt, wer auf einen Sohn Davids hofft, hofft vergebens; so hat Mc. völlig Recht.

Zweiter Gegensatz. Ihr wandelt falsch, als Scheinheilige: 12, 38—40.

Das rabbinisch-jüdische Heiligsein ist blosses Heiligscheinen: a) statt demüthig zu sein, seid ihr hochmüthig, wollt euch auszeichnen durch euere Talare, wollt Ehre bei Andern durch ἀσπασμοί, wollt den Vorrang überall (38—39). b) Ihr seid in eurer Scheinheiligkeit nur habsüchtig. Statt Liebe gegen die Nothleidenden zu üben, wie gegen die Wittwen, beutet ihr sie aus (κατεσθίοντες τὰς οἰκίας αὐτῶν) und zwar (καί) unter der Maske besonderer Frömmigkeit (προφάσει μακρὰν προςευχόμενοι). Aber um so grösser euer Grossthun, um so grösser wird euere Verurtheilung sein (40). Mit wenigen Pinselstrichen zeichnet Mc. unübertrefflich die ganze Scheinheiligkeit, in der das alte Judenthum der besondern pharisäischen Form gegipfelt hat.

Lc. 20, 45—47 hat hier den Mc. fast wörtlich wiedergegeben. Einzig sagt er καὶ προςεύχονται statt προςευχόμενοι. Dagegen hat er die judaistische Scheinheiligkeit in seinem zweiten Evangelientheil in einem besondern antijüdischen Abschnitt (Luc. 11, 14—54) ausführlicher gegeisselt (37—54), in Verbindung mit dem andern Streit gegen jüdische Äusserlichkeitsfrömmigkeit, oder über die angebliche Reinigung durch Händewaschen (Mc. 7, 1—23). So entstand bei Lc. ein besonderer Antipharisäerabschnitt, aber noch mit deut-

licher Unterscheidung a) 37—44 eines Kampfs gegen die Pharisäer, b) 45—54 gegen die νομικοί; ersterer nach Mc. 7, der zweite nach Mc. 12. Nur führte er die Scheinheiligkeit beider Seiten noch weiter aus, und trug sie auf beide Klassen über, wie z. B. Lc. v. 43 das Wort Mc. 12, 39 gegen die γραμματεῖς, auch gegen die Pharisäer gerichtet wird. In beiden Hälften erhob er den Weheruf „οὐαὶ ὑμῖν“ (Φαρισαῖοι) und „οὐαὶ ὑμῖν“ (νομικοί), nach Mc' οὐαί (14, 21).

Mt. hat a) 22, 46 an der alten Stelle bei Mc. zunächst einen Abschluss der eigentlichen Streitreden gegeben (nach Mc. 12, 34): „Sie konnten ihm nicht antworten und wagten ihn nicht mehr zu fragen“, indem er auch den Streit über den Davids-Sohn darunter subsumirte. Dagegen hebt er b) 23, 1—28 ganz neu an, eine fulminante Klage- und Wehe-Rede gegen die „Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς“ zu halten. Er hat nämlich auf Grund des alten kurzen Anklageabschnittes (Mc. cp. 12) die Ausführung des Lc. aufgetragen. Beide Anklageacte, sowol den gegen die Pharisäer (Mc. 7), als den gegen die Schriftgelehrten (Mc. 12): Lc. 11, 37—54 fasste er zusammen, in noch grösserer Erweiterung.

Mt. macht nun gar keinen Unterschied mehr zwischen beiden Seiten, sondern ruft: „Wehe ihr Schriftgelehrten und Pharisäer“. Den Stoff der Erweiterung nahm er aus eigenen Erfahrungen des 2. Jahrhunderts. Es begann damals das Rabbinenthum die Christen unter dem Titel der Minäer zu excommuniciren und zu verdammen, aber auch mit ihnen zu disputiren, besonders über Gesetzesfragen *). Unser judenchristlicher Schriftgelehrte hält hier eine Streitrede gegen seine rabbinischen Collegen, mit um so grösserer Erbitterung. Eine klare Disposition ist hier nie zu erreichen. Verstanden kann das Ganze bei Mt. nur werden bei Zugrundelegung des Mc. und unter weiterer Vergleichung der Lukas-Ausführungen. — c) Den besondern Zug bei Mc. 12, 39 vom scheinheiligen Beten theils vor den Leuten, theils dem Vielbeten (μακρὰ προςευχόμενοι) hat Mt. besonders in seinem Gebetsunterricht der Bergpredigt (6, 5—7) ausgeführt.

Dritte Antithese. Ihr opfert falsch, gegenüber der armen Wittwe: 12, 41—44.

Wohl gebt ihr möglichst glänzende Gaben in den Opferkasten (γαζοφυλάκιον), der für Religionszwecke und Unterstützungen Bedrängter im Tempelvorhof aufgestellt war. Aber wie Wenig ist all dies euer Opfern nach dem Maasse eures Prunkens mit Gottes Sache. Seht dagegen die arme Wittwe, die ihr Scherflein, aber damit Alles, was sie hat, für den Dienst Gottes, für die Armen opfert. Sie opfert mehr als ihr, da sie ihr ganzes Leben (ὅλον τὸν βίον) der Gottessache widmet. Die arme, in aller Demuth Gott Alles opfernde χήρα ist gleich der Gemeinde Jesu, die ja (10, 21) πάντα ὅσα εἶχεν, ὅλον τὸν βίον den πτωχοῖς zu opfern bereit und verpflichtet war.

*) Vgl. Grätz, Geschichte des Judenthums IV, S. 54.

41. τὸ γαζοφυλάκιον die Schatz-Lade, die seit Joas (2 Kön. 12, 9 f.) beim Eingang zum Tempelhaus, in dem später sog. Vorhof der Weiber aufgestellt war (Jos. Ant. 19, 6, 1. Tract. Schekalim 6, 1. 5), theils um das pflichtige δίδραχμον einzulegen (Mt. 17, 24), theils um freiwillige Beiträge für den Opferdienst aufzunehmen. — χαλκόν, nicht Geld überhaupt, sondern Kupfergeld. — 42. λεπτόν 1/8 as, wenig über 2 Pfennige. — δύο λεπτά: etwa ein Kreuzer. — ὅ ἐστιν κοδράντης: der quadrans 1/4 as. Gerade so sagte auch der rabbinische Jude: zwei פרוטות machen aus einen קדריונטס (Mey.). Warum sagt Mc. nicht gleich: sie legte einen „Kreuzer" ein? Bengel antwortet treffend: das eine der beiden λεπτά hätte die Wittwe, die nicht Mehr hatte, behalten dürfen. — Zur Sache vgl. 2 Cor. 8, 12 ff. Auch bei den Rabbinen gilt das kleine Opfer der Armen weit mehr als das grosse der Reichen (Mittheilung von Dr. Grätz). — πλεῖον πάντων nach Massgabe des Besitzes: die πολλοὶ πλούσιοι behielten noch so Viel, die Wittwe Nichts.

Evangelium Pauperum sec. Essenos, vor Lc. 6, 20; 16, 1 f. 19 f. Die Hochstellung, ja Seligpreissung der „Armen" bei Mc. 10, 21. 12, 41 f. ist eine der Wurzeln zu der Seligpreissung der Armen, die wir bei Lc. finden, doch so, dass bei Lc. selbst „die Armen" wohl zweifellos schon geistig gedeutet sind, als die sich arm und elend Wissenden, im Besondern als die sich als arme Sünder (Lc. 18, 13) erkennenden Heiden. Dies ergibt sich 1) schon bei Lc. 6, 20, indem die den πτωχοῖς gleichgestellten πεινῶντες und κλαίοντες doch wohl Solche sind, die geistig hungern (nach dem Reiche Gottes), und klagen über ihre Sünden. 2) Deutlich aber hat Lc. 16, 19 f. seinen Armen (Lazarus) mit den Farben der Heidenschilderung bei Mc. 7, 27 (S. 386) gezeichnet. So wird 3) auch die Parabel vom ungerechten Reichthum, dessen man sich entäussern müsse, nach Lc' Weiterung (16, 9) von dem Reichthum an Vorrechten und Vorzügen zu verstehen sein, den der Jude sich zuschrieb. — Aber ebensogewiss ist dies nicht der ursprüngliche Sinn aller dieser Hochstellung der Armuth; gewiss ist von Haus aus die Armuth ganz eigentlich verstanden, im Sinne des Essenismus, oder des sich Entäusserns von allem Privatbesitz zu Gunsten der Gemeinschaft von Armen. Eine Art Communismus hat wohl fragelos in der urchristlichen Bruder-Gemeinde bestanden, mag auch Apg. 2—4 mehrfach alterirt sein. Mc. scheint noch ganz in diesem Sinne zu leben: seine Forderung 10, 21 ist nicht zu limitiren, und im gleich Folgenden setzt er eine wirkliche communio bonorum (wenn auch nicht mit einem echten Worte mulierum) voraus 10, 28—30; und ist seine χήρα, die Alles Gott opfert, nicht mindestens ein Abbild der Christus-Gemeinde, die er als Ideal vor Augen hat? Noch Ep. Jac. 2. 5. sieht in den πτωχοῖς die wahren Christen. — Naturgemäss konnte später bei der Vermehrung der Gemeinde ein solcher Communismus sich im Ganzen nicht halten; und es ward nun das Postulat davon mehr ein Partei-Werk. Das Eintreten essenischer Grundsätze und Forderungen spüren wir schon bei Rö. 14, 1 ff., und es liegt nahe, ein solches essenisch-ebionitisches Streben auch in evangelischer Gestalt zu unterstellen, neben dem mehr pharisäisch-ebionitischen Betonen der Israël-Angehörigkeit. Haben wir nun mit völliger Sicherheit vor Lc. 3, 23 ein judenchristliches Ev. des letztern Sinnes vorauszusetzen (s. zu 3, 21), so mit

grosser Wahrscheinlichkeit eine selbständige Bearbeitung der ev. Lehrerzählung in dem essenisch-ebionitischen Sinne der Armen-Erhebung, die Lc. ebenso aneignete, wie den Genealogus sec. Hebræos; dann sind die πολλοί, die ihm in der διήγησις des unter den Christen Erfüllten (des Evangelischen und des Apostelgeschichts-Stoffes) vorangegangen waren (1, 1—4. Apg. 1, 1), nicht blos die Apostelgeschichte des Paulus von Lucas selbst (Apg. 13—28), und Kerygma Petri (Apg. 1—12. 182 f.), nicht blos Ev. Mc. und Ev. Genealogi (3, 23 ff.), sondern noch diese fünfte Parteischrift, ein Ev. Pauperum sec. Essenos. Ohne alle Vermuthung geht es für Lc. 1, 1—4 einmal nicht ab: die vorliegende empfiehlt sich der Prüfung, so wenig für die synoptische Frage selbst, für das Verständniss von Mc. und Mt. im Besondern, darauf ankommt. Mt. weist ja neben Mc. hierbei lediglich auf unsern Lc. zurück.

Lc. 21, 1—4 hat offenbar noch so viel communistischen Sinn wie Mc., darum das Bild seiner Hauptquelle (Mc. 12, 41 f.) von der Alles opfernden Wittwe bewahrt, entsprechend seinem Lobpreiss der communio bonorum in der Apg. 2, 42—46. Über die Parallelen 6, 20. 16, 1 ff. s. vorher.

Mt. 23, 29—39: 5, 3: 6, 2 f. Der universalistische Judenchrist, der das Beste bei Lc. mit seinem Mc.-Grunde combinirte, hat das Bild von der Alles opfernden Wittwe nicht, und dafür den Tadel der Schriftgelehrten und ihrer Heuchelei (Mc. 12, 37—40, in der Erweiterung durch Lc. 11, 37—51: Mt. 23, 1—28) beschlossen 1) mit der Drohrede gegen das ungläubige Judenthum, welche Lc. als Deuterosis von Mc. 12, 38 f. in demselben antijüdischen Neuabschnitt Lc. 11, 49 f. darbot Mt. v. 29—36, so wie 2) mit dem ergreifenden Klag- und Drohwort über „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten, wesshalb dein Haus wüste bleibt“, welches Lc. 13, 34 f. zur Ausführung der dritten Ankündigung des Leidens in Jerusalem (Mc. 10, 32 f.) geboten hatte: Mt. v. 37—39. Dass Beides von Lc. Sinn und Hand stammt, von Mt. nur recipirt ist, sahen wir schon. Aber warum hat er diesmal den Mc. verlassen, die Wittwe am Opferkasten völlig übergangen? Allerdings war er durch den bei Lc. vorliegenden Ausgang der Antipharisäer-Rede (23, 38 f.) schon in das Thema der bei Mc. 13, 1 nachfolgenden grossen Parusie-Rede gerathen; die Wittwe lag davon sehr ab. Aber so ängstlich ist er doch sonst nicht. Offenbar hat unser Judenchrist keinerlei communistische Tendenzen; er ist kein Ebionit im engern Sinn des Wortes. Vielmehr gibt er des Lc. Seligpreissung der Armen (6, 23) sehr bezeichnend so wieder (Mt. 5, 3): selig οἱ πτωχοί „τῷ πνεύματι“, die sich als arm erkennen, die nach der Gerechtigkeit hungert! Jeder erkennt hier einen spätern Zusatz: und eben dieser erklärt erst das so seltsame Fehlen der Wittwe bei demselben. Dagegen lobt er in seinem Unterricht über die 3 bona opera des Judenthums seit der Tempelzerstörung (s. S. 188) das einfache Almosengeben an die Armen, das so wenig prunkend sein solle, als das der Wittwe Mt. 6, 2—4.

Mk.'s Verhalten ist hier nicht sicher: Tert. und Epiph. schweigen.

Log.-Ev. ist zu viel Philosoph, um die Wittwe als Ideal preissen zu können.

Schlussbetrachtung am Kampfestag. Die Ankündigung des künftigen Siegs Christi über alle Welt. Die Parusierede: 13, 1—37.

Schon bei dem γαζοφυλάκιον (12, 41), das in dem Weibervorhof stand, sind wir auf dem Weg aus dem Tempel. Beim Herauskommen aus dem Tempel aber (13, 1) blickt man aufs Ganze des grossartigen Gebäudes, das den imposantesten Anblick gewährte. Aber eben dieser Anblick erinnert, beim letzten Hinweggehen Jesu aus ihm, an das Schicksal, das diesen Tempel im J. 70 betroffen hat. Dieses Schicksal kann in den Augen des Christen nur ein Vorzeichen sein über die nachherige Parusie Christi zur Vollendung seines Reichs. Die Ankündignug derselben, wie sie Mc. um 73 schrieb, könne jedoch nur esoterisch geschehen. Daher werden die 3 Säulen nebst dem Ersten der 9 untergeordneten Apostel (13, 14 f. S. 252), Andreas, eingeweiht ins Geheimniss der Zukunft, soweit es erschliessbar ist (4—32). — Das Ganze dieser Rede, oder der Apocalypsis Christi im Ev. gliedert sich in 3 Theile. Nach der Einleitung V. 1—4 folgt 1) die ἀρχὴ ὠδίνων, Anfang der Leiden, aus denen die Neugeburt des Gottesreichs hervorgehen soll (5—13). Diese ist ebenso deutlich zerlegt in zwei Abtheilungen, a) die in der Welt überhaupt vorgehenden grossen Unruhen, Kriege, Erdbeben, Hungersnöthe, nebst Berückungsversuchen der Christen, gleichsam die weltgeschichtliche ὠδῖνες vor der Zerstörung, V. 6—9; b) die Leiden, die die Christengemeinde im Besondern betreffen, durch Juden und Heiden herbeigeführt, nebst dem unausbleiblichen Zerwürfniss in den Familien selbst (9—13). 2) V. 14—23 betrachtet die Zerstörung des Tempels und die damit für die Christen verbundenen Bedrängnisse mit einer Mahnung, nur nicht nach Jerusalem, sondern ausser Lands zu gehen (14—18), wobei ungeheure Verfolgung eintreten werde, deren Abkürzung (nach Daniel 12, 1) so zu ersehnen, wie zu hoffen sei (19, 20). In dieser Zeit erneure sich die Versuchung durch falsche Propheten und Pseudomessiasse (21—22), zur vollen Steigerung der Bedrängniss, die den Verf. selbst umgibt. 3) Beim Gipfel der Noth erfolge die Parusie selbst (24—32), Mc. betrachtet nun a) die Art derselben: das Kommen Christi vom Himmel unter Erschütterung des Himmelsgewölbes (24—26) neben der Sammlung aller Gläubigen zum Reiche Christi (27), b) die Zeit dieser errettenden Katastrophe (28—32). Dabei weiss man nun α) sicher genug, dass (jetzt um 73) die Zeit nahe ist, nachdem alle Vorzeichen vorangegangen sind.

Innerhalb des Zeitalters Jesu muss ja die Erfüllung seines grossen, vor dem Kreuz angehobenen Berufes eintreffen. Dagegen β) Näheres wisse man nicht darüber (und gänzlich verfehlt war das Bestreben der vorhergegangenen Apoc., die Zeit aufs Bestimmteste zu errechnen) 32.

An diese drei Theile der neuen Apokalypse schliesst sich ein paränetischer Schluss (33—37). Da man weder Tag noch Stunde bestimmen kann, da Jesus zur Errettung oder zum Gericht in die Welt eingreift, muss man um so wachsamer sein, jeder über sein Herz, Haus und die ganze Gemeinde Christi. In ihr hat Jeder einen eignen Beruf erhalten: Alle aber haben den Beruf des Thürhüters, zu wachen fürs Ganze! Und zwar ziele diese Ermahnung nicht blos auf die 4 einzelnen Jünger, denen das Geheime der Zukunft so weit möglich gegeben war, sondern betrifft alle Jünger oder Christen bis zur Parusie. Also Einleitung: 1—4; Hauptbelehrung: 4—32; Paränetischer Schluss: 35—37.

Einleitung. V. 1—4. Die Betrachtung des strahlenden Tempelbaues führt zur Ankündigung seiner Zerstörung (1. 2), diese Ankündigung aber zur Frage nach der Zeit des Geschehens von diesem wie allen, was damit verbunden ist. V. 1. Herodes d. Gr. hat den Serubabel-Tempel nicht strahlend genug gefunden. Theils aus Prachtliebe, theils um den Juden gefällig zu sein, baute er im 18. Jahr seiner Regierung den Tempel neu. Etagenweise erhoben sich 3 Vorhöfe übereinander: der Heiden-, der Weiber- und der Israël-Vorhof. Das Plateau bildete τὸ ἱερὸν selbst, aus dem Priestervorhof, dem ναός und Allerheiligstem bestehend. (Jos. B. J. 5, 5; 6, 2. 5. 9. Winer R.W.)

Der Christ blickt nun nach der Zerstörung nochmal auf den Tempel und seine frühere Pracht, wie sie noch zu Jesu Zeit bestand. Und doch sollte da kein Stein auf dem andern bleiben. Diese Ankündigung ist nicht von Jesu selbst. Denn wenn er auch aus dem Widerwillen der Hierarchie Jerusalems und der zugehörigen Menge gegen seine Verkündigung den Schluss ziehen konnte, dass dies Volk ein Sinnen-Königreich gewaltsam erstreben, also Revolution erheben werde: so liess sich höchstens die Niederlage des Volkes bei solch fleischlichem Beginnen erwarten. Aber dass Jerusalem zerstört werde, lag darin noch längst nicht. Die Juden konnten ja ausser Jerusalem ihren letzten Kampf ausfechten, wie in der Bar-Kochebazeit in der Festung Bether. An eine Zerstörung des Tempels dagegen war gar nicht zu denken, und sie kam auch bis zur Tempelzerstörung selbst Niemanden in den Sinn. Ja, der Judenchrist hoffte bis zur letzten Stunde: wenn auch das eingeschlossene Jerusalem erliegen müsse, werde der Tempel verschont blei-

ben. Das hoffte der Apocalyptiker Johannes noch im Dezbr. 68 bis Jan. 69, noch 1½ Jahr vor der Tempelzerstörung (11, 1—2)*). Also hat Joh. nie etwas gehört von einer Weissagung Jesu, der Tempel werde zerstört. Daher ist die hier (Mc. 13, 1—3) vorliegende erst nach 70 u. Z. entstanden, die auch durchgreifend ihre Abhängigkeit von Apoc. Joh. verräth.

V. 4. Wann wird das sein, und wann wird Alles geschehen? πάντα steht betont zuletzt: d. h. Alles, was mit der V. 2 verkündeten Tempel-Zerstörung verknüpft ist: in der Hoffnung des Verfassers die Parusie Christi selbst, deren Hauptvorzeichen in jener Zerstörung liege.

1. Theil der Parusierede 5—13. A. Das Allgemeingeschichtliche oder Ausserkirchliche der Vorgänge: 5—9. — Zunächst a) 5—6: treten ausserhalb der Gemeinde Viele hervor ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, d. h. auf den Grund des Namens Christi als Messias. Das war der Fall bei jenem Theudas unter Claudius (den Nachluc. Apg. 5, 36 irrig in der Rede des Gamaliel nennt). Er sagte εἶναί τινα „er sei Etwas", d. h. nach Joseph. freilich „ein Prophet", aber wahrscheinlich das Höhere, der Messias. Ferner zur Zeit des Paulus um 60 n. Chr. ein Ägyptier, der eine Menge zum Aufstand lockte, dann aber vernichtet wurde (Apg. 21, 38). Allen solchen Versuchen sollen die Christen widerstehen. — b) 7—8. Ausser Judäa selbst werde eine Menge von Leiden geschehen, besonders Krieg und Kriegsgeschrei: so der Krieg zwischen Herodes von Galiläa und dem Aretas von Peträa, der des Asinäus gegen die Parther, fortgesetzte Kriege der Römer mit den Parthern bis zu Nero hin. Es trat da also ein ἔθνος gegen ein ἔθνος auf, Römervolk gegen Parthervolk, βασιλεία gegen βασιλεία, das Kaiserthum gegen das Königthum. — Erdbeben aber hörten nie auf. Auch Hungersnoth erfolgte um 44 u. Z. (Apg. 11, 28), weiterer Misswachs unter Claudius in Ägypten und Italien. — Die Propheten aller Zeiten und Völker haben in Krieg, Erdbeben und Hungersnoth Gottes Finger gesehen, und Mc. sah ja gleich Apoc. Joh. alle diese Drohzeichen bis zur Zerstörung Jerusalems eingetreten. — V. 9 ὠδῖνες die Mutterwehen, aus denen eine Neu-Geburt der Welt hervorgehen soll. Das Gottesreich in seiner Vollendung ist gleich einem neugebornen Kind: aber das Christenthum schon in seinen Anfängen gleicht einer Neugeburt der Menschheit. Die wahre Menschwerdung hat auch nur aus „Wehen" hervorgehen können, die für jeden Einzelnen, für jedes Haus, für jedes Volk, für jedes Zeitalter unabwendbar sind.

2) V. 9—13. Im Innern der Christengemeinde treten die grössten Leiden ein: a) V. 6—11 von Seiten der Heiden und Juden. Beide werden die Christen verfolgen bis auf den Tod. Besonders auch wird es nicht fehlen darän, dass man treue Christen εἰς συνέδρια schleppt, und sie da als Ungehorsame geisselt; dass man sie stellt vor ἡγεμόνες und βασιλεῖς. Besonders erfüllt

*) Vgl. dazu m. Comment. zur Offenb. Joh. 1862, Ewald, die Joh.-Schriften II, 1862, selbst Düsterdieck, Exeg. Hdb. zur Apokal. (Meyer Hdb.).

hat sich dies im Leben des Paulus. Er ward geschleppt vor die Synedrien, wiederholt gegeisselt oder geprügelt in den Synagogen (2 Cor. 11, 24 f.). Er ward gestellt vor die ἡγεμόνες Festus und Felix, und die βασιλεῖς Agrippa und Nero (Apg. 25, 13; 5, 10). Die Folge aber dieser Verfolgung ist welche? V. 10 antwortet darauf: das Evangelium wird eben dadurch verkündigt εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Namentlich ist in der That durch Paulus Abführung nach Rom und seinen dortigen 3jährigen Aufenthalt das Evangelium dort, und über Roms Grenzen hinaus verbreitet worden *). Mc. schliesst daran die Hoffnung, die Paulus Röm. 11 aussprach, dass vor der Parusie die Welt erfüllt sein werde mit dem Evangelium. Diese Hoffnung des P. von c. 60 u. Z., und des Mc. von c. 73 scheint etwas abentheuerlich. Aber P. hat bei seiner speciellen Hoffnung, er werde die Parusie erleben, wie die Bekehrung aller ἔθνη, die Sache wohl so verstanden, dass es genüge, wenn die Hauptstädte mit dem Evangelium bekannt seien, woraus der Fluss auch in die Provinzen von selbst gehen werde. So fruchtbringend werde die unabwendbare Verfolgung der Kreuzestreue ausschlagen! — Ein Anhang V. 11 mahnt die Gläubigen, sich nicht vor einer Verantwortung zu fürchten; wenn sie auch nicht recht redekundig seien: der heil. Geist werde sie unterstützen. Paulus 1 Cor. 2—4 gestand wiederholt, dass er gar nicht beredt sei; aber die Gnade Gottes sei stark in seinem schwachen Gefässe. b) Das Furchtbarste endlich, was unter den Geburtswehen kommen wird, ist V. 12 u. 13 der innere Zwiespalt, der unausbleiblich ist. Die Familien werden durch den neuen Glauben zerrissen. Was in der ersten christlichen Zeit unabwendbar war, ist geblieben bis jetzt. — μισούμενοι ὑπὸ πάντων, von Juden wie von Heiden. Damit spricht Mc. das furchtbare Verhängniss aus, dass die Christen zum odium generis humani werden mussten, um aller Welt die Liebe als das Überwindende zu lehren! Die Juden waren empört über Menschen, die einen „Verbrecher", einen am Kreuz Geschändeten zum König des Gottesreichs erhoben, die Heiden sahen in den Christen, welche keinen Nationalgott mehr hatten, wie doch noch die Juden, sondern einen Vater Aller und damit doch „ein Nichts", ἄθεοι, Gottheitleugner. Gilt aber Einer als „Atheist", so sieht man ihn auch alsbald als ein Scheusal an, das zu aller Bosheit fähig sei. Mussten endlich die Bekenner des Kreuzes sich verstecken mit ihrem Cultus und Liebesmahl in die Krypten und Einöden: so nährte dieses Heimlichsein und Verstecken den finstern Argwohn und Hass um so mehr. (Vgl. Rel. Jes. S. 4 f., über Flavius' Clemens' Anklage als ἄθεος s. ob. S. 195.) Dieser Hass brach bei der Menge allezeit hervor, gar wenn ein geheimnissvolles Unheil den Groll der Götter über diese Verleugner zu erhärten schien; so in Klein-Asien (Apoc. Jo. 2, 13), am furchtbarsten nur in Rom unter Nero's eignem Anstiften, 64 u. Z. Da schon galt der Name der Christiani gleich dem der ruchlosesten Verbrecher, wie uns Tacitus berichtet; seitdem wuchs noch der finstere Verdacht. (Rel. Jes. S. 5—10.)

*) Ein Flavius Clemens ward in Rom sein Jünger (Phil. 4, 2. 22. Vgl. m. Abhdl. Über Clemens von Rom, Theol. Jahrb. 1855), und sehr früh ging von Rom aus das heidenchristliche Evangelium nach den Provinzen Africa und Gallia. Vgl. m. Schrift „Die Kirche Rom's". Zürich 1856.

Mc. hat in apokalyptischer Form die Schicksalschläge, die seit dem Kreuz bis zu 70 eintraten, dargestellt, als oberstes Ziel aber die Zuversicht, dass durch alle diese Verfolgung um so bälder die Erfüllung reifen, durch alle diese Stürme und „Wehen" hin das Bekenntniss des Gekreuzigten, das Ev. zum Sieg kommen werde.

2. Theil der Parusierede: Die Tempelzerstörung mit zugehöriger Bedrängniss, unter neuem Versuch zum Abfall 14—32. — 14. τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. Dies sei ein Schriftwort, bemerkt Mc. durch ὁ ἀναγιγν. νοίετω: ein Notabene an dem Rand. Es ist aus Dan. 9, 27 (vgl. 11, 31; 12, 1). Hebräisch heisst es jetzt: שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם LXX haben שִׁקֻּצִים als Plur. verstanden und βδελύγματα gesetzt. Mc. hat das Richtige aus dem Hebräischen selbst erfasst (s. zu 1, 2). Bei Daniel ist der Gräuel der Verwüstung das Götzenbild des Zeus Olympios, das 115 Antiochus Epiphanes in den Tempel setzte, um ihn zum Heidentempel zu machen. Das war ein Gräuel und eine Verwüstung, weil der Tempel entweiht war. Nach diesem Gräuelakt vergingen $3^1/_2$ Jahre, bis Juda Makkabäus den Sieg über die syrischen Heere derart davontrug, dass er sich in den Besitz Jerusalems setzte, und den Tempel neu weihen konnte. An diesen Akt fügt Daniel seine Hoffnung: nun werde auch die absolute Herrschaft unausbleiblich sein. Die Parusie Gottes werde Israël mächtig machen zur Weltherrschaft. Da dies sich nicht erfüllte, hat die ganze Folgezeit diese Stelle vom Gräuel der Verwüstung, wie von den $3^1/_2$ Jahren immer wieder neu in Erfüllung gehen sehen. So hat Josephus die Erfüllung von Daniel durch Vespasian gesehen. Die Apocalypse Joh. deutet die $3^1/_2$ Zeiten nach einem Gräuel auf $3^1/_2$ Jahrzehnte (35 Jahre) nach dem Kreuz, als dem höchsten βδέλυγμα (S. 49 f.). Mc. endlich fand dies in dem römischen Heer, „das sich aufstellt, wo es nicht sollte", vor Jerusalem, so zugleich die ἐρήμωσις Jerusalems ankündigte. Desshalb setzte er hinzu „Jeder, der meine Worte liesst, merke, wovon ich rede", nämlich: von Daniels wahrer Erfüllung, die nun dem einen Theil nach eingetreten ist, dem andern nach folgen wird.

V. 14—20. Mahnung an die Christen Palästina's, nicht während des jüdischen Krieges nach Jerusalem, als feste Burg, sondern fernhin zu flüchten: man darf denken, nach Pella, wohin die Christen während der Belagerung Jerusalems wirklich geflüchtet sind, wie durch Eusebius H. E. bekannt. Wahrscheinlich hat in jener Noth ein apokalyptisches Flugblatt die Christen Palästina's gemahnt, sich nicht an dem Aufstand zu betheiligen, nicht mit den Empörern sich in Jerusalem einzuschliessen, sondern der prophetischen Mahnung zur Flucht über die Grenze (Ez. 7, 16) eingedenk zu sein. So wahrscheinlich dies bleibt, so möglich, dass Mc. diese Art Parusie-Rede in die seinige einverleibt hat. Auch Weizsäcker ist auf diese Vermuthung gekommen. — „Der gehe nicht herab, sc. sondern über die Dächer zur Stadtmauer hin, und dann fliehe er", ein Ausdruck der höchsten Eile. — ὁ εἰς τὸν ἄγρον sc. γενόμενος Mc. 10, 10. V. 19. Die Bedrängniss, die damals eintrat, als die römischen Heere Jerusalem erobert hatten, war allerdings für Israël entsetzlich, aber auch für die Christen, die von den Juden verachtet und gehasst waren als Verräther, von den Heiden als Revolutionäre, sc. als Juden angesehen. Ähnliche Schilderung Dan. 12, 1 von der Noth unter Epiphanes,

während der 3 Jahre. Ähnliches erlebten die Juden in der Barkochebazeit wieder. Auch da wurde die grösste Noth gesehen wie Mose-Prophetie zeigte. — V. 20. Diese θλίψις dauerte eine Zeit lang, seit der ἐρήμωσις, aber zu hoffen sei dass sie nicht allzu lange dauern würde. Der Herr werde in Gnaden Abkürzung eintreten lassen. Dan. 9, 26.

V. 21—22. Die specielle Warnung vor Pseudopropheten und Pseudochristen bezieht sich auf die Zeit um die Zerstörung Jerusalems. Da traten eine Menge falscher Volksführer auf. Zugleich blickt der Verf. auf Apoc. 13, 11ff., wo von einem Pseudopropheten die Rede ist, der mit dem Antichrist (Nero) gleichsam verbunden ist, und auch die Heiligen berücken will, durch seine σημεῖα, um dem Nero zu huldigen. Er bekämpft die Pseudoprophetie des Paulus! Mc. hat daher ein solches Pseudoprophetenthum verallgemeinert, und den Vorwurf von P. abgelenkt. (Vgl. m. Comm. zur Apok. 13, 13 f.)

III. Die Parusie selbst a) nach ihrer Art, v. 24—27. Nach altproph. Erwartung oder Anschauung wird bei der Parusie Gottes der Himmel erschüttert. Wenn das Gotteslicht kommt, verschwindet die Sonne, und der Mond gibt sein Licht nicht mehr, die Sterne gehen aus, theils vor dem Licht Gottes erbleichend, theils vor der Erschütterung des Himmels (Jes. 13, 10. 34, 4. 51, 6 Ez. 32, 7; Apoc. 6, 12 Joël 2, 10 f.) Nach antiker Vorstellung ist der Himmel entweder ein Gewölbe (firmamentum) oder ein Teppich über dem Zelt, an dem die Lichter sind, die bei der Erschütterung fallen. Diese Vorstellung dachte wohl an die Sternschnuppen, als herabfallende Sterne. — 26. νεφέλαις. Der Menschensohn Daniels sitzt neben Gott auf dem Richtersitz der Gerichtswolke, die über aller Welt thront. Christus ist über alle Menschheit erhaben, sitzt zur Rechten der Macht, und kommt allezeit als Richter und Erlöser der Menschheit. Nur nicht an Einem Tag und nicht sinnlich, also auch nicht auf der Wolke. Es ist merkwürdig, dass Apoc. ihre Messias-Parusie gar nicht recht ausführen kann: „Christus kommend auf dem weissen Ross, zur Vernichtung der Heiden". Aber ein Näheres wird nicht gesagt. — Vernichtung der Heiden ist bei der Apoc. das Ziel der Parusie. Mc. hat die Sammlung der Heiden aus allen Himmelsgegenden als Auserwählte als Ziel. Hier ein voller Gegensatz der paulinischen und antipaulinischen Apocalypse!

b) Hinsichtlich der Zeit. V. 28ff. — Die συκῆ πρώϊμος setzte schon im März gegen Ostern ihre Frucht an, trieb dann Blätter und wurde im Juni etwa reif. Also wenn die συκῆ φύεται φύλλα, dann wisst ihr, dass der Sommer nahe ist. So seht ihr auch an den vergangenen Zeichen das Ende nahen. — ἐγγὺς ἐπὶ θύραις „dicht an" der Thür — 30: ἡ γενεὰ αὕτη wird nicht vergehn, bis zur Erfüllung. Dies „Menschenalter" kann nur ein wirkliches Menschenleben umfassen, das sich verschieden berechnen lässt: a) entweder die 30 Jahre, in denen ein Geschlecht nach dem andern vorübergeht, oder b) die Zeit der gewöhnlichen Lebensdauer nach Ps. 90. c) Es kommt auch vor, dass einer 100 Jahre und drüber lebt (s. zu 9, 1), aber viel weiter geht eine γενεά auch nicht. Brachte also Jesus sein messianisches Werk auf Erden in seiner γενεά zur Erfüllung, so musste man dies zuerst inner-

halb 70—80 J., später bis 100—110 J. herausrechnen. Nach dieser Zeit konnte man nicht mehr ernstlich an die Parusie Chr. in sinnlicher Form glauben. Daher erklärte die Gnosis seit 115, es gebe keine Sinnen-Parusie. — Alle Versuche, die γενεά umzudeuten, sind vergeblich. a) ἡ γενεά soll heissen: der Zeitverlauf überhaupt bis unbestimmt zu welchem Jahrtausend später. Dagegen spricht die Sprache und der Zusammenhang. b) Sie soll heissen „dies Judengeschlecht“: erst bei voller Bekehrung des Judenthums würde die Parusie kommen; aber γενεά ist immer zeitlich zu fassen. — 30: „Himmel und Erde vergehn, nur Christi Wort nicht!“ Hier erfüllt sich, was Jes. 40, 8 sagte: Mag auch Alles vergehn auf Erden, Gottes Verheissung vergeht niemals (Ps. 119, 89, 102, 26; Jes. 51, 6). — 32: Ist auch über die Zeit im Allgemeinen für Mc. kein Zweifel, dass sie bald nach 70 eintreten wird, so lässt sich diese Zeit doch nicht so genau bestimmen, wie Apocal. für diese hat fast Jahr und Tag berechnen wollen. Sogleich nach Galba müsse sie kommen! (Comm. zu Apoc. 17, 9 f.) Nein, sagt Mc.: das Nähere weiss nur der Vater, „weder ein Engel noch der Sohn“. Die Lesart ist nicht genau zu bestimmen, ob οἱ ἄγγελοι (Si), oder ἄγγελος (B). Deutlich aber ist ein späterer Christ der Redner, der schon den terminus „ὁ υἱός“ hat, ohne „τοῦ θεοῦ“. Jesus hat gewiss nie von sich gesagt „ὁ υἱός“, sondern entweder υἱὸς τοῦ θεοῦ oder υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Immerhin spricht dies ein Christ der allerältesten Zeit, der das Bewusstsein hatte, dass Jesus dem Allmächtigen auch im Wissen untergeordnet bleibt. Sobald die Jungfrauengeburt eintritt, haben die Evangelisten nicht mehr den Muth, zu sagen: οὐδὲ ὁ υἱός. Sie sagen einfach: „das wissen die Engel nicht; nur der Vater!“ Die Vorstellung ist näher die: Gott der Allmächtige ist gleich dem König, der im Orient für's Volk unsichtbar ist. Der hat die geheimsten Sachen für sich, und seiner Gnade vorbehalten. Er wird vertreten vom Vezir, d. h. in der christlichen Ökonomie ὁ υἱός. Dem sind untergeben οἱ ἄγγελοι, der Hofstaat des Königs. Auch die nächstsehenden Diener, und selbst der Minister des Gotteshauses, keiner ist im Stande, auszusprechen, was der Unerforschliche in seinem Schoss vorbehalten hat. Zeller hat bei Mc. eine bedenkliche Erhebung Christi über die Engel gesucht, die an eine spätere Zeit mahne, z. B. den Hebräerbrief. Aber schon bei Paulus und Apokal. ist Christus über die Engel gestellt. Die Stelle ist und bleibt ein Dokument für das Alter des kürzern Evang. (Sacharja 14, 7 ἡ ἡμέρα ἐκείνη γνώστη κυρίῳ, lag nur mit im Sinn).

V. 33—37. Schluss der Parusie-Rede. προςεύχεσθε Zusatz aus 14, 38. — τὴν οἰκίαν αὐτοῦ: der verreiste Herr (der in die Ferne des Himmels eingegangene Chrisus) spricht von seiner Gemeinde, der Kirche. τοῖς δούλοις αὐτοῦ allen Knechten: jeder hat für die Gemeinde Christi einen Beruf, eine Aufgabe, eine Anlage. — Vor γρηγορεῖτε οὖν muss man hinzudenken: „so empfehle ich auch euch“. Jeder hat sein eigenes Werkzu thun, aber Alle zusammen haben den Beruf des Thürhüters: γρηγορεῖν! Dies die Haupt-Mahnung im ganzen Gleichniss, die sich an Rö. 13, 11—14 schliesst.

V. 35. Der Hebr. theilt die Nacht in 4 Abtheilungen: ὀψέ um 9, Mitternacht 12, Hahnruf um 3, Morgen um 6 Uhr. Angelehnt an Röm. 13, 12: ἡ νὺξ προέκοπτεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. — V. 37 πᾶσιν λέγω: alle Christen, nicht blos bestimmte Vorgesetzte haben, bei aller ihrer besondern Aufgabe, die

Pflicht der Wache für die ganze Gemeinde: das Aufstellen besonderer Wächter verführt die Einzelnen zu falscher Sicherheit und zur Faulheit, und solche Wächter selbst werden dadurch die Herrn und Tyrannen des Hauses. Mc. ist hier deutlich antihierarchisch: Wache ein Jeder, nicht blos für sein Herz und Haus, sondern für die ganze Gemeinschaft.

Lc. 21, 5—36. a) Die alte Rede an gleicher Stelle wesentlich gleich. Er hat in seiner Zeit um 100 schon mehr Erfahrung als Mc., besonders dass die Römer bis zu seiner Zeit hin Jerusalem zertreten haben: „Die Stadt wird zertreten sein von den Feinden, bis vollendet sind die Zeiten der Heiden“ (24). Das ist eine Ausführung von Apoc. 11, 3: die Heiden werden die Stadt zertreten 42 Monate od. 3½ Jahre d. h. 3½ Zeiten. Diese Zahl des Daniels bezeichnet die Dauer der Unglückszeit bis zur Parusie: d. h. 3½ Jahrzehnde. Der Spätere musste dies also verallgemeinern. — Im Einzelnen beseitigt er (5 f.) das Esoterische der Lehre, indem er meint, das wirkliche Geheimniss sei doch nicht enthüllt. — Die λιμοί ergänzt er (11) nach der usuellen Prophetensprache durch „καὶ λοιμοί“ (Hunger, Pest, Krieg ist auch für Apoc. die Trias). — V. 18 erläutert: kein Haar wird von euerm Haupte fallen, im Sinne von Lukas 12, 7. Apg. 24, 37. 1 Sam. 14, 35. 2 Sam. 14, 11. — V. 20. Das βδέλυγμα ἐρημώσεως erklärt er richtig: „Jerusalem umringt von dem Heer“. V. 23. „Furchtbare Angst auf Erden“ geht der Einschliessung voran. V. 25. Bei der Parusie auch grösste Erschütterung auf Erden und im Meere. Die Zeitbestimmung v. 29—33 mit den Worten des Mc., da ja die γενεὰ αὕτη (Mc. 30) auch zu seiner Zeit (um 100) noch nicht abgelaufen war (s. zu Mc. 9, 1. S. 452). Aber nach V. 33 lässt er weg, „Keiner wisse es, ausser dem Vater“: Die Ausschliessung des Sohnes konnte er nicht mehr ertragen. Auch die Schlussermahnung ist hier von ihm gekürzt. — Denn b) folgte reiche Erneuerung bei Lukas: 1) Die Mahnung zur Wachsamkeit für die Knechte gibt er in doppelter Ausführung a) 19, 12 ff. vom verreisten Herrn und b) in der Ermahnung 12, 35—48. 2) Die Ermahnung zur Flucht gibt Lc. schon 17, 31 (S. 295 f.). 3) Den Trost, dass ihnen der hl. Geist helfen werde, gibt er ausführlicher Lc. 12, 8 ff.

Mt. cp. 24 u. 25 hat den Mc.-Text zu Grunde gelegt, aber durch Lc' Zusätze erweitert, nicht blos durch die bei Lc. 21 selbst vorliegenden, sondern auch durch die übrigen Parabeln und Parusiereden, besonders Lc. cp. 12, 35—48 u. 17, 21, 37. Aber alles dieses ist in den Mc.-Leitfaden eingereiht. Im Ganzen folgt er zuerst (24, 1—25) völlig dem Mc. (bis 25). Daran reiht er eine erste Einschiebung (24, 26—28) aus Lc. 17, 23 f. und V. 37. Dann fährt er V. 29—36 fort mit Mc., aber unter Erweiterungen (39—31) nach Apoc. 1, 7—10. Darauf eine 2te Einschaltung (V. 37—39) aus Luk. 17, 26 und 27. Nun 40—41 aus Luk. 17, 34—36. Bei V. 43—51 gibt er die Ausführung von Luk. 12, 39—46. Dann 25, 1—13 auch eine selbstständige Parabel von den Brautjungfern, den 5 thörichten und 5 klugen, nach dem Bilde des verreisten Herrn Mc. 23, 35 und des νυμφίος Mc. 2, 19. Diese Brautjungfern bilden ab die Kirche, die wachende und schlafende, wobei nur der wachende Theil von dem zu seiner Hochzeit kommenden Christus aufgenommen werde. (Vgl. ob. S. 190.) Dann Mt. 25, 14—30 aus Luk. 19, 11—28 nach dem verreisten Herrn bei Mc.

13, 34. So hat Mt. namentlich die Schlussmahnung zum Wachen aufs reichste ausgeführt: von 24, 43 bis 25, 30. — Den Schluss macht der Judenchrist 25, 31—46, mit Schilderung des Weltgerichts, in dem Sinne, dass die von ihm schon im Parabelcapitel verlangte Scheidung zwischen Rein und Unrein, Treu und Untreu, Selig und Verdammt (Mt. 13, 24 f. 37 f.) endlich durchgeführt vor Auge trete. Er schliesst sich dabei 1) an Mc. 16, 16 σωθήσεται, κατακριθήσεται, 2) an die Apoc. Joh. 20, 4—15, wo eine ähnliche Scheidung vorgeführt wird (vgl. m. Comm. zu der St.), 3) besonders aber an Esra propheta 6, 3 f. der orientalischen Recension (m. Handb. Apokr. Bd. 2), wo Mt. auch die Scenirung vorfand. Im Einzelnen bot sich ihm Ezech. 34, 17; 18, 7; Jes. 58, 7; Ps. 119, 115; Mos. 12, 2—3. — Der Gedanke des Judenchristen, der dieser Darstellung zu Grunde liegt, ist sinnig. Alle Menschheit ist danach eingetheilt, wie sie sich zu den Christen verhält. Erwies sie der Christengemeinde Liebe, so ist sie, selbst ohne des Glaubens zu bedürfen, gerettet. Die Liebe ersetzt hier den Glauben; das ist judenchristlich, aber human. Die Nichtliebenden dagegen mögen Glauben haben, welchen sie wollen: sie werden verworfen. Darin liegt ein Gegensatz zu Mc., der nach Paulus 16, 16 sagte: der Gläubige wird gerettet, wer nicht glaubt, kommt um! — Die unendliche Ausdehnung der Parusie-Rede bei Mt. (24, 1—51. 25, 1—46) verräth alsbald gegenüber dem einfachen und klaren Mc.-Grund den Sammler späterer Zeit. So wachsen die Texte heran. Doch auch im Verhältniss zu Luk. verräth er seine Sekundarität. Vgl. 24, 45. Dies ἄρα weist auf Lc. 12, 41 ff., wo es allein Sinn hat. Ferner 24, 48; woher kommt „jener böse Knecht"? Aus Lc. 12, 43 f. — Das Gleichniss von den Jungfrauen 25, 1 ff. unterbricht den Zusammenhang der Knechte (24, 45—51 : 25, 14 ff.). — Ferner zeigt sich Mt. hier auch abhängig von Apoc. 1, 7—10. Dies die Quelle von Mt. 24, 30 f. bei Ausführung von Mc. 13, 24, Zug vor Zug: κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆ γῆς: σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης, wie schon Hitz. (p. 117 f.) zeigte. Die φυλαὶ sind bei Mt. (19, 28) Stämme Israëls; Apoc. sagt es auch von den Heiden (1, 7; 5, 5. 9; 11, 9; 13, 7; 14, 6), hiernach Mt. 24, 30.

Je länger dem um 110 lebenden Verfasser Christus ausblieb, um so dringender wird seine Erwartung. Es ward für Chr. die höchste Zeit zu kommen: daher εὐθέως (29). Gedankenlos sieht man darin ein Zeichen hohen Alters. Denn a) es heisst nicht „sogleich nach der Zerstörung Jerusalems", sondern „nach der θλίψις", die dazu gehört und schon — wer weiss wie lange — gedauert hat. b) Je länger diese θλίψις dauert, desto eher erwartet die Sehnsucht, dass er nun unverweilt (εὐθέως) kommen möge und werde. Mit solchen Argumenten hat man den letzten der Synoptiker zum ersten erheben wollen! Schon Schenkel fand sie mit mir eitel.

Petrus-Ev. hatte laut Heges. (Eus. 4, 22), Just. Dial. 35, Clem. Hom. 16, 21, wie es scheint, in der Parusierede neben der Warnung vor Pseudopropheten (Mc. 13, 24) im Besondern auch eine solche vor ψευδαπόστολοι, ohne Frage speciell gegen den Heidenapostel und seine Genossen gerichtet; desgleichen eine Ankündigung von σχίσματα καὶ αἱρέσεις (Dial. 36, 51 und Hom. 16, 21), welche klar das gnostische Zeitalter dieses Ev. verräth (Hilg., Krit. Unters. 232 ff.).

Mk. (III 10a m. S. 166, Tert. c. 39, Epiph. Sch. 59) blickte 138 u. Z.

auf den vollen Ruin des jüdischen Staates nach der Barkocheba-Empörung, und fand in der damaligen Eroberung Jerusalems, das nun von den Heiden vollends zertreten werde, ein letztes Vorzeichen des nun bald kommenden Juden-Messias, denn darauf deutete er „den Menschensohn“, der von den Himmeln kommen werde mit allen Schrecknissen des Demiurgen (Lc. 20—26). Diese furchtbaren Vorgänge aber führten endlich zur vollen Erlösung der Gläubigen (Lc. 27—28). Wie er sich diese „redemtio vestra“ (28) gedacht hat, ob durch ein neues Erscheinen des Geistes-Christus von dem höhern Himmel des guten Gottes, oder in rein geistiger Weise, durch den endlichen Niederschlag alles jüdischen Wesens, ist nicht mehr klar zu erkennen; wahrscheinlich dachte er darin ganz gleich mit der sonstigen Gnosis. Seine Parusie-Rede gipfelte in den Worten (Tert. ed. Seml. p. 255): verum dico vobis: non transibit coelum ac terra (sic, statt haec generatio bei Lc. 32), donec omnia peragantur: coelum quidem et terra transibit, sed mea verba non transibunt! Mit Unrecht habe ich es früher (m. S. 166) Ritschl zugegeben, diese Änderung möge wohl dem Tert. zuzuschreiben sein; eine neue Vergleichung des ungemein genauen Verfahrens des Tert. im Wiedergeben des gnostischen Textes namentlich auch hier, lässt es mir unzweifelhaft erscheinen, dass Mk. selbst diese bedeutungsvolle Änderung: οὐ μὴ παρέλθῃ „ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ“ ἕως ἂν πάντα γίνηται eingeführt hat. In seiner Zeit war von einer γενεά Jesu Christi schlechterdings nicht mehr zu reden (s. ob. S. 453); es kam nur darauf an, die schlechthinnige Unvernichtbarkeit der Worte des Geistes-Christus zu betonen.

Justin Mart. war durch die aus seiner griech. Philosophie adoptirte Logos-Lehre auch bei der Eschatologie durchaus nicht gehindert, ein rechter Judenchrist zu sein. In dieser Beziehung war die „Apocalypsis des Apostels Johannes“ sein Orakel, das einzige N. T.liche Buch, das er nennt, oder als echt apostolisch ansieht, wenn nicht zugleich das Ev. Petri (S. 251 f.). Er lebt mit ihr in der chiliastischen Erwartung, Chr. „werde wiederkommen nach Jerusalem und dann mit seinen Jüngern essen und trinken“ (Dial. c. 51); ja er sieht in der Hoffnung dieser leibhaften Wiederkunft ein so specifisch christliches Dogma, dass er die Verleugner derselben (die Gnostiker zunächst, aber ebenso die Pauliner seiner Zeit) nicht als echte Christen anerkennen mag. (Vgl. darüber die treffliche Untersuchung von Willinc, Justin Mart. Amsterdam 1867.) Neben Apoc. Joh. hat ihn das Ev. nach Petrus, und unter den uns erhaltenen überall das judenchristlichste (nach Mt.) angezogen; namentlich erfreut er sich aller der sinnlichen Momente in seiner Parusierede „der Erscheinung vom Himmel her, auf den Wolken, mit Engelheer, zur Auferweckung der Todten und zum Strafgericht“ (Apol. I, 52. Dial. 14).

Log.-Ev. führte im Gegensatz gegen die noch in seiner Zeit bestehende judaïstische Renitenz, im Besondern gegen das Neuerwachen der chiliastischen Parusie-Erwartung im apokalyptischen Montanismus um so enschiedener die Logoslehre seines „Philosophen und Märtyrers“ zu der Consequenz aus, dass er die Sinnen-Parusie überhaupt aufhob und das erlösende

Kommen Christi in die Ertheilung seines Geistes, in das Kommen des Paraklet, in sein geistiges Erscheinen setzte. Damit überwand der neue Johannes-Geist nicht blos die Apocal., sondern auch das frühere Ev. Statt der Parusie-Rede führt er um so längere Abschiedsreden beim letzten Mahle ein (Jo. c. 14—17), welche den der christlichen Philosophie allein würdigen Parusie-Gedanken durchführen. Vgl. dazu Baur, Krit. Unters. I. Rel. Jes. S. 417 f. 441 f.

Papias, Bischof von Hierapolis, Freund und Zeitgenosse des Polycarpus von Smyrna (der 166—167 u. Z. Märtyrer ward), schrieb „5 Bücher der Erklärung τῶν λογίων κυριακῶν", der Herren-Verheissungen (sowol des Herren Gottes im A. T., als des Herrn Christus) um 160—170 u. Z. Er hielt gegenüber gnostisch philosophischen Verflüchtigungen der herrlichsten Verheissungen einer Sinnen-Parusie um so glühender an der chiliastischen Hoffnung des Montanismus (Eus. H. E. 3, 39). Die beiden Evangelienbücher κατὰ Ματθαῖον und κατὰ Μάρκον waren ob ihres juste-milieu schon so angesehn geworden in seiner katholisirenden Bischofszeit, dass er gegen das völlige Fehlen jeder chiliastischen Zukunftsreden, wie sie die doch von Gott eingegebene Ἀποκάλυψις Ἰωάννου enthielt, sich zu verwahren hatte. „Freilich werde das Ev. nach Mt. von dem Apostel Mt. sein, wie das nach Mc. von dessen Apostel (Petrus) eingegeben; aber das könne seinen Chiliasmus nicht schlagen. Apostel könnten nur hebräisch (ἑβραϊστί) geschrieben und gesprochen haben. Das griech. Ev. nach Mt. sei also irgendwie, oder wer weiss von welchem Impotenten (ὡς ἦν δυνατός), erst so verdolmetscht, wie es nun vorliege: wer könne verbürgen, dass der griechische Bearbeiter nicht Manches falsch wiedergegehen habe? Ebenso möge das Ev. nach Mc. wohl aus den Vorträgen des Petrus, der ihn ja in „seinem Brief" [von c. 146] seinen Sohn nennt (1 Petr. 5, 13), entstanden sein; aber das Fehlen jedes Chiliasmus auch darin sei noch leichter zu erklären: 1) Petrus hat als Apostel sicher auch Hebräisch geredet; Mc. war sein Dolmetsch (ἑρμηνευτής) und wie irrig vielleicht! 2) Obendrein vergleiche man doch dies kürzere Evangelienbuch mit dem ausführlichern „nach dem Mt.": so sieht man bald, dass Mc. nur Einiges (ἔνια) aus den Apostel-Vorträgen wiedergab, ohnehin nicht in der rechten Ordnung (οὐ τάξει), die das Ev. nach „dem Apostel" einhalte. — Also können beide, noch so anerkannte Evv. nicht gegen meine λόγια κυριακά von der chiliastischen Parusie zeugen, die mir die bessere Quelle der lebendigen, mündlichen (montanistischen) Überlieferung dargeboten hat". Das der klare Zusammenhang der von Euseb. aus Papias excerpirten Stellen. Nur Mangel an philosophischer Akribie (der λόγια = λόγους setzte) hat bei Papias ein besonderes „Spruchbuch" gesucht, und nur Mangel an chronologischer Akribie (an Kritik der Ignatius-Martyrer-Briefe im Besondern) hat des Eusebius' chronologisches Dictat, Papias habe schon zur Zeit des Martyriums von Ignatius neben Polycarp, unter Trajan schon geschrieben, aufrecht lassen können. Vgl. gegen diese ganze Papias-Mythologie m. Untersuchung über den „Ursprung unserer Evv." S. 59 f. Und wer wagt noch meinen Beweis anzugreifen, das von der ganzen Martyrer-Briefstellerei des Ignatius auch kein Jota echt ist? Wer auch den, dass

Papias mit den λόγια κυριακά „des Mt. und des Mc." die Parusie-Reden dieser unserer griech. Evv., diese in toto vor Augen hatte? Dies ganze Papias-Urtheil ist zwar die Grundlage für die kathol. Evv.-Ansicht des Irenäus und seiner Nachfolger geblieben, aber doch von Haus aus ein Fehlschluss chiliastischer Einfalt.

Ägyptier-Ev. (c. 160—170) hatte vielleicht seine Parusie-Rede, statt an die Männer, an die erkorne „Salome" gerichtet, und dabei jene Frage: „Wann wird das Reich kommen?" mit der Antwort: „Wann man sich geschlechtslos wissen und halten wird" (S. 528). Auch darin lebt die gnostisirende Vorstellung, dass die Parusie nicht sinnlich, sondern nur in dem pneumatischen Leben der Christenheit komme.

Die altkatholische Kirche schied (um 175) solche Extravaganzen aus, und hielt sich gegenüber dem Gnosticismus, dem Ebionitismus und Montanismus ziemlich neutral über die Parusie-Frage. Apoc. Joh. und Ev. nach Mt. wurde consecrirt wie Ev. nach Joh. Man liess das Alte bestehen und corrigirte es durch das Neue. (Vgl. m. Anh. zu Credner, Gesch. des N. T.lichen Kanon. Nur die furchtbaren Christen-Verfolgungen seit Septimius Severus konnten die Sinnen-Parusie-Hoffnung neu entflammen. Die kath. Kirche selbst hat nicht das geringste Interesse an dem erst künftigen Gottesreich; sie hat es freilich hierarchisch, aber ernstlich mit der weltlichen Durchführung versucht (Rel. Jes. S. 513 f.).

So gewiss Jesu Wort von dem genahten Gottesreiche der Gotteskindschaft, so der Wahrheit, Gerechtigkeit und Bruderliebe (1, 10. 14 f. 4, 25 f. 10, 21 12, 30 f.) von Gott gegeben war, sein Werk der Stiftung eines Gottesbruderbundes zur Durchführung dieses Gottesreiches (3, 31 f.) in dem Allmächtigen selbst wurzelte: so zuversichtlich hat er im Hinblick auf jede ihm drohende Verfolgung, selbst auf den Tod hin, nach Jes. 40, 8 sagen können: „Himmel und Erde werden vergehn, aber meine Worte und Werk wird nicht, wird niemals vergehn! „Und mit aller Erhebung konnte er dessen gewiss sein, auch wenn man ihn zum Verstummen bringe, geistig werde er für alle Zeit der Lehrer und Erlöser, der Richter und König sein und bleiben, geistig kommen, so lange Menschen sind, sie zu prüfen, zu züchtigen und zu erretten (Mc. 13, 31). Ohne Zweifel hat er auch für jeden Fall seines Todes die Brüder und Jünger zu verdoppelter Wachsamkeit gemahnt, dass es für Jeden gelte, bei aller seiner besondern Berufung und Aufgabe, allezeit mitzuwachen für das Ganze seiner Gemeinschaft (v. 37).

Aber mehr wissen wir nicht von Jesu Zukunftsgedanken. Denn die Parusie-Rede ist von Anfang bis zur Mitte (2. 14. 24) durchdrungen von der Aussicht auf die Tempelzerstörung. So gewiss diese nicht in Jesu Gesichtskreis gelegen hat, erst nachher von Mc. als Willensbe-

schluss Christi angesehen ist (S. 539 f.): so unhaltbar ist die ganze damit verkettete Parusierede. Jede ernste Frage nach dem Sichern von Jesu Leben und Lehre, jeder rücksichtslose Kritiker, den die Papias-Fabel nicht mehr hindert, den Mt. dahin zu stellen, wohin er gehört, nach Mc. wie nach Lc., der also im ursprünglichsten Ev. ungebrochen den Pauliner vernimmt: ist von vornherein befreit von der kecken, aber überschnappenden Verdächtigung Jesu auf Schwärmerei (nein, dann einfach auf Verrücktheit!), wenn er sich leibhaft auffahren, leibhaft herabkommen denken sollte auf der Wolke mit fliegenden Engeln. Der klare, grosse Mann, der einen Mc. 4, 25 f. begeistet hat (S. 301), ist über so brutale Entehrung erhaben, zu der nur das unkritische Mt.-Vorurtheil versuchen könnte, selbst einen Strauss, von ekelhaft frivolen Stimmen nicht zu reden. Was die erste Jüngerschaft seit seiner Erscheinung als Auferstandenen, seiner Auffahrt zur Rechten der Macht, von seinem Herabkommen zur Vollendung nach Massgabe von Dan. 7 gehofft hat, und noch in dem Zeitalter Jesu selbst erwartete: das hat für sie volle Natürlichkeit, und so gründlich Recht (R. J. S. 120), dass alle Kreise der ältesten Jüngerschaft, auch Paulus und Mc. selbst (14, 25) wie Johannes in Apoc. an dieser Hoffnung Theil nahmen und bis zum Tode festhielen. War J. auferstanden oder aufgefahren zur Rechten der Macht, persönlich angeschaut: so musste er auch gleich persönlich, in Einer Zeit, von daher herabkommen mit der Gerichts-Wolke Gottes bei Dan.; aber vor der Auferstehung konnte gleich gewiss kein Gedanke, kein Traum davon aufsteigen. Für jedes nachfolgende Jahrhundert aber ist die Parusie-Hoffnung einzig im Sinne der wahren Gnosis, wie des Log.-Ev. das Gesunde.

Von dem, womit Mc. den ersten Theil der Leidenswoche erfüllt hat (10, 46—13, 37), bleibt im prosaïschen Recht, 1. dass J. unter dem Zuruf seiner Anhänger in Jerusalem eingezogen ist, gleichviel an welchem Tage vor dem 14. Nisan (denn der Vorsonntag der Auferstehung ist schematisch), 2. dass er in Bethanien zu Hause war, im Tempel aber gelehrt und gekämpft, gesiegt und immer tödtlicher verletzt hat. Näheres ist hier nicht mehr zu ermitteln.

Letzter Theil des Leidensevangeliums.

Die Passion oder Opferung Christi. 14, 1—15, 40.

Trauermittwochen. Der Eingang in's Leiden: 14, 1—11.

Die Passion Christi beginnt damit, dass die Todfeinde seinen Tod beschliessen, wozu sich auch der Jünger-Verrath gesellt habe (1—2. 10—11); dem gegenüber aber findet das zu opfernde Haupt der Gemeinde durch die liebende Jüngerin den Ehrenschmuck für sein königliches Haupt zu dem Begräbniss, das dem Gekreuzigten bevorstand (3—9). Der Todesanschlag bildet mit dieser Todtenfeier Ein Ganzes, das den Trauermittwoch der Leidenswoche erfülle. Das Untergeordnete, wie dieser Schmuck des zu Opfernden tritt als Zwischenakt in Mitte des Hauptthemas (1—2 und 10—11), wie es bei Mc. im 3. Lehrtheil die Regel war (S. 228), im 4. wiederkehrte (5, 21 ff. S. 319 f.).

Erste Scene. Der Todesanschlag 1. 2. 10—11.

Als die Römer nach Archelaus' Absetzung Judäa zur römischen Provinz machten, setzte der Proconsul Quirinus den Annas (bei Joseph. Ananus, bei den Rabbinen Chanan) als Hochpriester ein (Jos. Ant. 13, 2, 1). Er gehörte zu der mit den Römern befreundeten, halbsadducäisch gesinnten Partei, die mittels der römischen Freundschaft im Land herrschen wollte, dabei aber doch im Stillen auf Empörung gegen Rom sann. Beim Regierungsantritt des Tiberius musste Annas zwar abtreten, aber nicht lange nachher kam die Hochpriesterwürde wieder indirect an ihn, der fortwährend in höchster Gunst bei den Römern stand, und das Haupt und die Seele der Partei blieb. Zuerst kam sein Sohn Eleazar zu der Würde, nach 1 Jahr ein Simon Kamithi, dann der Schwiegersohn des Annas, Joseph genannt Kaïphas (קיפא), der bis 36 u. Z. die Würde bekleidete, worauf noch 5 Söhne des Annas folgten, grossentheils nur 1 Jahr fungierend, zuletzt der Ananus oder Annas, unter dem Paulus verfolgt, Jacobus Justus Märtyrer wurde (Jos. Ant. 18, 18—20, 9. Apg. 23, 1). Auch das Sanhedrin wurde von Annas beherrscht, ja es musste unter ihm aus dem frühern Lokal „dem getäfelten Saal" in der Gegend des Tempels in seinen „Hof" (die Chanujot) übersiedeln, der sich wahrscheinlich am Ölberg dem Tempel gegenüber befand (cf. J. Derenbourg, Histoire de Palaestine. Paris 1867 p. 467 f.). Seit er die Tempel- und Opferfunctionen des Hochpriesters niedergelegt hat, ist er wohl dauernd der Nasi, oder Präsident des Sanhedrins geblieben (Wieseler, Chronol. Syn. S. 183 f.). Kein Wunder also, wenn Lc. 3, 1 wie in der Apg. 4, 6 den Annas als Haupt der hierarchischen Partei selbst vor Kaïphas setzt, mag er dabei auch in der Titulatur ungenau sein.

Diese mit Rom buhlende und doch auf Abfall sinnende grausame Hier-

archie war es, der J. gegenüber trat. Sein steigendes Ansehn beim Volk erfüllte sie mit Hass und seine Verkündigung des nahe herbeigekommenen Gottesreiches des Geistes schien das Volk mehr und mehr ihren Empörungshoffnungen zu entfremden. Bei Jesu Auftreten im Tempel kam es ohne Frage zu den bittersten Beschämungen für sie, so dass sie mit der Rabbinen-Partei, die für das reine Judenthum oder die rituale Orthodoxie schwärmend in Jesu einen Verräther hassten, endlich den Anschlag fassen, Jesum zum vollen Schweigen zu bringen. Mc. stellt dies in zwei Acten vor Augen.

I. Der Todesbeschluss 1—2. Schon beim Abschnitt vom überjüdischen Wirken war (3, 6) als Folge angegeben, dass die Pharisäer (die orthodoxen Patrioten) mit den Herodianern (den sadducäischen Römlingen) das Haupt der überjüdischen Religion (S. 215) in den Tod zu bringen suchten. Das war vorausgesagt für das Ende, das hier sich entwickelt. Die ἀρχιερεῖς (die sadducäische, das Sanhedrin beherrschende Annas-Partei) und die γραμματεῖς (das orthodoxe Rabbithum im Sanhedrin) vereinigen sich in ihrem tödlichen Groll. Sie hätten ihn am liebsten sofort (ἐν τῇ ἑορτῇ) und offen vergewaltigt; aber das Volk war zu anhänglich an Jesus, und Jerusalem beim bevorstehenden Passah voll Volks: so hätte ein Tumult (θόρυβος) gegen die Priester entstehen können (2). Daher (γάρ) suchen sie Rath, wie sie es ohne Tumult zu Wege bringen könnten (ἐζήτουν, πῶς), und irgend eine List (ἐν δόλῳ) schien nöthig. Nach Mc. wird ein weiterer Rathschlag vorbehalten (10—11).

1. ἦν δὲ τὸ πάσχα μετά.. Nach dem bei 13, 3 bezeichneten Abend des grossen Kampftages (11, 20—13, 37) hebt Mc. einen neuen Tag, zugleich einen neuen Abschnitt an (S. 446 f.). — μετὰ δύο ἡμέρας: vom Mittwoch Morgen bis zu dem Passah-Mahl am Donnerstag Abend sind es 2 Tage.

τὸ πάσχα, hebr. פֶּסַח, mit aramäischen Artikel פַּסְחָא, d. h. der Überschritt, das Vorübergehn, ursprünglich das Frühlingsfest (der Übergang des Winters), dann zum Andenken an die Befreiung Israëls aus der Knechtschaftsfremde in Ägypten, des Übergangs zur Freiheit, in die Heimat gefeiert. Darin lag zugleich die religiöse Erlösung von der frühern Barbarei des Menschenopfers (der Vorübergang des Würgengels), das fortan durch das Thieropfer und die Festmahlzeit des Lammes ersetzt wurde. Das Fest im Frühlings-Monat, vom ersten Vollmond nach der Tagundnacht-Gleiche (am 14ten Nisan) eine Woche hindurch gefeiert, wurde seit Mose's Zeiten für Israël das Erlösungs-Fest, das nun durch merkwürdige Verkettung zur Opferung Jesu führen, zum Erlösungs- und Auferstehungsfest für alles Gottesvolk werden sollte. — τὰ ἄζυμα, die ungesäuerten, die süssen Brode מַצּוֹת, die Festkuchen, im Gegensatz zum Alltagsbrod, das gesäuert wird. Auch dies Ingrediens der Festfreude der Frühlings- und Erlösungsfeier wurde gedeutet auf den Ausgang aus der Knechtschaft der Ägyptischen Fremde. (2 Mos. 12.)

2. ἔλεγον „γάρ“ bezieht sich auf ἐζήτουν πῶς (1). In Mc' Weise liegt es, mit γάρ factisch Gegebenes ausdrücklich zu sagen (s. zu 2, 15, S. 151). Sie mussten einen θόρυβος τοῦ ὄχλου fürchten, wenn sie ihn während der Festzeit selbst (ἐν τῇ ἑορτῇ) vergewaltigen wollten. Desshalb (γάρ) suchten sie Rath (ἐζήτουν, πῶς), wie sie es doch zu seinem Tode bringen könnten, mit List. Mc. deutet einen ersten Todes-Anschlag an, der noch rathlos war, indem er schon hinblickt auf das Weitere (10—11), was ihn zur Ausführung bringe. — „μή“ ἐν τῇ ἑορτῇ sc. κρατῶμεν αὐτόν. Man könnte denken: also schon vor dem Fest, und dies hat Log.-Ev. ausgeführt. Aber nicht Mc. denkt so. Schon zwei oder drei Tage vor dem Fest wimmelte es in Jerusalem von Fremden aus allen πόλεις 'Ισραήλ, die das nationale Fest am Tempel begehn wollten. (Jos. Ant. 17, 9, 3. 20, 5, 3. B. J. 1, 4, 3 Mey.) Bei solcher Menge war ein Tumult zu befürchten, wie ja auch die grosse Revolution 66 beim Passah in Jerusalem ausbrach. Vielmehr glaubte die Hierarchie nach M. anfänglich, sie müsse τὴν ἑορτήν, die ganze Festzeit (bis zum 21sten Nisan) ruhig vorübergehn lassen. Nachträglich (für Mc.: seit dem Zutritt des Verrathes aus der Jünger-Mitte 10—11) sah man ein, dass man ihn schon während des Festes ohne Gefahr überwältigen könne, nämlich wirklich δόλῳ, in der Nacht, bei seinem herkömmlichen Rückkehren aus Jerusalem nach Bethanien zum Ölberg (11, 11. 19. 13, 3. 14, 26). Wenn sie ihn so ergriffen, dann vor Pilatus und dem ganzen Volk als Empörer oder Umstürzer brandmarken, so auch das Volk gegen ihn verhetzen konnten: dann war es umgekehrt rathsam, so schnell als möglich, gleich an dem ersten Tage danach ihn aus dem Wege zu räumen; ein längeres Zaudern hätte die Menge nur zu bald umstimmen können. Man pflegte sogar zu Festzeiten Hinrichtungen vorzunehmen (Sanhedr. f. 89, 1 Mey.), schon des sog. abschreckenden Beispiels wegen (5 Mos. 17, 30): doch konnte man solche Opferschauspiele der Festmenge nur dann bieten, wenn der Verbrecher wirklich abscheuwürdig war. Bei J. konnte man erst durch die Verhaftung den Schein erklärter Aufruhrstiftung herbeiführen. — Es liegt also bei Mc. kein Widerspruch vor.

II. Das Hinzutreten des Jünger-Verrathes 10—11. Nach Mc. waren die jüdischen Todfeinde anfänglich rathlos, wie sie den Liebling des Volkes ohne Gefahr für sich selbst vernichten könnten. Nun sei aber ein Jünger Jesu selbst, ein Judas von Karioth, „Einer der Zwölf“ sagt, Mc. hinzugetreten, und habe sich erboten, ihn ihren Händen zu günstiger Zeit (εὐκαίρως) zum Tod zu überliefern (παραδοῦναι), was sie freudig annehmen, unter Geld-Verheissung (ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι). — Mc. lässt nach dem Folgenden den Gedanken durchblicken, dass Judas weiterhin ihnen den Rath gab, ihn bei Gelegenheit des Passah-Mahles, zu dem J. nach Jerusalem komme, in der Nacht zu fassen: er wolle ihren Häschern den Weg zeigen, den er von Jerusalem nach seinem Bethanien gehe, auch durch die Begrüssung

mit dem Handkuss ihn bezeichnen, was dann durchgeführt sei (41—45), unter völligem Vorwissen Jesu (18—22. 33—42).

1) Dies Vorwissen gehört nun sicher dem christlichen Erzähler: Christus sei mit vollem Bewusstsein das Opfer geworden. Doch würde dies nicht vielmehr auf Selbstmordgedanken, also sittlichen Widersinn führen? 2) Aber das Verrätherbild des Mc. selbst ist jedenfalls zum Theil ein Gemachtes.

Sicher ist allerdings ὁ Ἰσκαριώτης oder Ἰσκαριώθ = אִישׁ קְרִיּוֹת, der Mann von Kerioth (im Stamme Juda, B. Josua 15, 25), wie schon der 4te Ev. ganz richtig erklärte: ἀπὸ Καριώτου. Denn so wird Jo. 6, 70 mit Sin (min. u. Syr^mg), in den andern Johannesstellen 12, 4. 13, 2 14, 22 mit It (D) zu lesen sein. Ebenso sicher ist dieser geschichtliche Mann ein Christ gewesen, der irgendwie als ein Abtrünniger oder als ein Verräther berüchtigt war, sei es an Jesu selbst oder an der ältesten Jüngergemeinde. Doch nöthig war es keineswegs, dass ein Jünger Jesu dem Sanhedristen den Rath gab, sie möchten Jesum alsbald, in der Nacht beim Rückweg nach Bethanien greifen und so in Pilatus' Hände bringen; das konnten sie selbst als das Räthlichste erachten, und ein δόλος, also die Nacht, war ja von vornherein angerathen (14, 1). Ebenso wenig brauchten ihre Häscher einen Jünger zum Begleiter; denn der regelmässige Weg Jesu von Jerusalem nach Bethanien war ebenso bekannt, als die Person Jesu selbst; die Bezeichnung durch das Zeichen der Jüngerschaft, den Handkuss, war gänzlich unnöthig. Die Überlieferung Jesu in die Hände der Heiden zum Tod am Empörer-Kreuz ist freilich durch das Judenthum geschehn, so durch den Jehuda, wie man dies personificiren kann: ὁ Ἰουδᾶ ἐστιν ὁ παραδοὺς αὐτόν. Aber eine Mitwirkung durch einen Judas aus Jesu eignem Kreis war durchaus nicht erforderlich. Undenkbar aber ja unmöglich scheint, dass ein Solcher dem engsten Kreise Jesu angehörte. Hiess der geschichtliche Isch-Kerioth wirklich Jehuda oder Ἰουδᾶς, und lebte er in Jesu eigner Zeit, so konnte er, von Jesu Ruf zum Gotteskönigreich angezogen, von dessen andauernder Betonung als eines geistigen später abgestossen, abtrünnig werden, und zu der empörerischen Gegenpartei übergehen, die durch Jesu Wirken ihre Hoffnung mehr und mehr bedroht sah. Er konnte es vielleicht selbst für „patriotisch" halten, dieser „Verführung" des Volkes ein zeitiges Ende zu machen, also sich so anzubieten, wie es Mc. 14, 10 ausspricht, nur dass dabei an ein Verheissen von „Geld" kaum gedacht werden könnte. Es gibt ja bei allen Parteien sog. „Bekehrte", Abtrünnige und Überläufer. Nur hat Ischariot nicht zu den „12", zu den erlesensten Jüngern Jesu gehört, nicht bis zum letzten Augenblick bei Jesu verharrt. Denn die apostolische Zeit selbst weiss noch Nichts von einem Verräther unter den 12, weder Paulus 1 Cor. 15, 5, noch Off. Joh., die vielmehr alle Zwölf mit Edelsteinen vergleicht (Apoc. 21, 14 f., vgl. Rel. Jes. S. 261). Und wenn Einer, so ist J. eine καρδιογνώστης gewesen; und hätte er sich bei der Erwählung dieses Judas doch so ganz versehen, so war er keinenfalls mit der Blindheit geschlagen,

um gar nichts von dem Umschlag in ihm zu merken. Oder durchschaute er ihn, dann ist's wunderbar, dass er ihn nicht von sich wiess, dass er ihn bei sich liess, und so gerade die Mittel zum Verrath ihm an die Hände gab: das Eingehn in den Tod würde so wiederum einem Selbstmord fast gleich. — Selbst die Person des Ischarioth würde dadurch mehr als schurkenhaft, eine unterthierische Fratze. Er hatte einst in J. das Höchste gesehn, und nun soll er suchen, wie er ihn zeitig in den Tod bringe? Oder innerlich von ihm abgefallen, soll er gleichwohl das letzte Mahl mit ihm gehalten, das Brod der Gemeinschaft mit ihm getheilt haben, um ihn in den Tod zu bringen? — Die frühere Auskunft, Judas habe den Meister durch die Bedrohung mit der Haftnahme zwingen wollen, endlich mit der Entfaltung seiner messianischen Gewalt und mit seinen Himmelsmächten hervorzutreten, ist unhaltbar, weil ja Jesus laut Mc. keinerlei Aussicht auf ein plötzliches Einbrechen des Gottesreiches gemacht hat, im Gegentheil den ihm näher stehenden Jüngern dasselbe als ein geistiges lehrte (4, 25f.), das nur allmählig und unscheinbar zu seiner Welt umfassenden Bedeutung komme. Wir müssen also den Judas des Mc. sonst wie zu verstehen suchen. — Das A. T. aber versagt; denn Ahitophel, der einst ein Freund des David war, dann die Partei des Absalon ergriff und gegen den frühern Herrn böse Pläne schmiedete, ist längst nicht geeignet, den Judas zu decken, wie Delitzsch zu Ps. 41 wünschte. Zum Verständniss führt Mc. selbst.

Mc. betont jedesmal, wo er ihn nennt, nachdrücklich, er sei εἷς τῶν δώδεκα (3, 19. 14, 11. 20. 43), und zwar der Letzte der 12 (3, 19); ja nach 14, 20 soll und könne sich Jeder der 12, „Jeder, der mit ihm isset" darauf besinnen, ob er nicht der Verräther sei. Verrath hat ja auch in allen 12 Juden-Jüngern gesteckt; und wenn sie Alle ihn verlassen, wo Gefahr droht (14, 50), wenn Petrus ihn verleugnet, ist das nicht auch Verrath? Wenn sie noch später Paulo gegenüber so unchristlich, ja verleugnend sind (Gal. 2, 12 f.)? Der Ἰουδᾶς εἷς τῶν ιβ' ist für Mc. das Abbild des Christum in den Tod bringenden Judenthums, das in der alten Jüngerschaft mit ihm bis zuletzt aufs engste vereinigt war. Dies Abbild konnte Mc. durch den wirklich als Abtrünnigen berüchtigten Ischarioth lebendig und persönlich machen, so an die letzte Stelle der 12 bringen: dann eröffnet sich nach dem Verrath diese von selbst für den treuern Apostel, der „der letzte" war, und doch Jesu am treuesten unter allen gedient hat. — Es gehört zum Tragischen im Leben Jesu, dass er nur als Messias Israëls der Heiland der Welt werden konnte, durch diese Verknüpfung aber mit der sinnlichen Hoffnung des Judenthums auf Geld und Gut, auf weltliche Herrschaft überhaupt in den Tod gebracht ist. Die jüdische Hierarchie hat dem Juden oder Judas „Geld", ja alles Geld der Welt verheissen, wenn er den Geistesheiland verwerfen

und durch seinen Tod die wahre Herrschaft Israëls herbeiführen helfe.

So ist die geschichtliche Person des berüchtigten Abtrünnigen von Karioth und das Abbild des in den Tod überliefernden Judenthums, das in allen 12 war zu Einer typischen Person verschmolzen. Damit, und wohl nur damit erklärt sich das Judas-Mirakel. Natürlich hat erst das sonstige Verständniss des Pauliners Mc., erst das Zurücktreten des Mt. an 3. Stelle hier zum Ziel führen können. Die zuerst R. J. S. 260 f. gegebene, in der Gesch. Theol. S. 75 f. erhärtete Erklärung hat denn auch Strauss L. J. ed. V ganz entsprechend gefunden, — wenn der Pauliner Mc. wirklich der ursprünglichste Ev.-Erzähler wäre! Ist er es nicht?

Lc. 21, 37—22, 6 hob 1) vor Allem das Anbrechen des neuen Tages hervor, indem er nach der Parusierede 21, 37—38 die summarische Bemerkung macht, „jedesmal habe J. des Tages im Tempel gelehrt, sei des Abends nach Bethanien am Ölberg gegangen, und am Morgen sei das Volk immer zu ihm geströmt (ὤρθριζε)“. Er hatte mit der Cassation der Feigenbaum-Verfluchung als eines Einzelgeschehns die Tageseintheilung bei Mc. verloren, und ersetzt diese durch ein Summarium aus Mc. 11, 11—13, 3, was ganz richtig erklärt. Diese Stelle bei Lc. ward ganz sinnig von Manchen erwählt, um da „die Ehebrecherin“ des Petrus-Ev. mit ihrem ὄρθρου Joh. 8, 1 in der Nähe des γαζοφυλάκιον unterzubringen (S. 526 f.). 2) Lc. erkannte auch, dass die Salbung in Mitte des Todesanschlages keine prosaïsche Bedeutung habe. Er zog Anfang und Ende in Eins zusammen 22, 1—6, und bot 7, 36f. eine neue Salbung, der liebenden Sünderin, in Verbindung mit 2 andern Mc.-Themen (S. 157 f.). 3) Lc. staunte alsbald über einen solchen Jünger, der das Höchste in Jesu gefunden haben soll, und doch im Stande war, ihn zu verrathen. Er will das Wunder lösen, indem er sagt (3), „es ging der Satan in ihn ein“, so dass der Judas ein verkörperter Satan wird. Der Satan nämlich habe schon früher (bei der Versuchungs-Geschichte) Jesum zu Fall bringen wollen; damals stand er ab, aber nur ἄχρι καιροῦ (4, 13). Jetzt suchte er dies zu vollenden, durch Eingehn in den Judas.

Mt. 26, 1—16 behält auch hier die Gliederung des Mc., also die Salbung an alter Stelle und in alter Weise; ohnehin konnte der Judenchrist so stark Paulinisches, wie die Sündenvergebung an die Sünderin, blos um ihrer Liebesbeweise willen nicht zugeben. — Dagegen 1) hebt Mt. 26, 1 ganz neu an: „Nachdem Jesus diese Reden vollendet hatte“. Mit dieser Wendung blickt er wie gewohnt auf seine Sammlung von Reden aus verschiedenen Quellen hin (7, 48: 11, 1, 13, 51). 2) Auch Mt. hat durch sein Eingreifen in die Feigenbaum-Geschichte die Tagesfolge und Zählung eingebüsst; kann also auch hier nicht einfach mit Mc. weiterzählen. Daher lässt er Jesum selbst sagen, was bei Mc. steht „nach 2 Tagen ist das Passah“ (2), wie er gern Erzähltes in Christus-Worte umwandelt (21, 31 f. 17, 7; 26, 27). Nun war diese Ankündigung allein zu müssig, er ergänzt

sie mit der weitern „des Menschen Sohn wird dann gekreuzigt werden“: so aber kommt eine vierte Leidensankündigung heraus: nimium nocet. — 3) Bei dem Todesanschlag des Synedriums selbst erwähnt er sofort den „Hof des Hohenpriesters“, den Mc. erst später, zu seiner Zeit nannte (14, 66). 4) Auch Mt. hat Anstoss genommenen an Mc' Judas. Des Lc. Auskunft befriedigte ihn auch nicht, und er suchte das Grauenhafte anders zu erklären, durch's A. T., das erfüllt werden musste. Mc. hatte allgemein gesagt: sie versprachen ihm Geld (ἀργύριον), ebenso Lc. Und das ist das Richtige. Man dingt Verräther überhaupt „mit Geld“, möglichst Vielem bei Grossem; und die Hierarchie hat dem Juden ja die Schätze der Welt verheissen, wenn er den Weltheiland verwerfe. Gerade die Hoffnung auf die sinnliche Weltherrschaft, die Aussicht auf die Schätze aller Welt (die noch Apoc. 21, 24 theilt), hat ihn zum Verräther am Geistes-Heiland gemacht. — Bei Zacharias 11, 12 sah nun Mt. eine nähere Bestimmung des ἀργύριον. Dort zürnt Jahve über das treulose Volk, das ihn stets für nichts geachtet. Als Bild dafür wird gesagt, „ihr habt ἀντ' ἐμοῦ 30 ἀργύρια in den Tempel gebracht“, d. h. ein solches Lumpengeld ist's, dessen Werth ihr mich gleich achtet. Dort werden also abgewogen (ἔστησαν) 30 ἀργύρια nach der Frage: was wollt ihr an meine Stelle setzen? Mt. 26, 15 bildet dies nach, selbst mit den Worten des Zach. „Was wollt ihr mir geben? Und sie wogen ihm ab (ἔστησαν) 30 Silberlinge“. Ein ἀργύριον war = 3¹/₃ Drachme, zu 18 ggr.: Sa: 22¹/₂ Thlr. Mc. selbst hat 27, 3—10 auf diese seine A. T.liche Quelle hingewiesen. Als vom A. T. vorgeschrieben, sagt er sich, liesse sich das Unerhörte noch begreifen. Aber wird damit die dunkle Sache nicht erst recht undenkbar? Für das „Spottgeld“ von 30 Silberlingen hätte ein Jünger diesen Meister taxirt?

Mk. (III, 11° Tert. 40 m. S. 166) war hier bei seinem Lc. in bestem Fahrwasser. Am Judas, in den der Satan einfährt, um Christus zu stürzen, sehe man klar die Verwandtschaft des Judenthums mit dem Satan, dem Geschöpf und Diener des Judengottes! Die Gnosis spricht nur zu einseitig und schroff den Sinn aus: wird das Judenthum als das den Gottessohn zum Tod Überliefernde personificirt, so wird daraus ein diabolisches Wesen.

Log.-Ev. hat zwar die 12 nirgends erwählt, aber die Erwählung derselben nicht verschweigen können, wo nun unabwendbar Petrus das Bekenntniss Jesu als des Christus (mit Lc. 9, 18 nach der wunderbaren Speisung S. 454) auszusprechen hatte. Was könne aber alle dies Bekennen helfen, wenn in demselben Judenjünger-Kreis ein Judas steht, der ihn (laut Lc. 22) in den Tod zu bringen im Begriff war, wenn im Kreise der 12, trotz alles Bekenntnisses, εἷς διάβολος (Jo. 6, 70f.). So führt er den Lc. und Mk. consequent weiter. Ja, alle Juden sind ihm eig. die Söhne des Demiurgen, der der Vater des Teufels ist (8, 44). Bei dieser echt gnostischen Ausführung behält der Erzähler das Bedürfniss, doch noch einiges individuelles Leben in diesen personificirten „Menschenmörder“ oder Teufel (6, 70) zu bringen. 1) Das ἀργύριον-Nehmen bei (Mc.) Lc. verrathe den jüdischen Tic der φιλαργυρία (Lc. 16, 14); er habe die Kasse der Gemeinde geführt und sich daran vergriffen, der Geldmensch von Haus aus sei immer tiefer gefallen

(12, 4—6. 13, 21—30). 2) Jesus müsse ihn allerdings längst durchschaut haben, schon 6, 70 f., gar 12, 4 und 13, 21 f. So durchgreifend erneuert der Log.-Erzähler den Lc.-Text Markion's unter Rückblick auf das Original selbst. Aber auch hier hilft die Ausführung Nichts. In der Tragödie vom Tod des überjüdischen Gottesmannes sollte der Teufel seine Rolle haben: aber bei Jo. kommt es nur zum Anlauf, und der διάβολος Ἰουδᾶς hat oder behält doch nur eine blosse Statisten-Rolle.

Den Todesanschlag erneuert der Letzte gleichfalls erweiternd (Jo. 11, 47—57): 1) durch die Frage, warum haben ihn die ἀρχιερεῖς eigentlich tödten wollen (47—52)? Antwort: sie wollten das Verderben von ihrem Volke abwenden; ein Opfer für das Volk sei heilsam, was nun speciell der Opfer-Priester jenes Jahres ausspricht. 2) Die Verschwornen hätten auch wohl alsbald Befehl gegeben, man solle ihnen Jesu Aufenthalt kund geben, wenn er beim Fest erscheine (53—57), ohne das Hinzukommen eines Jüngers erwarten zu müssen. Dabei reflectirt Jo. 3) auf des Lc' Ausdruck (3, 1) ἐπὶ ἀρχιερεὼς Ἄννα καὶ Καϊάφα. Da in jener Periode die Hochpriester fast jedes Jahr wechselten, Καΐφας aber damals, als Chr. gekreuzigt wurde, als Hoch-Priester fungirte: sieht er in ihm den ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (49). — Die Stellung des Todesanschlags vor dem Passah (55) belässt er mit Lc. und Mc., selbst die vor der Salbung (12, 1 ff.) mit Mc. Die Ausführung der synoptischen Todtenerweckung aber, die Auferweckung des schon verwesenden Todten, war ihm ein höchstes Zeichen der Göttlichkeit geworden (11, 1—46): gerade dies höchste „Zeichen" habe die tödtliche Spannung herbeigeführt. (Baur, Krit. Unt. I. Rel. J. S. 452.)

Zweite Scene. Die Salbung Christi zum Begräbniss 14, 3—9.

Während die Todtfeinde darauf sinnen, das Haupt der Kreuzes-Gemeinde in den Tod zu bringen, feiert ihn diese um so inniger. Im Bilde ist es das liebende Weib in Bethanien, das sein Haupt mit der kostbarsten Salbe schmückt. Der engherzige Judensinn, der in den alten Jüngern lebt, will dies zwar tadeln, aber J. vertheidigt die Liebesthat. Sie hat durch diese Liebesthat meinen Leib salben wollen εἰς τὸν ἐνταφιασμόν (8). Da dem Gekreuzigten als Solchem sein königlicher Schmuck, besonders die Einbalsamirung nicht zu Theil werden konnte, so hat der feiernde Christ diese Ehre ihm schon vorher erwiesen. — Zu zweifeln ist nicht an Bethanien als dem Hauptaufenthalt, wohl auch nicht am Haus Simons, des weiland Aussätzigen. Aber dies liebende Weib scheint abzubilden die Jesum bis zum Tod liebende und feiernde Gemeinde, die auch den zum Verbrechertod Eingehenden, ja gerade ihn als den Gesalbten feiert, sein Haupt salbt und ihm vor dem Verbrechertod die königliche Ehre erweist.

V. 3. ὁ ἀλάβαστρος ist speciell ein Gefäss, ἐν ᾧ τοῖς νεκροῖς ἔφερον τὸ μύρον, eine Thränenurne für die Todten. μύρον das Allgemeine, νάρδου das Specielle.

πιστικός ein seltsames Wort, sonst nicht vorhanden. Man wollte es von πίνω ableiten „trinkbar"; besser von πίστις: πιστικός ächt; Luk. und Matth. bleiben blos bei dem πολυτίμος „kostbar". Nur Jo. hat das πιστικός bewahrt, gleichsam als terminus technicus (S. 143). — Sie zerbrach das Gefäss, damit kein Anderer mehr daraus gesalbt werden könne. V. 5. 300 Denare S. 373. V. 7 vgl. 5 Mos. 15, 11.

Lc. hat das Stück nicht hier, sondern an anderer Stelle, also in anderer Weise: als Salbung der Sünderin, die ihn reuvoll liebt Luk. 7, 36—50, mit nach Mc. 2, 16, wo Jesus im Haus eines Simon mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt. Das neue Bild bei Luk. zeichnet die Sünderin oder die Heidenwelt, die vom Pharisäerthum verstossen und verachtet war, aber um ihrer Liebe willen von Chr. angenommen wird, Verzeihung erhält, und dem stolzen „Simon" selbst vorgezogen wird. Merkwürdig hat Lc. bei dieser Umwandlung den Namen des Mannes, bei dem J. zu Tisch ist, bewahrt. Aber der Simon bei Mc. ist ein Unreiner, ein Aussätziger, bei Lc. ein Pharisäer, ein Reiner. Die liebende Jüngerin, die Gemeinde salbt Christo das Haupt; die Sünderin salbt ihn zu seinen Füssen, auch als Jüngerin, aber als reuige. Das Schlusswort bei Lc.: „Sie hat viel geliebt, darum wird ihr viel vergeben" (47) heisst: Sie hat mich viel geliebt mit den Thränen ihrer Reue! (S. 157 f.)

Mt. 26, 6—13 bewahrte die ältere Salbung an ihrer Stelle, fast wörtlich. Aber wenn man von Mt. ausgeht, muss man staunen, dass das Stück in Mitte zweier Erzählungstheile steht, die sachlich so eng zusammengehören; wer sollte bei dem, ohnehin so höchst unprosaïschem Bild, nicht vermuthen, es sei erst später eingeschoben? (Hilgenf., Evv. S. 104 ZWTh. 1868 Mey. Mt.) Gewiss, wenn man den combinirenden, und darum so unschematisch und prosaïsch aussehenden Mt.-Erzähler vor Allem im Auge hat. Aber bei dem paulinischen Didaktiker Mc. ist es ja ganz in der Ordnung, dass sachlich zusammengehörende Haupt-Scenen durch einen Zwischenact unterbrochen werden (S. 551).

Mk. (I, 18° T. 18, Ep. 10—11 m. S. 157) erfreute sich der neuen Salbung bei Lc.: „Wer viel liebt, dem wird vergeben, denn der Glaube errettet", so spricht der Christus des guten Gottes, danach handelt, danach rettet er.

Log.-Ev. (Jo. 12, 1—8) hat diesmal den Mc. und den Lc. vereinigt zu einer neuen Gestalt, zu einer dritten Salbung durch ein liebendes, feierndes Weib. A) Zu Grunde legt er das älteste Bild (Mc. 14, 3 f.), „es war in Bethanien, vor dem Todespassah (1); es geschah mit μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου (3 = Mc. 3). Die Jüngerschaft verwunderte sich über solche Verschwendung: „konnte das nicht um 300 Denare verkauft und an den Armen gegeben werden"? (5 = Mc. 5). Doch Chr. vertheidigt sie: lass sie, sie hat das bewahrt zu meinen ἐνταφιασμός (7 = Mc. 8). Die Armen habt ihr ja allezeit bei euch, mich nicht! (8 = Mc. 7). Also ist die Salbung der liebenden Jünger bei Mc. in allen Hauptzügen, grossentheils selbst wörtlich wiederholt. B) Doch das ist nur die Eine Seite. Auch die liebende Jüngerin bei Lc. 7, 36 f., die Jesum feiernde Sünderin, gehört zu dem Bilde, aus dem sie selbst hervorgegangen war. Also 1) sitzt sie „zu seinen Füssen", die sie salbt (3 = Lc. 7, 39), denn das Haupt hatte Gott gesalbt, und 2) „trocknet sie mit ihren Haaren die Füsse" (3), was nun ohne Lc. (7, 39) schlechterdings keinen Sinn hat: denn da ist es die

ἁμαρτωλός, die mit dem Haar ihrer Buhlerei die von den Thränen ihrer Reue benetzten Füsse trocknete. C) Jo. hat aber sinnig noch eine zweite Parallele bei seinem Lc. (Mk.) herangezogen: das Schwester-Paar Maria u. Martha (Lc. 10, 38 f.), oder vielmehr Martha und Maria. Denn die Martha („die Herrin" Maron, der Herr: ἡ κυρία 2 Jo. 1, 1) ist für Lc. ohne Frage die ältere, das Abbild der im Dienste Christi sehr geschäftigen, aber übergeschäftigen (τυρβαζομένη) Werk- oder Judenchristin, etwa dasselbe, was Phil. 4, 2 ἡ εὐοδία (die Orthodoxe) heisst. Die „Maria dagegen sitzt zu den Füssen" des Meisters, lauscht gläubig seinem Wort, und die hatte das „gute Theil erwählt". Sie war ja das Abbild der gläubig-demüthigen Seite der Christengemeinde Lc. 10, 42. (Vgl. Baur, Krit. Unters. II, Rel. Jes. S. 326.) Danach hat bei dem Salbungs-Mahl „Martha zu dienen", Maria dagegen, die gläubige Heiden-Schwester ist es, die ihm παρὰ πόδας ruht und ihn salbt (3). Sie wird in Einem die liebende Jüngerin des Mc. (14, 3) wie des Lc. selbst (7, 36 f.), natürlich dann mit Abstreifen der Sünderin. Endlich D) durfte die Feier nicht im Hause eines Simon vorgehen, dessen Aussatz Jo. auch hier mied (S. 119); und hatte Lc. daraus einen „sich gerade rein dünkenden" einen Pharisäer gemacht (S. 158): so passte ein solches Haus am wenigsten zu dem, in welchem Martha und Maria ihren J. feierten (Lc. 10, 38 f.). Ja die Lieblingsstätte Jesu bei Jerusalem, „Bethania", bleibe (1), aber da wohnt nun jenes Schwesterpaar. Bei Wem? Bei dem von den Todten Erweckten dem Einen, an dem die Auferweckung der ganzen Heidenwelt abgebildet war, bei dem Lazarus des Lc. selbst! Es ist hier die grosse Christus-Familie überhaupt, in welcher die Glaubens-Maria die liebendste ist (Lc. 10, 39), ihm, dem Auferstandenen, die Füsse küsst (Lc. 7, 38), ihn mit dem Kostbarsten salbt, was sie hat (5 = Mc. 5)! — Warum aber findet sich diese, alle Vorgänger erneuernde und weit überragende Schmückung Christi nicht mehr 2 Tage vor dem Passah (Mc. 14, 1), sondern ausdrücklich πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (1), d. h. nach lateinischen Sprachgebrauch sexto die ante passa? Weil der Auferstandene es ist, der so von seiner Erweckten- und Liebes-Gemeinschaft gefeiert wird, am Auferstehungs-Tage; denn für den Log.-Ev. ist ja das Passah nicht mehr am Freitag, sondern an den Samstag gerückt! — Von so völlig selbstbewusst frei combinirender Lehrthätigkeit aus erklären sich die Evv. bis zum Einzelnsten. Ging man mit Str. L. J. (ed. I—IV) von Mt. aus, so schien man auf „Traditionen, Mythen" angewiesen, und da gab es für die 3 Salbungen und deren Kreuzungen unabwendbar ein so furchtbares Durcheinander, dass die ganze Mythen-Ansicht an dieser Verwirrung scheitern musste.

Geschichtlich bleibt von dem ganzen ersten Passionstag (14, 1—11) nur das Weilen Jesu in seinem Bethanien, und der durch den persönlichen Conflict mit den Hierarchen immer höher gestiegene tödtliche Hass derselben. Die Salbung (3—9) ist schon von Mc. deutlich genug als ein Glaubensbild erklärt, von Lc. und vom Logos-Ev. nur immer

lauter!*) Der Verrath aber (10—11) bleibt zwar, auch noch in neuern Jüngerkreisen, doch nicht länger in einem Einzelnen, nicht in Einem Judas und Einem Geschehen. Der Rathschlag der Hierarchie (1—2) ist nicht mehr ein blos provisorischer (2), wozu ihn die Ausbildung der Verräther-Gestalt machte, und konnte schon vorangehn oder nachfolgen. Und Nichts hindert, dass J. am Mittwochen der Leidenswoche so gut wie vorher in Jerusalem erschienen ist, lehrend, streitend, so nur immer mehr reizend. Das Abschliessen des Kampfes auf den Einen Tag ist Schema, wie das der Einleitung des Leidens auf den andern.

Hoher Donnerstag. Das Opfermahl: 14, 12—25.

Je tödtlicher der Conflict Jesu mit der Hierarchie durch seinen persönlichen Kampf mit ihr, seit der lauten Volksstimme beim Eingang in Jerusalem werden musste, um so klarer konnte J. erkennen, dass man nicht länger rasten werde, ihn verstummen zu machen, also wohl als angeblichen Aufwiegler des Volkes an's Kreuz des Empörers zu bringen. Mit diesen Todesgedanken beging J. das Passah-Mahl in Mitte seiner Jünger-Familie. Es ward für ihn das Abschiedsmahl, und ist für sie das h. Abendmahl der christlichen Erlösung geworden (12—25). Aber der Christ Mc. hat bei der Darstellung hiervon J. schon als den Gekreuzigten im Auge. In dieser Anschauung stellt er das Unvergessliche dar, in 3 Absätzen.

1) Mit aller Ruhe, und feierlich mache sich der zum Opfertod bestimmte Gottessohn sein Todtenbett (12—16). 2) Mit aller Ruhe gedenke er beim Opfermahl des Verrathes, der in seiner Judas-Tischgemeinschaft zu Hause ist, und ihn zum Opfertod führen werde (17—21). 3) Mit aller Ruhe gedenke er beim Brechen des Brodes des bevorstehenden Brechens seines Leibes, beim Kelche des Opfermahles des bevorstehenden Vergiessens seines Opferblutes, und mit so viel Wehmuth als Trost beim Hinblick auf die sichere Parusie habe er dies Abendmahl wohl als letztes verkündigt, doch nicht als allerletztes, sondern als Vorzeichen einer neuen Ära (22—25).

*) Mc. bietet damit für immer einen trefflichen Predigttext, wo es gilt, die Gemeinde zu mahnen, auch nicht den Schmuck zu vergessen, der dem Leibe des Auferstandenen, der Kirche Jesu gebührt; und wenn es gilt, den Duft der Kunst, wie den Klang der Glocken und Orgel, oder die sonstige Pracht der bildenden und bauenden Kunst, ihm zur Ehre, ihr zu weihen, nicht so eng blos der Armen zu gedenken, für die noch immer genug da ist, und nur immer mehr wird, wo nur die Gemeinschaft Jesu recht lebt und blüht.

Erste Scene. Die Zurüstung des Opfermahles 12—16.

Zur Erfüllung seiner Bestimmung, das Passahmahl Israëls mitzufeiern und das h. Abendmahl einzusetzen, halte Gott ihm an geheimnissvoller Stätte in Jerusalem Alles bereit, so dass es keiner weitern Fürsorge bedürfe. Das durch verborgene Gottesfreunde nach Gottes Vorbestimmung Gerüstete brauchen die Jünger, nach vorbestimmten Anzeichen, einfach zu finden.

12. τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων: ein neuer Tag wird angezeigt, der 14te Nisan, an dem zuerst die Festbrode genossen wurden. ὅτε ἔθυον τὸ πάσχα, da man das Passah-Lamm zu schlachten „pflegte", sc. Nachmittags vor 6 Uhr. Die Jünger fragen jetzt „wo sollen wir das Lamm-Mahl zurüsten"? Wunderbar! Sie sind seit Sonntag in und bei Jerusalem, um das Passah zu feiern, und denken erst jetzt, am Tage vor dem Abend selbst daran, es zuzurüsten? Die ganze jüdische Welt war in der h. Stadt zusammengeströmt, um den Platz für's Opfermahl zeitig zu suchen, und das Lamm zu rüsten! Und die Jünger denken erst jetzt an die Haupt-Aufgabe? Natürlich: Mc. ist ja kein Biograph, sondern Lehr-Erzähler. In den 3 ersten Tagen der Leidenswoche hatte er eine höhere Aufgabe, als die, an das Lamm-Mahl zu denken; nämlich J. Chr. vor und in Jerusalem zu zeigen Nr. 1 als wahren Davidssohn oder König Jerusalems, Nr. 2 als Richter und Reformator, Nr. 3 als Sieger im Streite mit ganz Israël (S. 502 f.). Selbst der Mittwochen, der 3te Tag vor dem Kreuz hatte nur die Einleitung zum Leiden zu bilden. Am Tage des Passah-Opfers also (14, 12) ist es Zeit, davon zu reden, an Zurüstung zu denken 13. 16. — Er sendet „zwei" ab, wie 6, 7. Und diese „werden begegnen einem Manne, der das und das trägt" wie es beim allerersten König Israëls, Saul, vorkam 1 Sam. 10, 2. 3. 5. Auf dem Wege zum König-Werden begegnen ihm zwei, dann drei, dann eine Schaar: Alle tragen Etwas (βαστάζουσιν), und Alle sollen ihm den Weg zeigen zu dem Höchsten, was ihm bevorsteht! — Und beim Urvater Israëls, Abraham, ward es dem Knecht Elieser und seinen Genossen angekündigt „begegnet ihr dem Mägdlein, das den Wasserkrug trägt" (κεράμιον ὕδατος Mc. 13): so seid ihr zur rechten Stelle! (1 Mos. 24, 14.) Jedesmal, wo für Israël Entscheidendes geschah, war Gottes Vorsicht da: wie viel mehr jetzt! „Ihr werdet finden ein ἀνάγαιον, ein Obergemach (= ἀνώγαιον, über Erde befindlich, Att. ἀνώγεων), ein ὑπερῷον oder Geheimgemach (S. 131). Aber das Geheimgemach ist diesmal nicht ein kleines, sondern μέγα, ein Saal, und zwar ἐστρωμένον: getäfelt, wie ein fürstlicher oder hoherpriesterlicher. ἕτοιμον: „der Tisch schon gedeckt". Da sollen sie also die Mahlzeit zurichten (ἑτοιμάζειν).

Ist auch J. für das Sinnen-Auge Israëls verborgen, so doch in Wahrheit der König oder der rechte Hohepriester Jerusalems. Und Gott bringe allezeit die verborgenen Kräfte und Freunde des Reiches in Bewegung, wo es gilt, zur Erfüllung zu führen, was bestimmt ist von Anfang. Wie bei dem Einzug in Jerusalem das Friedensthier des Zach. „parat" stand, von Gott vorbestimmt, das die Jünger nur abzuholen

hatten, wo der Erfüller seiner bedurfte, auf vorbestimmten Wegen, unter bestimmten Vorzeichen (Mc. 11, 1 ff. S. 506 f.): so ist auch hier das Fest-Gemach bereit für den Gottessohn, das den abgeordneten Jüngern sich darbietet *).

Zweite Scene. Die Feier des Passahmahls 17—21.

Die Israël-Jünger waren die Familie, worin J. das jüdische Festmahl begeht. So kann man nicht umhin, des tragischen Geschickes zu gedenken, dass der Welterlöser bis zum letzten Augenblick mit dem verrätherischen Judas- oder Judenthum verbunden gewesen ist, in der engsten Gemeinschaft, in der schon David Ps. 41, 10 Treulosigkeit zu beklagen hatte (18—20). Ist aber auch der Tod des Erlösers so unabwendbar gewesen, wie Jes. 53 zeigt: so trifft doch den überliefernden Juden mit Recht der Fluch (21).

17. ὀψίας, am Spätabend, nach Sonnenuntergang. μετὰ δώδεκα, überall (S. 466), auch hier mit der Betonung „inmitten des alten Kreises der Israël-Jünger". 18. ἐσθιόντων. Nach 2 Mos. 12 wurde das Opferlamm vor 6 Abends geschlachtet, unzerstückt gebraten, und musste je in einer entsprechendgrossen Familie von mindestens 10 Gliedern traditionsmässig völlig aufgezehrt werden, zu bittern Kräutern. Diese älteste Bestimmung ist zu einem sehr ausgebildeten Ritual ausgedehnt worden. (Talm. Tract. Pesach. c. 10. Winer R. W.) Zu Anfang, in Mitte und am Ende der Mahlzeit wurde ein Becher Wein umgetheilt nach einem Segensspruch des Dankes für den Tag und für den Wein. Dann wurden die bittern Kräuter in eine genau vorgeschriebene breiige Brühe (חרוסת, τρύβλιον) getaucht und gegessen, eine Art Salat; nun wurde das ungesäuerte Brod, das Lamm, nebst sonstiger Fleischspeise (Chagiga) aufgetragen; dazu ein 2ter Becher Wein vertheilt unter dem Lobgesang (dem Hallel Ps. 113—114). Nun ward das Brod gebrochen unter dem Segensspruch: Benedictus ille, qui producit panem e terra, womit die eigentliche Mahlzeit (ἐσθίειν) begann. Nach derselben (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) folgte der dritte Becher unter Lobpreisung, und der Lobgesang Ps. 115—118 beschloss die Feier (ὑμνήσαντες Mc. 26).

18 f. εἷς ἐξ ὑμῶν [δώδεκα], ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. Letzteres wollte Wilke S. 274 beseitigen, ohne zu bedenken, dass gerade die Tischgemeinschaft hervorgehoben werden soll. Das nachfolgende ὁ ἐμβάπτ. εἰς τὸ τρύβλιον bezeichnet dasselbe mit einem neuen Bild. Beides geht auf Ps. 41 10: „ein Freund, auf den ich baute, ὁ ἐσθίων τοὺς ἄρτους μου, tritt mich mit Füssen".

19. εἷ „κατὰ" εἷς (Si B) oder καθ'εἷς (ר) nach dem Sprachgebrauch der Apoc.

*) Merkwürdig heisst das Gemach des Synhedrins, das seit Annas' Übermacht verlassen wurde „das Gemach mit Quadren" (ἐστρωμένον). Vgl. Wieseler, Beitrg. 1869. S. 209. Dieser oder ein solcher hochpriesterlicher Saal habe sich für Jesu Feier seines Opfers dargeboten.

4, 8 ἓν „καθ“ ἕν, und 21, 21 „ἀνὰ“ εἷς (ἕκαστος): wo Lc. Mt. zu sagen pflegen εἷς ἕκαστος. Das distributive „κατά“ (je) ist dabei zum adv. geworden. — μήτι ἐγώ: sämmtlich fragen die Jünger „etwa ich?“ Denn in jedem Juden könne der Judas stecken, in allem Israël-Anhang der Verrath. — 20. J. antwortet nur mit Wiederholung des zuerst Gesagten in neuer Form: statt εἷς ἐξ ὑμῶν (18) jetzt εἷς τῶν δώδεκα; und st. „der mit mir isset“ jetzt „der mit mir eintaucht“. Jeder kann das sein, was an Einem abgebildet ist. — τὸ τρυβλίον s. zu 18. — 21. ὑπάγει: geht dahin, in den Tod, oder zur Schlachtbank, wie von dem Knecht Gottes Jes. 53, 9 gesagt wurde. — οὐαί: dieses Wehe ist gegen das ganze Judenthum gerichtet, das J. lügnerisch verleumdend, boshaft anklagend zum Tod des Empörers überliefert hat; parallel ist damit der Fluch gegen den heuchlerischen Feigenbaum (11, 14), wie das Wehe gegen den stolzen Juden, der den Kleinen Ärgerniss bereitet (9, 42). Lc. 17, 1 f. hat diese Parallelen trefflich verstanden und vereinigt. — καλὸν (sc. ἂν ἦν) αὐτῷ, εἰ οὐ.. gut (wäre) für ihn, dass.. Hiesse εἰ „wenn“, so musste μή folgen. Aber εἰ ist hier Objectspartikel.

Dritte Scene. Die Einsetzung des Abendmahls oder der Abschied des in den Tod gehenden Erlösers 22—25.

Die Überlieferung zum Tod habe J. im Besondern beim Brechen des gesegneten Brodes (22), das Vergiessen seines Blutes beim Austheilen des gesegneten Kelches verkündigt (23). Durch dies sein Opferblut werde ersetzt das Thieropferblut, womit am grossen Versöhnungstag 2 Mos. 24, 8 das Volk besprengt und so der Bund (ἡ διαθήκη) der Väter mit Gott erneuert wurde (24). Dieser Kelch, an dem zwar nur die ältern Jünger Theil nahmen, aber das Opferblut zum Heil von so Vielen (ὑπὲρ πολλῶν) darstellt, war der letzte für Jesu zeitliches Leben. Er weise aber hin auf das grosse messianische Mahl, zu dem Chr. bei der Parusie und der damit eintretenden Neuschöpfung der Welt (nun bald) eingehn werde (25). Bis dahin bleibe das gebrochene Brod der Repräsentant des Gekreuzigten, der Kelch der Repräsentant seines immer neu und Mehre versöhnenden Blutes (22—25).

22. ἐσθιόντων, im Verlauf der Passahmahlzeit, unbestimmt bei welchem Moment. ἄρτον, eins der ungesäuerten Brode, nicht gerade das erste (τὸν ἄρτον). εὐλογήσας mit den Worten: „gesegnet (בָּרוּךְ, benedictus, gepriesen) sei Gott, der dies Brod gegeben hat“! Es ist das Tischdankgebet für die verliehene Speise. Das εὐχαριστήσας (23) ist sachlich ganz gleich damit. — τοῦτό „ἐστι“ τὸ σῶμά μου im Sinne des lebendig und leibhaft vor den Jüngern stehenden Jesus: das „ist symbolisch“ mein Leib, das bezeichnet ihn: das Pressen des ἐστίν zu „ist wirklich“, worin der Exegese nach Luther ganz katholisch geblieben ist (Mey.), schlägt dem Zusammenhang in's Gesicht. Freilich hat Mc. ohne Frage, wie durch das ganze Ev. so auch hier, den Gekreuzigten Auferstandenen im Sinn, der spricht und han-

delt: aber auch so bietet er im gebrochenen Brod nur den Repräsentanten seines gekreuzigten Leibes. Zu eng aber wollte man (auch Rückert und Baur) das Symbol darauf beschränken: „so wie dieses Brod gebrochen wird, so wird (demnächst) mein Leib gebrochen werden". Im λάβετε, was Mc. dabei hat (wenn auch noch nicht φάγετε) liegt mehr: es bezeichnet den zu brechenden Leib, den Alle ergreifen, für den Alle danken sollen; und im Namen des Auferstandenen, zugleich den sinnbildlichen Repräsentanten des Gekreuzigten, durch und um den Alle vereinigt sein sollen.

23. ποτήριον, „einen" der 3, doch sachlich τὸ ἔσχατον ποτήριον worauf der ὕμνος (25) folgte. — εὐχαριστήσας ganz = εὐλογήσας s. 22. — ἔπιον ἐξ αὐτοῦ „πάντες": hiermit blickt der Erzähler schon zum voraus auf den (24) nachfolgenden Typus des Bundes 2 Mos. 24, 8, mit dessen Opferblut das ganze Volk (ὁ λαός) besprengt werden sollte.

24. τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Beim grossen Versöhnungstag erneute Israël den Bund der Väter mit Gott durch das Symbol, dass der Hochpriester ein Opfer vor dem Allerheiligsten brachte, mit dem Blute davon sich und das Volk besprengte, mit einem Theil die Bundeslade, als den Thron Gottes. So war das Volk mit Jahve neu vereint und versöhnt. Mc. hat die Worte dieser A. T.lichen Stiftung unmittelbar angeeignet 2 Mos. 24, 8: λαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὸ αἷμα κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ, καὶ εἶπεν· ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης: Mc. καὶ λαβὼν.. τὸ αἷμα.. καὶ εἶπεν.. τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Die Besprengung des Volkes mit dem Blut hatte er sachgemäss schon (23) ersetzt durch die Erzählung: Alle tranken aus dem Kelch dieses Blutes. — Wirklich ist durch das Märtyrerblut des unschuldig an's Kreuz geschlagenen Jesus die Erfüllung wie Beseitigung alles frühern Opfers gegeben (s. zu 10, 45). — ὑπὲρ „πολλῶν" zum Heil für so Viele mehr, als Israël-Jünger waren, für die ganze Menge (τὸ πλῆθος) der Heidenwelt.

25. ἡμέρας ἐκείνης sc. der Parusie. καινόν sc. das Erzeugniss des Weinstockes. Darin liegt, dass Mc. mit Apoc. 21, 1 f. (auch Mt. 19, 28) eine wirkliche παλιγγενεσία der Schöpfung bei der Parusie erwartete, gleichviel wie er sie näher vorstellte.

Mc. berichtet nach dem Gemeinderitus seiner Zeit, zum Theil auch nach der Darstellung des Paulus 1 Cor. 11, 23—26, die er sich so frei aneignet, dass er zur Kritik der paulinischen erheblich beiträgt. Aus beiden ältesten Zeugen scheint folgende Gestalt der Abendmahlsstiftung als älteste hervorzugehen:

'I. ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας (oder εὐλογήσας Mc.) ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς (Mc.) λέγων (Lc.): τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα (ohne weitern Zusatz)! — Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς (Mc.) λέγων (P. Lc.): τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα (ohne weitern Zusatz)! In dem einfachen Sinne: so wird mein Leib gebrochen, so mein Blut vergossen! Hier ein Sinnbild von Beidem, eine Darstellung des Gekreuzigten zum Ersatz Seiner! Die Auffassung von

Beidem als Opfer-Symbol scheint erst von Paulus eingeführt zu sein, der vorpaulinischen Zeit noch gefehlt zu haben *).

Paulus hatte 1 Cor. 11 die Aufgabe, die Corinthische Gemeinde an das zu erinnern, was er vom Herrn her (ἀπὸ τοῦ κυρίου) empfangen habe. Denn die Agape war dort so ausgeartet, dass man sich an besondere Tische setzte, und schwelgte bis zum μεθύειν, Ärmere vernachlässigte. Gegen solche Entheilung des Herren-Mahles hebt ihnen P. dessen ursprüngliche Bestimmung so eindringlich als möglich hervor, und dabei begegnet es ihm, dass er die heiligen Gedanken, die ihm der Geist Jesu eingegeben hat, mit eignen Worten ausspricht. Dies ergibt sich theils urkundlich aus Mc., theils aus dem Zusammenhang selbst.

1) Bei dem Brode setzt P. zu den Worten τοῦτο.. τὸ σῶμά μου ein Doppeltes hinzu: a) „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον" (24) „der für euch gebrochen" d. h. geopfert sei. Dies hat Marcus in seinen Gemeinden nicht vernommen, selbst Mt. und Justin Mart. noch nicht. b) Am Schluss hat er: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν, was gleichfalls Mc. als eigne Zuthat des Paulus verräth. Durch Beides sollte die Würde und Heiligkeit des Mahles betont werden. 2) Bei dem Kelche findet sich a) derselbe Zusatz „dies thut zu meinem Gedächtniss", zu noch dringenderer Warnung vor Missbrauch mit dem Zusatz „für alle Fälle", ὁσάκις ἂν πίνητε (25). b) Wie beim Leibe laut Mc. zweifellos die Opfer-Idee „gebrochen für euch" von P. selbst zugesetzt ist, so wird der Zusatz auch beim Kelch „ἡ καινὴ διαθήκη in meinem Blut" (25) dem mahnenden Apostel gehören. α) Schon die Parallelität weist darauf hin. β) Und wem eignet überhaupt erst die Vorstellung eines „neuen" Bundes? Hat das Judenchristenthum jemals so viel Bruch mit dem alten Bunde wollen, nur zugeben, geschweige einführen können? Gehört der Gedanke nicht zu der neuen Offenbarung, die Jesu Geist im Paulus sich gegeben hat? Er ist's, der sich 2 Cor. 3, 6 als διάκονος καινῆς διαθήκης weiss, gegenüber der abgethanen παλαιὰ διαθήκη 3, 14. Wer vor ihm hat christlicher Seits die Idee bei Ez. 11, 19 so specifisch ausgeführt? Baur Th. J. 1857, S. 581 hat gewiss mit Recht geschlossen, dass die Erwähnung des „neuen Bundes" auch bei 1 Cor. 11, 25 erst P. gehört. Endlich 3) hat P. auch zum Ganzen einen Zusatz (26) „so oft ihr nämlich dies Brod esset und diesen Kelch trinket, verkündigt den Tod des Herrn, bis dass er kommt". Dies ist aber von selbst einleuchtend des Ermahners Zuthat: a) es ist Ausführung des vorhergehenden (25) Wortes „so oft ihr trinket", das laut Mc. nicht zum Ritus gehört, b) selbst das γάρ zeigt den begründenden Darsteller. c) Auch kann doch nicht Jesus gesagt haben „verkündigt den Tod τοῦ κυρίου", sondern nur die Gemeinde oder Paulus über ihn. d) Mc. hat einen ähnlichen, doch ganz anderen Zusatz: beide schliessen sich aus **).

*) Vgl. Rückert, Geschichte der Lehre vom Abendmahl 1856 I. Dazu Baur, Theol. Jahrb. 1857 S. 150 ff. und meine Geschichtstreue Theologie S. 54. 74.

**) Überhaupt scheint Paulus zu den Naturen zu gehören, die absolut nicht im Stande sind, rein objectiv zu referiren. 1) Gal. 2, 14 f. hatte er vor zu referiren, was er dem Petrus über seine ὑπόκρισις gesagt habe: und doch ist höchstens das erste Wort (14) so gesagt worden; sofort (15—21 kommt

Mc. anderseits fügte 1) beim Brode hinzu (22) ein „λάβετε", vielleicht schon von seiner Gemeinde aus: gefehlt hat es noch bei P. 2) Beim Kelche ergänzt er τὸ αἷμα „τῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον" (SiB). Beiderlei Andeutung des Blutes als Opfer-Blutes scheint erst von P. her recipirt, nach dessen διαθήκης καινῆς beim Kelch und dessen κλώμενον ὑπὲρ ὑμῶν beim Brode. a) Es ist sehr bemerkenswerth, dass selbst ein Pauliner wie Mc. gar nicht gewagt hat, des Apostels Eigenheit, διαθήκη „καινή" in Jesu Mund zu legen oder der Gemeinde aufzudringen. Er folgt also, wie einst Joh. Marcus selbst, dem grossen Apostel nicht ganz und gar (Apg. 13, 13). Vielmehr geht der nach Mc. genannte Verf., von Paulus angeregt, unmittelbar auf's A. T., den hohen Versöhnungstag zurück. b) Auch darin ist er frei, dass er die Opfer-Idee, welche P. bei beiden Symbolen, beim Leib (durch κλώμενον ὑπὲρ ὑμῶν) wie beim Blute suchte, nur beim Blute zugab. Des P. Ausdruck schon beim Brode verwendete er dazu so: ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν, geopfert für die Menge. Dies ein Zusatz nach Paulus, jenes einer von diesem.

3) Der letzte, umfänglichste Zusatz bei Mc. (25) ist die Hinweisung auf die Parusie, die er freilich Jesu geradeso wie die Parusierede selbst in den Mund legt, aber erst aus der Schlussmahnung des Paulus (1 Cor. 11, 25 ἄχρι οὗ ἔλθῃ), unter selbständigem Hinblick auf Jesu Passahmahl als letztes Mahl. Diese Form war zu Paulus' Zeit noch kein Gemeingut der Kirchen. Mochte auch bei jeder Abendmahlsfeier der Urzeit die Parusie gehofft und verkündigt sein: doch nicht innerhalb des Ritus selbst, nicht durch ein Einsetzungswort Christi.

Synopsis zum Passah- und Abschieds-Mahl.

Lc. 22, 7—23. Der entschiedenere Pauliner hielt es für eine Ehrensache, des Apostels Unterricht über das hl. Mahl völliger zur allgemeinen Geltung zu bringen, und wagt auf diesem paulinischen Wege auch selbständig einen Fortschritt.

er in eine Erörterung, die mehr an die Gal. als an Petr. gerichtet ist. 2) 1 Cor. 7, 10 f. suchte er einmal ausdrücklich zu unterscheiden, was in Betreff der Ehe „der Herr geboten habe, und er persönlich denke und rathe". Ist es ihm gelungen, oder ist nicht der Ausdruck doch sein eigen? (s. S. 479). Daraus aber folgt Hochwichtiges: Die Sprüche der Bergrede (Lc. 6, 27 f.) können von J. selbst stammen, von P. als solche gekannt sein, wenn er sie auch nirgends (Rö. 12, 14 f. 1 Cor. 13, 1—13) citirt: er lebt ganz in Christus, und Christus in ihm. Was er Heiliges sagt, ist ihm eo ipso von diesem gegeben.

1) Die Zurüstung 7—13 beliess er in aller ihrer Wunderbarkeit; das höchste Sacrament verdiente diesen Schmuck. Das „ἔθυον“ (Mc. 12) erklärt er gut durch „ἔδει“ θύεσθαι (7), sc. laut dem Gesetz. — Die δύο „τινάς“ (13) bringt der Spätere überall gern zu Namen, hier durch „Πέτρος καὶ Ἰωάννης“ (S. 248). Das ἕτοιμον (Mc. 15) hielt er mit Unrecht durch ἑτοιμάσατε schon ausgesprochen (12).

2) Das Mahl überhaupt 14—23. a) Störte es nicht alle Andacht beim Abendmahl, wenn die Verrathsankündigung vorangeht? Mindestens darf sie erst nachfolgen 21—23. b) Aller Übung zuwider lasse Mc. den Einsetzungsworten noch die Parusie-Verkündigung, die Hinweisung auf das künftige Mahl im Gottesreich folgen; diese könne nur beim Essen des Passah und beim Trinken des Passahbechers ihre Stelle haben (15—18). c) Überhaupt müsse sich das christliche Abendmahl entschiedener von dem jüdischen des Passah lösen, das Mc. durch ἐσθιόντων (22) noch so eng mit jenem zusammen hielt. Das Passah-Essen (15 f.) nebst zugehörigem Becher (17 f.) gehe als solches voran, worauf ganz selbstständig die christliche Einsetzung anhebe (19—20): „Herzlich gesehnt habe er sich, dieses Abschieds-Passah mit ihnen zu essen, das letzte vor seiner Erfüllung im Gottesreich (15 f.); desgleichen den Passahkelch, den letzten vor dessen Kommen“ (16 f.). Nun komme das Neue, das Christliche im Brod und Kelch: Καὶ λαβών (om. ἐσθιόντων αὐτῶν). Diese Neuerung des Paulinismus leuchtete erst bei der Kritik des Mk.-Ev. ein.

3) Beim Abendmahl selbst (19—20) sucht er Paulus' Tradition, bis zum Secundären hin, so völlig durchzuführen, dass daran der Paulinismus dieses Ev. von jeher gegriffen wurde. 19. „εὐχαριστήσας“ ἔκλασε (P. 24: Mc. εὐλογ.); τοῦτο τὸ σῶμα, ohne λάβετε (wie P.), aber mit dem doppelten Zusatz a) τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (nach P. ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον), und b) mit der weitern Zuthat des P. „τοῦτο ποιεῖτε zu meinem Gedächtniss“. — 2) Beim Kelche a) sogar das „ὡςαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι“. b) λέγων (P. 15: Mc. καὶ εἶπεν). c) Ja, er lässt selbst das εὐχαριστήσας aus, geht dem Apostel selbst in offner Willkür nach, und gibt d) dessen Eigenstes auch am Schluss „ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου“. Nur billigte er des Mc' Zusatz „für Viele vergossen“, den P. selbst beim Brode eingeführt hatte, aber nach diesem geformt „ὑπὲρ ὑμῶν“ vergossen.

4) Bei der Verraths-Ankündigung (21—23) ist es ihm doch zu stark, dass sämmtliche Jünger meinten, μήτι ἐγώ, und dass J. obwol so gefragt, doch es bei dieser Allgemeinheit belasse. Sie fragen nun unter einander: „Wer also von ihnen“ gemeint sei? So sucht der Prosaïker zu applaniren, der irenische Apologet der alten Häupter (Petrus, Johannes und Jakobus S. 501) zu beschwichtigen.

Mt. 26, 17—29 verwarf alle diese paulinischen Neuerungen bei Lc. Paulus' „Tradition vom Herrn her“ könne nichts gelten, da sie dem allgemeinen Ritus widersprach; und noch weniger zuzugeben war die Lukanische Lostrennung des Abendmahles vom Passahmahl.

1) 17—19. Die Einleitung zum Mahl ist dem Prosaïker allzuwunderhaft, ohne eine Alttestamentliche Erfüllung oder deutliche Documentirung der Messianität zu enthalten. Wozu dogmatisch diese wunderliche Begegnung, die

seltsame Absendung von δύο τινές, selbst das phantastische Gemach? Einfach sende J. „seine Jünger" überhaupt (18) an einen nicht mehr zu nennenden Mann in Jerusalem (πρὸς τὸν δεῖνα „an den und den") mit der Meldung, es sei Zeit! Aber wozu eigentlich, wenn J. sagte: ὁ καιρός „μου" ἐγγύς? Und bleibt nicht das Wunder im Hintergrund? Und die Abordnung „aller" Jünger ist greifliche Verschlimmbesserung (auch für Mey.).

2) 20—25. Bei der Verrath-Ankündigung habe Lc. Recht, es anstössig zu finden, dass alle Jünger fragen „μήτι ἐγώ" ohne dass J. dies abwehre. Aber nun ist ein Schritt weiter erforderlich. Judas werde so gefragt haben, und nun komm's zu Tag: σὺ εἶπας! Wie? Dies σύ ist dem Judas laut zugedonnert, und doch wird er nicht fortgewiesen? J. habe ganz gemüthlich das Festmahl mit ihm gehalten, das Brod der Gemeinschaft ihm gereicht? Schrecklich! Das Blut der Versöhnung ihm im Sinnbild geboten? Ist's möglich! Wohl uns, dass wir die Quelle für diesen immer trübern Ausfluss des giftschwangern Judas-Typus noch rein haben, wonach der Judas in dem ganzen jüdischen Jüngerkreise steckt, in dem Judenthum, das noch unenthüllt an seinem Tische sass.

3) 26—29. Bei der Einsetzung conservirt er gegen P. das Ältere (Mc). Nur a) zum λάβετε fügt er „φάγετε" (26), wodurch das Symbol immer mehr verdunkelt wird; b) aus der Erzählung „sie tranken Alle daraus", macht er in seiner Weise ein Herrn-Wort: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (27). S. zu 27, 2. S. 556. c) „Für Viele vergossen" erklärt er sehr unnöthig mit „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν". Indem er aber des Mc' αἷμα τῆς „διαθήκης" bewahrt (denn καινῆς ist laut Si B L auch bei Mt. aus Lc. und P. eingeschaltet), hat er unwissentlich doch einen Paulinismus recipirt, wie schon Baur unabwendbar fand. Woher aber anders, als aus dem Pauliner Mc.? (m. Geschichtstr. Theol. S. 175.)

Mk. ging bei Erneuerung des „reinen" Paulus-Ev. noch einen Schritt weiter. Hatte Lc. angefangen, das chr. Abendmahl vom jüdischen zu trennen: so beseitigt er dies Passah völlig, durch Auslassen von Lc. v. 16—18. Es war ihm doppelt unerträglich, dass J. das Fleiches-Lamm, gar das demiurgische mitgenossen habe. Er sagt nun so „Herzlich hat mich verlangt dies Passah mit euch zu halten" (15): nämlich er nahm das Brod ct. (19). Vgl. m. Ev. Mk. und Hilg. Krit. Unters. z. d. St.

Just. M. Ap, I, 66 citirt seine Denkwürdigkeiten der Apostel für die Einsetzung, hat aber bemerkenswerth doch nur τοῦτ' ἔστι τὸ σῶμα (τὸ αἷμά) μου ohne λάβετε und φάγετε, und ohne διαθήκης: wahrscheinlich gemäss dem Ritus der Gemeinde noch zu seiner Zeit. Nur kann er nicht lassen, zur Aufklärung für die Römer das Lukanische „τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἀνάμνησίν μου" zuzusetzen. Auch für den Juden (Dial. 41. 70) lag darin die nöthigste Erklärung.

Log.-Ev. schloss sich auch hier an Lc.-Mk. an, aber mit einem noch weitern, kühnern Fortschritt. Er schritt dazu fort, die Einsetzung selbst des Abendmahls am Abend des jüdischen Passahmahles und an dessen Stelle aufzuheben, das Christliche so gänzlich vom Jüdischen zu trennen. J. Chr. sei selbst das Passahlamm, das wohl an einem Freitag geopfert war, aber dieser ward de-

Tag des Passahopfers (der 14. Nisan) selbst! So hat er zwar auch ein Abschiedsmahl mit verstärkter Verrathankündigung, aber „vor dem Passahfest", am 13. Abends, also in ganz eigner, freier Weise, die eher an die reinigende Taufe erinnert (13, 1 ff. S. 501), und zum Ersatz der Abendmahlseinsetzung hat er das typische Abendmahl der 5000 erwählt (S. 376).

Geschichtlich bleibt trotz aller Opposition des christlichen Jo.-Philosophen, der für die freie Christlichkeit gegen den christlichen Judaïsmus stritt, dass J. am Abend des 14. Nisan das Passahlamm-Mahl mit einem Theil seiner Jünger gehalten hat. Gewiss auch, dass er den tödtlichen Hass der herrschenden Partei erkannte; ganz wahrscheinlich, dass er Attentaten auf sein Leben entgegensah, ja einen Märtyrertod als fast unvermeidlich ansah. Wahrscheinlich selbst, dass er durch seine Freunde von dem inzwischen (mit oder ohne einen Iscariot) gefassten Anschlag des Sanhedrin, ihn noch in dieser Nacht in ihre Gewalt zu bringen, erfahren hatte; denn er begibt sich diesmal von einer grössern, zum Theil bewaffneten Anhängermenge geleitet nach Bethanien zurück (14, 47. 51). Eine Todesahnung lag also bei diesem Opfermahl seines Volkes für ihn nahe genug, selbst der Gedanke, dass dieses wohl sein letztes Passahmahl sein werde. Möglich also, dass er beim Brechen des Brodes so voll Wehmuth als Muth gesagt habe: οὕτως oder τοῦτο τὸ σῶμά μου „so wird mein Leib gebrochen werden", gleicherweise bei dem Kelch. Aber sicher ist das nicht. Das Brechen seines Leibes am Kreuz des Empörers, und schon am folgenden Tag, war nicht mit Gewissheit vorherzusehen; im Gegentheil, die Bewaffnung seines Anhangs oder eines Theils davon (14, 47) setzt einige Aussicht auf Widerstand gegen einen Überfall voraus. Das Abendmahl kann und wird, selbst in der einfachsten Form (S. 565), als Gedächtnissmahl seines Kreuzestodes, erst von der Jünger-Gemeinde so gefeiert, oder erst von dem Auferstandenen dergestalt eingesetzt sein.

Praktisch wird dadurch nichts wesentlich geändert; wir brauchen uns von der schönsten, reinsten, ebenso wunderbar einfachen als grossartigen und segensvollen, ältest christlichen Religionsfeier niemals zu trennen. Denn in der Nacht, da er zum Tod überliefert ward, hat er Brod genommen, gebrochen, gesegnet, ihnen gegeben, desgleichen den Kelch, auf seinen Märtyrertod gefasst, als Symbol seiner Gemeinschaft. Und er spricht (im Geist zu uns): dies mein Leib! „λέγων" (Lc.) τοῦτ' ἔστιν. Überhaupt wird die Lukanische Form als die uns verständlichste, also liturgisch beste, jeder andern vorzuziehen sein, wie schon Just. Mart. einhielt.

Chronologisch ist (beim Versagen aller andern speciellen Indizien) das

Datum des 14ten Nisan als Tags vor dem Kreuzesfreitag von Gewicht. Nur haben wir über das jüdische Kalenderwesen zu Jesu Zeit blos Hypothesen, so gelehrt und scharfsinnig sie sind (von Wurm und Wieseler, Chronol. Synopse S. 437 f.). Nach dieser Theorie wäre das Passahmahl in den Jahren 30 und 34 präcis auf den Donnerstag gefallen; doch auch bei 31 und 33 wäre dies nicht ganz undenkbar; völlig ausgeschlossen ist nur 32, wo der 14te Nisan auf einen Sonntag fiel (S. 479 f.). Ausgeschlossen aber ist auch 30, worauf Wieseler's Harmonistik steuerte, da Herodias' 2te Heirath mindestens erst 30—31 eingetreten, und Johannes kurz vor dieser getödtet (S. 357 f.), Jesus aber nach Johannes' Tod (S. 72 f.) — unbekannt wie lange nach demselben — aufgetreten ist. Hierfür hat man also von 31 an zu rechnen. Die Dauer des Wirkens Jesu ist nicht mehr zu ermitteln; denn das eine „Jahr" bei Mc. ist gerade so schematisch als die 3 bei Joh. Das Todesjahr Jesu kann also gleich möglich 31 als 33 und selbst 34 sein: auf 33 hat Apoc. Jo. gebaut (S. 50), und dies scheint der Wahrheit am nächsten zu stehn. Die chronologischen Data bei Lc. 3, 1. 2, 1 und bei Mt. 2, 1 f. sind Conjecturen des 2ten Jahrhunderts.

Die Leidensnacht. Das Vorleiden des Gekreuzigten: 14, 26—72.

Mit dem Lobgesang beim Schlusse des Passah-Mahles (26) ist die Nacht hereingebrochen, in der J. zum Tod überliefert ist (1 Cor. 11, 23). Er ging von Jerusalem noch in der Nacht zurück nach seinem Bethanien am Ölberg, wie gewohnt (seit 11, 11. 19; 13, 3), aber diesmal als das Opfer, das zur Schlachtbank geführt wird, und schon vor seinem Martertod diesen zu empfinden hat. Daher die bittere Ahnung der Verleugnung von Seite aller Jünger (26—31), das Bangen vor den Marterstunden und das Seufzen zum Vater in Gethsemane (32—42). Die Mitternacht bringt ihn in die Hand der Häscher des ihn in den Tod überliefernden Juden oder Judasthums (43—52), worauf die Verurtheilung des Sohnes Gottes als Gotteslästerers durch die Hierarchie folgt (53—65), und den Schluss macht das Bitterste von Allem, die Verleugnung, ja beharrliche Verleugnung selbst vom ersten und besten Freund (66—72).

Erste Nachtscene. Die Ahnung der Verleugnung aller Jünger 26—31.

Nicht vergeblich war angedeutet, dass der Verräther in allen ersten Jüngern stecke (18—20): sie haben ihn ja Alle im Stich gelassen (50), und selbst der Erste von Allen hat ihn, trotz aller h. Versicherung, schmählich verleugnet (66 f.). Der schmerzliche Hinblick darauf wird nur gemildert durch den Hinblick auf das schon im A. T. (Zach. 13, 7) Vorgeschriebene (27) und durch die Zuversicht, dass

auch die so kläglich zerstreute Heerde sich wieder sammeln wird, nach seiner Auferstehung, der sie in Galiläa inne geworden sind (28). Mag ein Petrus, der erste Bekenner, auch durch stärkste Betheuerungen den Vorrang haben: das schützt nicht vor Verleugnen. Trotz alles Bekenntnisses konnte der 1. der 12 = dem 12. werden (29—31).

26. ὑμνήσαντες: nachdem sie die Hallelujah-Psalmen (Ps. 115—118) gesungen, womit das Passahmahl geschlossen wurde, gehen sie auf den Ölberg, um nach Bethanien zurückzugehen wie 11, 11 19; 13, 3 vorgeschrieben. Es ist derselbe Weg, den nach 2 Sam. 15, 30 David ging nach dem Verrath durch Absalom, was Log.-Ev. 18. 1 ausdrücklich zusetzt „über den Bach Kidron". 27. Es ist geschrieben: „Ich werde meinen Hirten schlagen, dann werden sich die Schafe zerstreuen". Dies ist eine freie Wiedergabe von Zach. 13, 7: „Das Schwert gehe aus gegen meine Hirten und gegen meine Bürger und zerschlage die Schafe". Mc. hat nach dem Urtext den Singul. mit πατάξω festgehalten, aber τὸν ποιμένα gesagt mit Rücksicht auf die Erfüllung durch Christus. Dagegen hat LXX die Stelle sehr frei wiedergegeben: πατάξατε und ἐκσπάσατε. (Vgl. 1, 2 S. 13 f. Über die Umbildung der Sacharja-Stelle in den Nachfolgern des Mc., bei Mt. und Ep. Barn., die dann auf die Textgestaltung des LXX zurückwirkte, vgl. Anger, Commentt. u. m. Monumentum vetustatis Christianae. Turici. 1865 zu der St.) Das Zerstreutwerden der Schafe zog den Mc. besonders an, weil (14, 50) alle Jünger entflohen sind, da ihr Hirte in Bande geschlagen wurde. — 28. Dies ist nicht hier fremd (Hilg.), sondern der entsprechende Trost. Trotz der Zerstreuung der Heerde, wird sie bei der Auferstehung, die den Jüngern in Galiläa zuerst kund geworden ist (Mc. 16, 7 f. Mt. 28, 16), sich wieder sammeln, um als die Gemeinde des Auferstandenen zu bestehn für immer. 29. Petrus' Verheissung „Ich verlasse dich nicht", mit der Betheuerung (31) „und müsste ich das Leben lassen" erinnert an die Verheissung des Elisa bei Elias' Hingang (2 Kö. 2, 2): „Bei Gott, ich verlasse dich nicht!"

Lc. 24—38 hat mit dieser Ankündigung der Verleugnung sofort Verwandtes verknüpft, nämlich die Verallgemeinerung der Forderung (Mc. 10, 35—45) der Zebedaïden, und zwar in den Farben, die das Mahl angab (V. 27) ὁ ἀνακείμενος und ὁ διακονῶν! Ferner hat Mc. 35—38 eine Bemerkung über das Schwert-Ziehen und -Führen (von Mc. 14, 47) hinzugefügt im Anschluss an das Gebot Mc. 6, 13. Dagegen hat er weggelassen die Verweisung auf Galiläa, weil bei ihm nicht in Galiläa, sondern bei Jerusalem selbst der Auferstandene den Jüngern erscheinen sollte. (Vgl. zu Mc. 16, 7.) — Mt. 26, 30—35. Fast wörtlich nach Mc. Bei der Stelle des Zacharias konnte er sich nicht enthalten, zu den Schafen „τῆς ποίμνης" zu setzen, was sonst gewöhnlich ist.

Sehr wahrscheinlich oder nahezu gewiss ist das traurige Faktum, dass alle Jünger bei der (unerwarteten) Verhaftung entflohen sind, und dass selbst Petrus in jener Nacht den Herrn verrieth. Möglich bleibt, dass Jesus den Petrus als Gefühlsmenschen wohl erkannt hat, dessen

heilige Vorsätze in der Versuchung nur zu leicht zerrinnen. Aber war, selbst für den Fall einer obrigkeitlichen Verfolgung, das Verzagen aller Freunde nur zu erwarten? Nein, Mc. redet auch hier ex eventu.

Zweite Leidensscene in der Nacht: Gethsemane 32—42.

Der Urvater der Gottesverehrung, Abraham, bestieg einen Berg, um das schwerste aller Opfer, den einzigen Sohn darzubringen: hier besteigt der geliebte Sohn Gottes selbst den Berg, um das Opfer zu werden. Dort wendete es Gott noch ab, hier ist es unabwendbar, und der Menschensohn ergibt sich in Gottes Willen, göttlich gross, während die Israël-Jünger schlafen, und immer wieder schlafen!

32. Γεθσημανεί: גַּתשְׁמָנָא Öl-Kelter, eine Meierei am Ölberg, sonst nicht genannt, wohl am gewöhnlichen Weg nach Bethanien. — 33. „Er nimmt zu sich die 3“ ersten und nächststehenden Freundr, getrennt von der Menge der ihn sonst Geleitenden. — Er begann „ἐκθαμβεῖσθαι“ hochverwundert zu sein (9, 15), hier wohl: sehr zu zagen (Mt. gleich planirt es zu λυπεῖσθαι). „ἀδημονεῖν“ von ἄδην (satis) eig. überdrüssig sein (nach Buttm. von ἄδημος unheimlich), hier λίαν λυπεῖσθαι (Mey.). — 34. περίλυπος (Mc. 6, 26) „übertraurig“ ist meine Seele, ganz nach Ps. 42, 5f. 11f.: ἵνα τί περίλυπος εἶ ἡ ψυχή μου; — ἕως θανάτου: vor Traurigkeit dem Sterben nach Ps. 42, 11: es ist, als wenn mein Gebein zertrümmert würde, wenn der Verfolger höhnt: wo ist dein Gott! — „Bleibet hier!“ Alleinsein ist grosser Versuchung ist gut, doch in der Nähe der Freunde (Bengel). Doch s. auch 1 Mos. 22.

35. μικρόν eine kurze Strecke, Lc. (22, 41) erklärt: einen Steinwurf weit. — ἡ ὥρα, die Stunde des Todes. Danach Jo. 2, 4. 12, 27. — παρελθέτω ἀπ' αὐτοῦ: sie gehe so vorüber, dass sie fern von ihm bleibe.

36. 'Αββᾶ אַבָּא aram. „der“ Vater (S. 51) in der Anrede: o Vater. So betete Jesus, so hat er beten gelehrt; es liegt darin die höchste Offenbarung seines Lebens: auch Paulus Rö. 8, 15. Gal. 4, 6 hat diesen christlichen Gebetsanfang oder Unterricht Jesu im Herzen, Lc. 11, 2 mit πάτερ (ℵ i B) ihn bewahrt (Mt. 6, 9 mit Zusatz überladen). — ὁ πατήρ „o Vater“. Schon P. hat diese Verbindung Rö. 8, 15: Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, worin wir schreien (laut beten): ἀββᾶ, ὁ πατήρ. Gal. 4, 6: Gott sandte den Geist seines Sohns in unser Herz, der da schreit: ἀββᾶ ὁ πατήρ. J. hat aramäisch gebetet אַבָּא. Die griechisch redenden Christen bewahrten das h. Wort als nom. propr. und fügten die Sprache ihres Herzens und Mundes hinzu. Mc. legt auch dabei das christl. Bewusstsein in Jesu eignen Mund; abgeschmackt, dies ein ὕστερον πρότερον zu nennen (Mey.), sonst wäre das ganze Ev. (von 1, 8 ἐβάπτισα an) ein solches. — τὸ ποτήριον τοῦτο diese Schicksalsbestimmung, das bittere Leiden, das an mich kerankommt s. zu 10, 38. — οὐ, τί ἐγὼ θέλω: Das ist das wahre Gebet: dass man seine Seele erhebt zum höchsten Gut, um dessen Willen zu erkennen, so sich ihm zu unterwerfen, im Handeln wie im Leiden. Vgl. Ps. 37, 5. 39, 10. — (Zu οὐ ergänze „bitte ich“: γενέσθω würde μή fordern.)

38. Wachet und (i. e. nämlich) betet. Erhaltet euch durch Gebet wach! damit ihr nicht kommet εἰς πειρασμόν, sc. in die sittliche Versuchung des Abfalls von Jesu, neben der äussern Gefahr. — Das Fleisch ist schwach: der Sinnenseite nach ist der Mensch so leicht verzagt, erschreckt vor nahendem Schmerz oder Schimpf, dass es gut ist, in dem Gebet dem πνεῦμα πρόθυμον eine höhere Hülfe zu schaffen.

41. Καθεύδετε τὸ λοιπόν, καὶ ἀναπαύεσθε; Ἀπέχει! Τέλος ἦλθεν ὁ ὥρα: Schlaft ihr weiter, und ruhet ihr? Es ist genug! Endlich ist die Stunde [des Eingehns in den Tod] gekommen! — Τὸ λοιπόν: was das Übrige betrifft, des Weitern, ferner, auch die übrige Zeit der Nacht. Das ist die einfachste und natürlichste Fassung des Wortes. Der Gedanke an einen imperativ „schlafet noch weiter!" ist geschmacklos sowol bei der Fassung, J. rede ironisch (bei der Gelegenheit! gegen Mey.), als bei der Mattheit „schlafet ein andermal"! Ἀπέχει für Vg.: sufficit, „es hat sich davon: es ist fertig!" Das sprachlich mögliche ist von Pseudo-Anacreon 28, 33 verbürgt (Mey.). — Τέλος (It. s. ob.) ist = adv., endlich. ἦλθεν ἡ ὥρα: endlich ist die Stunde genaht, die ich bis dahin erwartet habe, die Katastrophe. — 42. ἐγείρετε, ἄγωμεν! Auf, lasst uns der Gefahr entgegengehn! Darin liegt der Heldenmuth des Bewusstseins der Einigkeit mit dem göttlichen Willen. Ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγισεν: sobald wir ergänzen „ὁ ὄχλος" ὁ παρ., kann das Ganze (42) völlig so von Jesus selbst gesagt sein. Der Haufe der mich in den Tod bringen soll, ist wirklich (wie zu vermuthen war) genaht!

Die ganze Darstellung lehnt sich an 1 Mos. 22. Dass J. der geliebte Sohn Gottes (ὁ υἱός ὁ ἀγαπητος 22, 2. Mc. 1, 10) in den Tod ging, oder von Gott dem Vater zum Opfer bestimmt und geführt ward, oder dass J. selbst das dem sinnlichen Menschen Liebste, sein Leben opferte, das erinnerte zu lebhaft an das Opfer, welches der älteste Gottesmann, Abraham, zu bringen geheissen war, nämlich seinen Sohn. Dazu wird er angewiesen, auf einen Berg (ἕν τῶν ὄρεων) zu gehen (2), wie hier auf das ὄρος ἐλαίων (26). Er nimmt dazu mit sich zwei Diener und den Sohn: παρέλαβε δὲ μεθ' ἑαυτοῦ δύο παῖδας 3), wie hier Gottes Sohn selbst die drei Diener (καὶ „παραλαμβάνει" τὸν Πέτρον κ. λ). Abraham lässt dann die Diener zurück, und geht mit dem Sohn allein, mit dem Ausdruck: καθίσατε αὐτοῦ .. ἕως ὧδε προσκυνήσαντες ἀναστρέψωμεν (5): so auch Mc. (34): καθίσατε ὧδε, ἕως προσεύξωμαι. Und zwar an einen etwas entfernten Ort, wie bei Mc. Abraham ist bis zur Opferung des Liebsten in Gottes Willen ergeben: gleich dem in den Tod gehenden Christus. — Bei Abraham ging der Kelch noch an ihm vorüber; J. bittet darum, doch nicht was er, sondern was Gott wolle. — Ausserdem bot sich sich Ps. 42 von selbst für diesen Augenblick des Zagens (περίλυπος ἡ ψυχή μου 34), nebst Rö. 8, 15 (36); 7, 19—23 (vom πνεῦμα πρόθυμον und der σάρξ); 13, 11 (vom Wachenmüssen 38).

Das Ganze könnte also von Mc. frei gebildet sein. Doch ist J. gewiss auch diesmal von Jerusalem am Abend nach Bethanien auf dem Wege, der zu jener Oelkelter führte, zurückgegangen, nur diesmal bedroht von einem Überfall der Todfeinde. War er auch zahlreicher begleitet als sonst, so konnte doch seine Seele bange werden und zagen, um im Gebete zu Gott ihre Stärkung zu finden, und ihr ruhiges Gefasstsein auf jeden Erfolg. So aber kann auch das Stück in seinem Wesen aus der Überlieferung stammen! Es ist überall im Ev. die Frage nach beiden Seiten hin zu stellen. Hier ist die Entscheidung wohl nicht zu schwierig. Denn a) ist jedenfalls die Personification des παραδοῦναι (42) abzuthun. b) Das Gebet selbst (36), so gross und tief, so würdig Jesu, ist jedenfalls von J. entweder bei einer andern Gelegenheit gelehrt, oder aus dem πνεῦμα τοῦ υἱοῦ nach Rö. 8, 15 von Mc. ausgesprochen. Denn kein Jünger war dabei!

c) Die doppelte Trennung von den Jüngern, erst von der Menge, und dann auch von den Dreien erscheint schematisch, begreiflich aus 1 Mos. 22. d) Ebenso schematisch ist das Dreimalige des Hinweggehens und Betens und Mahnens. Endlich e) ist das Schlafen und immer wieder Schlafen, ein so unüberwindliches Schlafen der Jünger, gerade dieser Jünger, und unter diesen Umständen psychologisch räthselhaft (Mey). Es ist der Pauliner, der die drei Häupter des Judaïsmus so schlaftrunken darstellt, wie oben (8, 17) so blödsinnig. Und je grösser Jesus, das Haupt, im Augenblick der Gefahr dasteht: um so tiefer in den Schatten tritt der Jünger. Wird Christus ganz als der Heilige, gleich dem Geiste gefasst (= τὸ πνεῦμα, πρόθυμον), so die Jünger ganz als „Fleisch“: darum so schwach (= ἡ σάρξ, ἀσθενής). — Wie ist es auch damit, dass bei Mc. so viele, bestimmteste Todesankündigungen stehen, dass aber auch die beim Abendmahl für die Jünger so gut wie gar nicht vorhanden gewesen ist? Mc. sagt nur neu: dass alle diese Ankündigung in seinem Herzen lebte, den Jüngern selbst noch fehlte, dass er lehrt, nicht Prosa erzählt. — Aber ist auch dies Alles in solcher Bestimmtheit erst vom Christen ausgesprochen, so haben ohne Zweifel die Jünger mit Jesu von dem drohenden Überfall gewusst, und Mc. hat seinen Contrast diesmal etwas selbtvergessen angebracht. — Mag auch das grosse Gebet (36) gerade hier unbezeugt bleiben, Mc. gibt damit doch ein unschätzbares Document, dass die älteste Christenheit das wahrhaft Menschliche in Gottessohn niemals verkannt hat. — Die Schlussworte endlich (42) „erhebet euch, auf!“ werden um so treuer behalten sein, Jesu letzte Worte!

Lc. 22, 39—46 hat schon das Schematische und prosaïsch Unglaubhafte im ganzen Detail erkannt. a) Die doppelte Trennung oder das Hinzunehmen der 3, blos um sie zum Beten zu mahnen, beseitigt er, b) ebenso das Dreimalige des Betens und Mahnens. c) Das Schlafen der Jünger wird so ein einmaliges (45) aber auch dies staunt Lc. an, unglücklich es ἀπὸ τῆς λύπης (4) ableitend! Der Satan aber ist es, der Jesum in diese letzte Versuchung gebracht hat, wie einst in die erste (Mc. 1, 12. Lc. 4, 12). Wie nun dort (1, 13) „Engel" Jesu bedienten, so kommt hier ein Engel, ihm dienend, „ihn stärkend". Angelophenieen sind bei Lc. sehr häufig: Lc. 1, 5f. 26f. 2, 9—15. Apg. 1, 10. 5, 19. 12, 7. 16, 9. 22, 18. 25, 11. — Dabei hat Lc. das Ganze dieses Bangens sinnreich als geistiges Vorleiden des Kreuzes selbst gefasst. Die Angst wird zu Angstschweiss, aber solchem, der „wie Bluts-Tropfen" von ihm fällt. Damit ist das Blut vorgebildet, das vom Gekreuzigten rann. (Vgl. m. Ev. Mk. S. 167.) Durch Alles dies hat die Lukanische Ausschmückung seines Excerptes aus Mc. einen so apokryphen Charakter erhalten, dass man von früh an Lc. 22, 43—44 hat beseitigen wollen, ähnlich auch die Engelerscheinung Jo. 5, 3—4, wo die Poesie auch zu greiflich wurde: eine halbe, oder schlechte Kritik! — Übrigens hinderte die Anschauung Christi als gebornen Gottes-Sohnes nicht, dass er immerhin als Sohn sich dem Vater gegenüber wisse, seinem Willen sich unterordnet: daher es auch für Lc. (42) bei dem grossen Gebet blieb. Nur lässt er peinlich prosaïsch das „Abba" vor πάτερ weg, und macht ἀλλά.. ἀλλά durch πλήν.." ἀλλά flüssiger. — Mt. 26, 36—46 wörtlicher nach Mc. Nur konnte der Nacharbeiter sich nicht enthalten, beim 3maligen Alleingehen (nach Mc.) J. auch dreimal die Gebetsworte aussprechen zu lassen, mechanisch. Auch schien Mc. 35 in directe Rede zu wandeln (39). Die Engelbedienung (des Lc.) hatte Mt. schon bei der ersten Versuchung (mit Mc. 1, 13) 4, 11 gegeben, und fand sie für den Gottessohn nur da, beim Introïtus, schicklich, am Ziele unnöthig. Beim Gebete selbst dachte er wie Lc., dem er folgte, ein πλήν zusetzend, und das „'Αββᾶ" gleich kleinlich streichend.

Mk. (III, 16° m. S. 167) hat laut Epiph. Sch. 55 den Abschnitt gehabt „das von den Jüngern getrennt, und fussfällige Beten". Tert. schweigt. Schwerlich hatte Mc. das echt menschliche Gebet. Die Steigerung und Ausmalung aber des Bangens vor dem peinlichen Kampf zu einem Vorspiel des Leidens am Kreuz, besonders zu dem Angstschweiss „wie Blutstropfen", konnte der Doketismus gerade ausbeuten. (Hilg. Krit. Unt. S. 290.)

Hebräer Br. 5, 7—9. Auch diesen hart an Doketismus streifenden Judenchristen (von c. 117) sprach Lc' Darstellung von dem Vorleiden an. Das ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον Beten wird ihm zu „starkem Schreien", und der rinnende Schweiss zu „Thränen". Der Alexandriner zeigt, wie frei man die Evangelien, als Andachtsbücher aneignete, und neu gestaltete, gleich seinem Zeitgenossen Barnabas (S. 172 f.).

Just. Mart. Dial. 99. 103. 105 kann trotz seiner Logoslehre das wahrhaft christliche Gebet „εἰ δυνατὸν, παρελθέτω, ἀλλὰ ὡς σὺ θέλεις" nicht missen, und findet darin mit Recht ein Zeugniss, dass Chr. ἀληθῶς παθητὸς

ἄνθρωπος war. Dabei zieht auch ihn die Ausführung des Lc., der ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι (108) besonders an, zur Erfüllung von Ps. 22, 14.

Log.-Ev. schritt bei der Reception der Justinischen Logos-Lehre auch dazu fort, dass Chr. nun ein Logos-Gott auf Erden, „Eins mit dem Vater“ von Natur ist: der kann also nimmermehr seinen Willen von dem des Vaters verschieden denken, auch unmöglich so sagen, wie der Menschensohn der Synoptiker. So fällt die Scene in Gethsemane für ihn absolut hinweg. Nur die Jünger müssen ermahnt werden, μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία (14, 1), was der Anlass wird zu längerer Abschieds-Rede (1—31); an ihrem Schluss biegt er in die synoptische Textur zurück. Der Ausruf ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (31) ist ja doch nur von der Synopsis aus verständlich.

Dritte Scene in der Leidensnacht. Die Gefangennahme 14, 43—52.

Beim Fortgang auf dem Weg nach Bethanien überfiel ihn die Schaar der Hochpriester-Partei, die ihn in den Tod überliefern sollte (ὄχλος ... παραδιδοὺς αὐτόν 43—46). Zwar setzte sich ein Theil der Anhänger, die ihn zum Schutz begleiteten (47), zur Wehr, und Einer schlug einem der Knechte der Annas-Partei mit seinem Schwert an den Kopf, hieb ihm das Ohr ab. Aber die Rotte war überwältigend; sie griffen Jesum, der sich ergab (46). Und nun ergriff die Anhänger panischer Schrecken; sie flohen Alle (50), ja unvergesslich einer der Jünglinge, die ihn geleitet hatten, liess selbst den Überwurf über sein Hemd in ihrer Hand, um mit dem nackten Leben zu entkommen (51 f.).

Diese schmähliche Niederlage hat der Christ später 1) bedeckt mit der, bei keiner Niederlage fehlenden Einbildung: dabei müsse Verrätherei mit im Spiele gewesen sein! Hat ein Mann von Kerioth dabei mitgeholfen, Weg weisend, dann sicher nur als früherer Anhänger (S. 554). Ferner 2) war die Hingabe Jesu zum Tod zu betrachten als ein Gottesbeschluss, der schon in der h. Schrift (Jes. 53) ausgesprochen sei. — Und wie Jesum diese Haftnahme nicht schänden konnte, so auch die ähnliche seinen Paulus nicht, der gleicherweise vom Sanhedrin her (παρὰ τῶν ἀρχιερέων) in Bande geschlagen ist und davonher immer wieder in Banden war. — Die Nacht war es unzweifelhaft, in der man J. überwältigte, so offen und im Licht des Tages er allezeit gelehrt, gehandelt und gestritten hatte (49): und solche Leidensnacht ist für die Jünger das Vorbestimmte geblieben, bis es zu dem grossen Morgen kommt, den der Auferstehungsmorgen (16, 2) verkündigt.

40. Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα: der Jude, der zu den Zwölfen gehörte, das Judesein, das in allen 12 ist. Das εἷς τῶν δώδεκα ist auch hier betont. Ein Paulus hätte ja niemals der Verräther Jesu werden können, nachdem er ihn einmal erkannt hatte. — μετὰ „ξύλων“ mit Knütteln.

44. σύσσημον (ἀπ. N. T: LXX Richt. 20, 38) consignum: Verabredungszeichen. — „Der Kuss“ ist zu denken als Handkuss, womit der Jünger den Meister ehrt. Da der Jünger παρὰ πόδας des Meisters sitzt, kam auch der Fusskuss vor, als höhere Auszeichnung (Winer RW.). — 45. „ῥαββί“: gewählt, in der Judensprache (S. 457). κατεφίλησεν „küsste ihn ab“, herabgebeugt zur Hand. — Der Verräther-Kuss ist A. T.lich vorgezeichnet durch 2 Sam. 20, 9 Joab sprach zu dem Haupte der Gegenpartei, Amasa: Sei gegrüsst, Bruder! Und nahm ihn beim Bart, dass er ihn küsse: und dabei erstach er ihn!

47. „Einer der Beistehenden“, sc. Jesu zur Seite, zu seinem Schutz mitgegangenen Anhänger. Bei der rein geschichtlichen Katastrophe kommt Mc. unwillkürlich aus seinem Schematisiren heraus, das dem Haupte die 12 allein zur Seite stellte (17), zu der prosaïschen Überlieferung, die selbst das letzte Mahl erst verstehen lehrt (S. 570). Dieser geschichtliche Schwertschlag, den Mc. einfach referirt, hat eine merkwürdige Entwicklung durch die Nachfolger erhalten. Lc. 22, 49 f. beeilt sich, den angerichteten Schaden bald wieder gut zu machen, und heilt das abgeschlagene Ohr, das nunmehr auch „das rechte“ wird, sofort wieder an (51); ausserdem hält er einen besondern Vortrag über das Schwerttragen, im Anschluss an sein früheres Verbot des Stab-Tragens (22 f.). — Mt. ist ein rechter Rabbi, allezeit zum Rückzug bereit (S. 74), der gar kein Schwert leiden kann; er verbietet das Schwertergreifen im Hinblick auf Apoc. 13, 10 (52 f.). Mk. verwirft principiell jedes sich zur Wehrsetzen. Jo.-Ev. aber findet den Zug charakteristisch für den alten Jüngerkreis, und nennt den Schwertschläger satirisch „Petrus“, mit gleicher Satire den Knecht des Hohenpriesters den „König“ (Israëls), Malchus! (Jo. 18, 10f.).

49. ἀλλ' ἵνα, ergänze ἀλλὰ (γενέσθω ταῦτα) ἵνα.. Die Form ist von Deutero-Jo. (Ev. und Ep.) zahlreich nachgebildet. — αἱ γραφαὶ, im Bes. Jes. 53, 9 vom Lamm, das zur Schlachtbank geführt werden muss. Durch die Erinnerung an die Vorbestimmung will der Christ die Ohnmacht des Gottessohnes gegen die weltliche Gewalt entschuldigen.

50. ἀφέντες αὐτόν: verrätherisch genug (S. 554 f.). ἔφυγον, wahrscheinlich grösstentheils alsbald nach Galiläa zurück: denn das Verharren bei Jerusalem bis zur Ankunft des Auferstehungsberichtes (16, 7 ff.) hat keinen Grund.

51. Der fliehende Jüngling gehört nicht zu den 12; er könnte Johannes Marcus selbst gewesen sein, der ja in Jerusalem heimisch war. Er erinnert an Amos 2, 16, von der Zeit allgemeinen Entsetzens und Fliehens: „Wer unter den Starken der Mannhafteste ist, soll nackend entfliehen müssen zu jener Zeit, spricht der Herr“. Der Typus allein hindert nicht die Geschichtlichkeit. γυμνός, im blossen Hemd עָרוֹם 1 Sam. 19, 24. ἐπὶ γυμνοῦ, neutr. Σινδών, fein gewobenes Tuch (15, 46), womit man sich im Orient gegen Sonne und gegen Nachtkälte schützt, Überwurf סָדִין Spr. 31, 24. Richt. 14, 12.

Lc. 22, 47—53 stutzt über Vieles auch hierbei mit prosaïschem Recht. 1) J. lässt den Kuss zu, ohne ein Wort darüber zu haben? Als selbstverständlich? Freilich nach Mc. (14, 18—21) soll es das sein; und Ps. 41, 10 und 2 Sam. 20, 9 gehörten mit zu den γραφαί, die er (49) über das Ganze citirt. Lc. aber wehrt den Schauderkuss ab. „Damit verräthst du des M. S.?" (48.) Dann 2) folgte der Schwertschlag erst nach der Gefangennahme? Und ohne dass man ihn darum gefragt? Beides verbessert die Chronik, die auch sofort den Schaden gutmacht (49—51). — Seltsam auch 3) dass der Häscherhaufe blos „von den Hochpriestern her" (παρά) entsendet war: ihre Anwesenheit müsse ihn autorisiren; so kommen sie mit der Tempel-Polizei (dem in Apg. 5, 26 und oft citirten στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, Polizeihauptmann) herbei. — 4) Wie auch? J. würdigt den Pöbelhaufen (Mc. 48 f.) seiner Mahnung? Das passt höchstens für die Obern (52). 5) Die Verweisung auf die Schriften Mc. (49) aber nicht einmal für diese, nur für die Jünger, denen er sie (24, 26. 46 f.) widmet; die Ungläubigen sind mit der Verweisung auf „die Nacht" ihrer That zu beschämen (53). Der Prosaïst hat übermeist ganz richtige Kritik geübt. — Willkür dagegen, apologetischen Grundes (s. bei Mc. 16, 7) gab es ein, die Flucht aller Jünger (53) zu streichen, wobei denn auch der Jüngling mit inbegriffen ward.

Mt. 26, 47—56 fand Lc' Antwort auf den Judas-Kuss zu mild, die ihn ja fast annahm. Er weise diesen mit schneidender Kürze zurück: ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρεις! „Gesell, wozu du das bist!" sc. das thue; verrathe mich, wenn es nicht anders sein kann, aber küsse mich nicht (Mey.). Doch gehört der Kuss (nach solcher Vorbestimmung, wie sie Mc. gab) nicht zum Verrath? Oder sollte Mt. einmal ἐφ' ὅ; st. ἐπί τί; gesagt haben (Fritzsche)? — Das Schwertziehen sei ernstlich zu verbieten, auch gegen Lc. (22, 6). 1. Unrecht sei das: denn nach Apoc. 13, 10 kommt Einer damit um 52 (diese dachte dabei an Nero, der gegen die Christen das Schwert erhob, womit er denn selbst umkam. Vgl. m. Comm. zu d. St.). 2) Auch unnöthig sei es: wollte Chr. weltliche Hülfe, so ständen ihm so viel Legionen zu Gebote, als Stämme Israëls sind! (53). So tröstet sich der Christ, noch über Mc. hin. — Bei den γραφαί kommt der gern erfüllende Mt. innerhalb desselben Stückes zu einer Doublette; nach Lc. richtet er die Erinnerung zuerst (54) an die Jünger, dann mit Mc. auch schliesslich an die Haufen (56). Den einzelnen Jüngling hatte schon Lc. weggelassen: er lehrt ja für den Dogmatiker Nichts sonderliches; und den Amos (3, 16) hat er dabei vergessen.

Mk. (m. S. 168 f.) verwarf den ganzen Schwertschlag, der selbst im Judenjüngerkreis Anstoss errege. Der Verräther aber zeichnet jeden Juden.

Jo. 18, 1—11 kommt erst hier zur Passion; da er vor lauter Logos-Philosophie das Passahabendmahl wie das Seelenleiden in Gethsemane unter Abschieds-Reden (cp. 13—17) verbergen musste. Jetzt geht es hinaus zum Ölberg, und er gedenkt im Hinblick auf David (2 Sam. 15, 23. R. J. S. 471) des „jenseit des Kidron" (1). — Der Verräther bleibt ihm „der incarnirte Teufel": desshalb aber darf er auch den Gottessohn nicht mit einem Kuss berühren: der ward zu grauenhaft; es bleibt beim blossen Anzeigen „des gewohnten Ortes" (2): aber wozu dann ein besonderer Verräther? Er wird für Jo. gerade beim Verbessern ein armseliger Statist (S. 558). — Der Trupp wird jetzt stattlicher; das über-

liefernde Judenthum hat alsbald die ganze Cohorte (σπεῖρα), welche später bei der Geisselung und dem Kreuz bei Mc. zu thun hat, sich erbeten und mit ihr seine Knechte (dann doch höchst überflüssig) ausgesendet (3 f.). Aber selbst ein ganzes Regiment Soldaten weicht vor dem Gott auf Erden scheu zurück und bebend zur Erde (4 f.), und er muss sich freiwilligst ihnen erbeten zum Ergreifen, mit 3maligen „ἐγώ εἰμι“! Die Sache wird vor lauter Opferidee und Verherrlichung immer dunkler oder crasser. Er soll sich selbst überliefern in den Tod? — Die „Schriften“ vor dem Pöbel zu citiren findet Jo. mit Lc. unwürdig: der Ev. citirt lieber selbst das zu Erfüllende (ἵνα πληρωθῇ 9), aber ein eignes Wort Christi: ein Selbstcitat aus seinen Abschiedsreden (Jo. 17, 12). — Über die satirische Erweiterung beim Schwertschlag s. ob. zu Mc. 47, S. 578.

Die Kritik der Mc.-Darstellung durch seine Nachfolger ist so vollberechtigt, als keiner ihrer positiven Verbesserungsversuche Stand hält. Fragen wir nach sicher Überliefertem, so besteht dies in der Thatsache der Gefangennahme am Ölberg nach vereinzelter Gegenwehr des Anhanges, der überrascht entfloh, in der Nacht nach dem Passahmahl.

Anmerkung. Das Ende des Verräthers. Zu dem Typischen in Mc.' Judas-Bild gehört auch die Seite, dass er gar nichts Anderes ist als ὁ παραδιδούς αὐτόν, und dass mit der That, dem παραδοῦναι seine Existenz aufhört, gleichsam völlig erledigt ist. Er verschwindet vom Schau-Platz, und eo ipso kann an seine Stelle der „Letzte der Apostel“ aber der Treueste unter Allen treten (S. 555). Die Nachfolger begannen den Judas prosaïscher zu fassen als eine Einzelperson auch nach der Seite, dass sein Ende als ein verfluchtes vor Auge trete, und dass die damit eingetretene Lücke in Mc.' Apostel-Verzeichniss der 12 mit einem andern ältern Christen ergänzt werde.

Lc. Apg. 1, 16—26 hat nach einer seiner judenchristlichen Quellen, vielleicht Kerygma Petri, dies durchzuführen gesucht. a) 16—20. Hinsichtlich des Endes des Verräthers ward ja Mc. selbst Wegweiser, da er auf einen Psalm factisch, doch unverkennbar hingewiesen hatte (Mc. 14, 18—20. Ps. 41, 10), worin so verrätherisches Thun vorgezeichnet war. Die Psalmen enthielten nun auch den gebührenden Lohn für den Frevler: Ps. 69 und Ps. 109. — Wenn Einen, so muss ihn der Schauerfluch (Ps. 109) treffen, den „David“ gegen einen ihm nahestehenden Feind richtet. Im Besondern auch dies: „Seiner Tage müssen wenige werden und sein Amt (ἡ ἐπισκοπή = ἀποστολή) müsse ein Anderer haben (V. 8). Der Fluch soll ihn bis in's Innerste treffen, eingehen (wie Wasser) in seine Eingeweide (V. 18), zu Schande und Schmach muss er werden“ (V. 29). Aehnlich verlangte der andere verwandte Fluchpsalm (Ps. 69): „Sein Tisch müsse werden zum Anstoss und zu einer Falle (V. 23), seine Wohnung (ἔπαυλις) müsse wüste werden, und Niemand sei, der darin wohne (V. 26)! Tilge ihn aus dem Buche der Lebendigen, dass er mit den Gerechten nicht angeschrieben werde“. — Nun gab es bei Jerusalem eine unheimliche Stätte, von irgend einem Morde her der „Blutacker“ (Akeldama) genannt. Das gab den

Wohnplatz (ἔπαυλις) für den Verfluchten, der wüste bleibt. Ja, von seinem Sündensold (Mc. 14, 11), von diesem Blutgelde wird er sich dieses Gut erkauft haben, aber nur, dass es wüste bleibe. Denn der Fluch geht in „seine Eingeweide", er kommt „jählings zu Fall", dass er berste! (Apostelgesch. 1, 18—20.)

Unsre Apostelgeschichte, sicher hier schon nach der ersten judenchristlichen, weist selbst (v. 20) hin auf die Quelle dieses Verräthertodes des Verfluchten, und noch später hat man diese wohl gekannt und noch besser und weiter erfüllt. Papias lässt mit dem Psalm das Wasser in die Eingeweide selbst, ihn entsetzlich schwellen, und so bersten *). Genug des jüdelnden Schauerbildes.

b) Es kam jetzt darauf nur an, wer das Amt des Ausgeworfenen — die „episcope" sagte schon der Ps. 109 im Griechischen — das Apostolat haben sollte. Paulus durfte es nicht erhalten. Daher wurde es von der judenchristlichen Apostelgeschichte einem Andern der ältesten Christen, dem Matthias, gegeben (21—26).

War dieses in dem antipaulinischen Kerygma vorangestellt, so konnte Nach-Lc. nicht anders, als es recipiren, um dann dem Paulus noch eine berechtigte, von den Häuptern Jerusalems selbst anerkannte Apostel-Stellung gegenüber den 12 zu sichern, wofür er ja schon typisch (im Ev. cp. 10, 1 ff.) so thätig gewesen war.

Mt. 27, 3—10 überliess den Ersatz des 12ten der Zwölfe der judenchristlichen Apostelgeschichte selbst, aber das Ende des Verräthers verdiente im Rahmen des Ev. geschildert zu werden, zur Warnung für jeden Verrath an der Gemeinde und allzu späte Reue. — Mt. hatte schon gesehn, dass ein directes Herbeiziehn des Teufels in den Verräther, womit Lc. 22, 3 das Ungeheure erklären wollte, das Unbegreifliche nicht begreiflicher mache; das Nehmen des ἀργύριον müsse einen tiefern Grund, einen solchen im A. T. haben, wobei sich die ἀργύρια bei Sacharja 11, 12 f. in Anwendung brachten (S. 5:6 f.).

Damit war aber auch der Fingerzeig gegeben, was hernach aus diesem Gelde der Schmach werden musste. „Wirf es hin, dass es in den Tempelschatz (אוצר oder יוצר) gegeben werde (das Spottgeld mag so gleichsam statt Jehovah im Tempel wohnen); eine treffliche Summe, der ich werthgeachtet bin von ihnen! Und ich nahm (spricht der Prophet) die dreissig Silberlinge und warf sie in's Haus des Herrn für den Schatz" (Zach. 11, 13). Also musste auch Judas das Sündengeld noch „hinwerfen"; denn gewiss war er reuig geworden, nach der Verurtheilung des Unschuldigen (Matth. 27, 3. 4); „hinwerfen in den Tempel" (V. 5), auf dass auch Jenes erfüllt werde. Die Reue aber musste bit-

*) Papias im 4. Buche der Herrn-Orakel bei Öcumenius (zu Apstg. 1), und in der Catena (ed. Münter Fragm. Patr. I, p. 17 ff.). Hiernach war das Wasser des Fluchpsalmes so unendlich in den Judas-Leib gegossen, dass er breiter als ein Wagen aufgeschwollen war, und seine Augenlider, dass sie nicht mehr das Licht (τὸ φῶς) schauen konnten. Auch dies nach Ps. 69, 24.

terer werden; „ein Strick“ zur Vergeltung war schon von dem Fluchpsalm (69, 23) gegeben: der Verfluchte erhängt sich damit (Matth. 27, 5. Vgl. 2 Sam. 17, 23).

Doch von der alten Apostelgeschichte her war mit dem Sündengeld zutreffend jener Acker (des Bluts) gekauft worden (Apostelgesch. 1, 18): der musste jetzt also noch gekauft werden. Auch das hatte das Alte Testament vorhergesehen. Jeremia wird einmal (32, 6 fg.) gezwungen, einen Acker zu kaufen für sieben Sekel und zehn „Silberlinge“ und das Geld dafür so „darzustellen“, zu wiegen, wie das Sündengeld bei Zacharja. Dazu sollte der Kaufbrief in das Gefäss eines Töpfers (יוֹצֵר) gethan werden (Jer. V. 14), wie dort in den יוֹצָר (den Tempelschatz). Dieses combinirt unser Schriftgelehrter (Matth. 27, 7—10). Die Juden wollen nun das Blutgeld nicht im Tempelschatz (des Zacharias) leiden, sie kaufen dafür den Töpferacker (des Jeremias), und den nennt man nun seit der Zeit den Blutacker (der Apostelgesch.), auf dass erfüllt werde der Prophet Jeremia (von Matthäus). Richtiger hätte er gesagt, die Propheten Jeremia und Zacharja; dessen Worte schreibt er (V. 9) in Gedanken dem Jeremia mit zu. Und noch richtiger hätte er hinzugesetzt, auf dass auch erfüllt werde, was von der Apostelgeschichte über den Blutacker gesagt ist.

Der Gedanke des Marcus, den letzten der Zwölf als prodotes zum Hinwegfall zu bringen, nimmt also einen immer trübern Ausgang. Schon Papias fand hier eine heillose Verwirrung in dem Ev. (κατὰ Ματθ.), und ging lieber zur Hauptquelle für das frühere Bild (Apg. 1), auf Ps. 69 selbst zurück. Noch schrecklicher, wenn nun noch Spätere versuchten, das Ende des Verräthers, wie es der christliche Schriftgelehrte aus seinen Propheten besser erschaute als sein Vorgänger in der Apostelgeschichte, mit dessen erstem Schauerblick in Einheit zu bringen. Dies Ganze ist ein schrecklicher, mehr und mehr sich kreuzender Traum. Warnen mag er, kann schon das Alte Testament jeden Verräther: denn ihn trifft wahrlich der Fluch bis zum innersten Leben. (Vgl. Rel. Jes. S. 285 f. 363 f.)

Vierte Scene in der Leidensnacht. Die Verurtheilung vor dem Synedrium 14, 53—65.

Wahrscheinlich ist J., bei der „Ölkelter“ am Ölberg verhaftet, gebracht worden in das Annas-Haus, in der Nähe (S. 551), um ihn abzuliefern am folgenden Morgen „in die Hände der Heiden“. Das genügte. Aber ward er gleich den Jüngern zuerst vor das Synedrium gestellt, so brauchte der Sohn Gottes, das Lamm Gottes geworden, unschuldig zur Schlachtbank geführt (Jes. 53), sich nicht erst zu vertheidigen; trotz der Verurtheilung auf βλαςφημία folgte der volle Sieg des Gottes- und Menschensohnes. Die ganze Christenheit steht hier vor dem Tribunal der jüdischen Hierarchie, die Gotteslästerung darin sieht, wenn man an diesen „Verbrecher“ als Gottessohn und den König der Herrlichkeit glaube. Und je treuer ein Christ Jesu gefolgt ist, wie Paulus, um so mehr ist er allezeit beschimpft und misshandelt worden.

Das Ganze der Darstellung lehnt sich 1) an's A. T., a) vom Knecht Jahve's, der verstummt wie das zur Schlachtbank geführte Lamm (61. Jes. 53, 7), und der wie ein Sclav misshandelt wird mit Anspeien und Backenschlägen (65: Jes. 50, 6); b) vom Menschensohn Daniels, der mit der Wolke des Weltenrichters kommt (62: Dan. 7, 13); c) von dem König, der zur Rechten Gottes sitzen soll (62: Ps. 110, 1); d) von dem Propheten, der Todes schuldig befunden wird aus eignem Mund, wenn er die Wahrheit redet (58. 65: Jer. 26, 11. 50, 6). 2) Im N. T. ist parallel das Stehn der Jünger vor dem Hochpriester Apg. cp. 3—6; 23; im Besondern die Scene, da den Paulus der Annas in's Gesicht schlagen hiess 23, 2 f., wie schon Jo. 18, 22 erkannte; und der Bericht von all dem Leiden, das ihm namentlich auch von Israël widerfahren war. 1 Cor. 4, 9—13: wir sind wie die zum Tod Verurtheilten (ἐπιθανάτιοι), ein Schauspiel für die Welt (θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ: ecce homo Jo. 19, 5), mit Backenstreichen gemisshandelt (κολαφιζόμενοι), verleumdet (λοιδορούμενοι), gelästert (βλασφημούμ.), ein Opfer für die Welt, der Auswurf aller (περικάθαρμα, περίψημα πάντων). Und 2 Cor. 11, 23—27: ich hatte übermässig Schläge zu leiden, und Gefängniss, von den Juden geschlagen und mit Ruthen gegeisselt, in Nachtwachen und Durst und Kälte und Blösse! — c) Auch Paulus' Lehre von der Gemeinde, als Gottes Tempel oder ναὸς ἀχειροποίητός klingt hier wieder 1 Cor. 3, 9. 16—17. 6, 19. 2 Cor. 6, 16. — Wie falsch anklägerisch der Jude gegen den Christen zu sein pflegte, sagte schon Apoc. 2, 8 βλασφημία ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ (des falschen Anklägers).

53. Sie führen ihn πρὸς „τὸν ἀρχιερέα", und da versammeln sich „πάντες οἱ ἀρχιερεῖς und Volksvorsteher und die Rabbinen", die das Synedrium ausmachen (11, 27). „Der" Hochpriester ist für Mc. das Haupt desselben, der Präsident oder Nasi des jüdischen Religionstribunals, vor welches die Christen immer wieder gestellt wurden (Apg. 4, 5 ff. 23, 1 f.). Dieser Nasi konnte mit dem Hochpriester des Tempeldienstes identisch sein, aber auch verschieden davon; um 26—36 scheint Annas der Nasi gewesen zu sein, sein Schwiegersohn Kaïphas war der Oberpriester im Tempel. Mc. meint wohl diesen Annas (s. 54): aber da das Haupt der Christenheit der jüdischen Hierarchie gegenüber tritt, hat der Christ keinen Trieb, den bedeutungslosen Namen zu nennen, der eher für den Juden Interesse hat, oder für Chroniker (wie Lc. 3, 1). — 54. Petrus folgt εἰς τὴν „αὐλὴν" τοῦ ἀρχ. Das ist in N. T.licher Sprache nicht überhaupt „Schloss, Palast" (βασίλειον), sondern ein von Gebäuden umgebener Hof (Mey.), und das passt ganz auf die Chanujot des Annas am Ölberg (nach Derenburg). — Mt. wusste das Nähere nicht mehr, kannte nur einfach den Καΐφας als den ἀρχιερεύς jener Zeit, und nannte, den Lc. 3, 1 corrigirend, diesen. Aus ihm fügten Spätere auch in Mc. ein „Καιάφαν" ein. — 55—56. Die Sanhedristen selbst erhoben sich πολλοι (56) zur Anklage gegen den Religions-Feind (z. B. als Sabbathsentheiliger), die doch nur eine ψευδομαρτυρία sei. Auch Ps. 27, 12 klagt „es stehen falsche Zeugen gegen mich, und thun mir Unrecht ohne Scheu". Obendrein widersprächen sich die Ankläger selbst (οὐκ ἴσαι, d. h. διάφοροι ἦσαν αἱ μαρτυρίαι). — 57—58. Das erheblichste wäre die Anklage auf Entehrung des Tempels. Denn Chr. hat den alten Tempel gestürzt (in dem Gericht von 70 u. Z., durch sein Werkzeug Titus), und er hat durch seine Auf-

erstehung (διὰ ἡμερῶν τριῶν) einen neuen Tempel begründet, den Tempel, der nicht von Händen errichtet ist, sondern der wahre Tempel, die Gemeinde des Geistes ist. Paulus sagte 2 Cor. 5, 15 „wenn auch ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία zerstört wird (καταλυθῇ), so haben wir einen Bau von Gott her (οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον)“. Und 1 Cor. 6, 19: Wisst ihr nicht, dass Ihr seid ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ? (Vgl. auch 1 Cor. 3, 16 2 Cor. 6, 16.) Denn Gott wohnt nicht in χειροποιήτοις ναοῖς Act. 7, 48. 17, 24 (nach Jes. 40, 8). Wie schnell war jener alte Sinnen-Tempel, der ναὸς χειροποίητος gestürzt! Und wie viel herrlicher steht jetzt der Geistestempel, die Stiftung des am 3ten Tage Auferstandenen da, der ναὸς ἀχειροποίητος! Der Contrast ist so einfach als schroff! — Mc. denkt auch hier nicht daran, das Leben J. vor dem Kreuz zu biographisiren, sondern das Leben des Auferstandenen und dessen Wirken bis zu seiner Zeit (3 Jahre nach dem Tempelsturz) darzustellen, den Gegensatz des alten Judenthums gegen das Haupt der Christus-Religion hervorzuheben. So wahr die Sache ist, so falsch die Anklage, dass darin eine gotteslästerliche Verhöhnung des alten Heiligthums von Seite Christi und der Christen liege: ἐψευδομαρτύρουν, d. h. veram rem ψευδῶς, quasi βλαςφήμως proferentes! 59. „Auch so war ihr Zeugniss nicht gleich“. Auch diese gehässige Anklage bewährte sich nicht: nur im Allgemeinen hätte er so Etwas gesagt. 61. οὐκ ἀπεκρίνετο οὐδέν ist wahrscheinlich nur aus Jes. 53, 7 von dem zur Schlachtbank geführten Lamm, das völlig verstummt. Warum nur sollte J. gänzlich schweigen, wenn ihm Gelegenheit gegeben ward, die Wahrheit zu verkündigen oder zu schützen? — σὺ εἶ ὁ χριστός? Correcter werden wir die Frage so zu fassen haben: σὺ εἶ υἱός θεοῦ. Denn nach Mc. selbst sollte ja das Bekenntniss Jesu als des χριστός verborgen bleiben (8, 30), bis nach der Auferstehung (9, 9); also ist auch diese Frage erst nach der Auferstehung ausgesprochen, oder es ist das ungläubige Judenthum überhaupt, das mit dieser Frage vor das Haupt der Christenheit tritt. — 61. ἐγώ εἰμι sc. es: das, was du fragst; das „sum“ der einfachen Affirmation. Auch später lag in diesem einfachen „sum“ auf die Frage „esne Christianus“ das Todes-Urtheil. — Καὶ ὄψεσθε ct: und ihr werdet erleben (ὄψεσθε), dass es keinen andern König des Gottesreiches gibt „sitzend zur Rechten der Macht“ wie Ps. 110, 1 hoffte, angethan mit der Macht des Himmels, wie ihn Dan. 7, 13 f. in der „Wolke“ des Gottesgerichtes kommen sah, als den Menschensohn, der vor euch steht. Es gibt keine andere Erfüllung des Dan. 7, und Ps. 110 als durch J. — Schon Apoc. 1, 7 f. und 11, 11 verkündigte: die Feinde, die Kreuziger Jesu selbst, ὄψονται J. kommen in den Wolken (in ihm die Erfüllung von Dan. 7), und schauen das zu Gott erhobene Blutzeugenthum. Das ὄψονται ist in der apokalyptischen Sprache: sie werden es erfahren. Die Feinde würden bei der kommenden Parusie erleben, was die Jünger alsbald nach dem Tode geschaut haben „J. zur Rechten der Macht“! — 63. Das Zerreissen des Kleides: Ausdruck des höchsten Schmerzes, hier der Entrüstung. 63—64. Bei Jer. 26, 11 hiess es: „Er hat wider diese Stadt geweissagt; hier: gegen Gottes Majestät selbst, indem er, der Machtlose, Gottes Sohn sein will! Bei Jer. und hier folgt: „wie ihr mit euern Ohren gehört habt, so ist er ἔνοχος τοῦ θανάτου! — 65. Der Knecht Jahve's ward wie ein Sclav misshandelt, mit dem Backenstreich und dem Anspeien Jes. 50, 6: ich gab meine Wangen εἰς ῥαπίσματα (Mc. εἰς κολαφί-

ζειν und ῥαπίσματα) und wendete mein Gesicht nicht ab von der Schmach der ἐμπτύσματα (sie hoben an ἐμπτύειν αὐτῷ). — Die Verspottung verdoppelt sich hier, auch darin, dass sie sein Gesicht verdecken, ihn so schlagen und dann verlangen προφήτευσον! Bist du Gottes Sohn, so wirst du auch ohne zu sehen prophetisch sagen können, wer dich schlug (wie Lc. richtig erklärt, und auch Mt. unnöthig zusetzte). Über die ähnlichen Misshandlungen, Verhöhnungen und Lästerungen der treuesten Christen wie Paulus s. 1 Cor. 4. 2 Cor. 6—11.

Lc. 22, 54 und 63—71: Apg. cp. 6, 11—14. Der Prosaïker fand 1) abentheuerlich, dass das Sanhedrin noch in der Mitternacht versammelt sei; erst am Morgen (66) sei das denkbar; während der Nacht sei der in's Haus des Hochpriesters Gebrachte (54) nur darin gefangengehalten. 2) Allzu crass auch, dass die Sanhedristen selbst sich so pöbelhaft an J. vergriffen hätten: das sei den bewachenden Knechten allein zuzuschreiben (63—65), wobei Lc. das προφήτευσον in der angegebenen Weise erklärt (64). — 3) Höchst unnöthig, oder doch erfolglos bleibe das Citiren von ψευδομάρτυρες, die Lc. gänzlich beseitigt. — 4) Völlig undenkbar die specielle ψευδομαρτυρία, Jesus habe verheissen den Tempel zu zerstören und als ἀχειροποίητος aufzurichten: dergleichen könne erst die Christenheit von dem Auferstandenen prädicirt haben, passe allein in den Mund eifernder Christus-Verehrer, wie des ersten Märtyrers, Stephanus. Lc. gibt daher den hier gestrichenen Zug in seiner Apg. wieder; da zeugen die Ankläger (6, 13 f.): wir haben ihn (den Christen) sagen hören: Jesus Naz. wird diesen Ort zerstören! Lc. nennt diese μάρτυρες gleichfalls ψευδεῖς, weil sie objectiv Wahres fälschlich als βλασφημία ansahen und ausgaben. Die Parallele ist so auffallend, dass schon Abschreiber dies ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λέγοντος in Mc. selbst einfügten (v. 58). So gewiss Lc. den tiefsinnigen Satz bei Mc. nicht an der alten Stelle wiedergab, so gewiss an einer andern Stelle, erneut, d. h. diesmal im 2ten Theil seiner Lehrschrift. — 5) Undenkbar endlich, dass J. vor dem schliesslichen ἐγώ εἰμι gar Nichts (οὐδέν) erwiedert haben sollte. So bildet Lc. aus der Einen Frage des Hochpriesters „σὺ ὁ χριστός, ὁ υἱός τοῦ εὐλογητοῦ" zwei verschiedene Fragen: a) bist du der Christus? (67) b) bist du der Gottes Sohn? (70). Die erste Frage direct zu beantworten, weise J. zurück. „Ihr werdet mir die Bejahung nicht glauben, und auf eine (mich rechtfertigende) Gegenfrage nicht antworten" (68), wie sie es ja schon früher bei der Frage nach dem Recht zur Tempelreform (Mc. 11, 33) nicht gethan hätten. — Doch sei die Versicherung ausgesprochen: „von jetzt an (seit dieser Verurtheilung zum Tode, seit dem Kreuz und Auferstehn) wird des M. S. zur Rechten der Macht sitzen" (69). Das schroffe Wort vom Kommen in den Wolken hat die Überlegung des Spätern mit feinem Tact an dieser Stelle, vor Ungläubigen, unpassend und unnöthig provozirend gefunden. Die 2te Frage σὺ ὁ υἱός τοῦ θεοῦ, die aus dieser Antwort sich entwickelte (σὺ „οὖν"), wird dann mit dem grossen, tragischen „Ja" beantwortet, das zur Verurtheilung führt. — Diese Neuerung des Lc. ist geistvoll, und trägt das Bewusstsein noch in sich, dass für J. eine directe Selbst-Erklärung als „Messias" sich kaum schicke, nur die der Gottes-Sohnschaft.

Mt. 26, 57—68 hält den alten Leitfaden durchgängig fest. Nur a) die Gegenüberstellung vom Sinnen- und Geistestempel (ναὸς χειρο- und ἀχειροποί.)

schien ihm gleich Lc. vor dem Kreuz undenkbar; er macht daraus für die ψευδῶς Zeugenden nun eine wirklich grobe „Lüge“: J. habe sich einmal gebrüstet „ich kann“ den Tempel abbrechen und denselben in drei Tagen aufrichten! Wenn das obendrein von „zwei“ Zeugen gleichmässig ausgesagt war, wie Mt. im A. T.lichen Sinne zusetzt (omne testimonium in duobus stabit, Tert. adv. Mk. 4, 43), J. aber auch dazu „schwieg“, wie Mt. nach Mc. festhält: so begreift man nicht, warum das Zeugniss doch nichts galt. — b) Der entscheidenden Frage „bist du Chr.“ wird durch eine Beschwörungsformel „ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ“ (1 Kön. 22, 16) grösste Feierlichkeit gegeben, — c) das schliessliche προφήτευσον mit Lc. erklärt.

Mk. (III, 20° 21° m. S. 168) bewahrte den Lc.-Text in einem neuen Sinne (laut Tert. c. 41). Fragen die Juden „bist du der Messias“ (sc. wie sie sich ihnen denken), so gehörte darauf eigentlich „Nein“; aber J. hält sie nicht werth oder nicht fähig einer Belehrung über den höhern Gott und sein Reich; nur sollen sie erfahren, dass er zur Rechten des Gottes sitzen werde (sc. den sie nicht kennen). Die Juden vermeinen „fälschlich“, dies beziehe sich auf ihren Ps. 110, 1. Auf die weitere Frage, ob er also „der (dort, Ps. 110, verkündigte) Sohn Gottes sei“, antworte er ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι: Ihr sagt es, d. h. nicht ich sage dies (T: vos dicitis, quasi non ego). So kleinlich wird das Missverständniss, das endlich den Tod herbeiführt. Warum sagt J. nun nicht ausdrücklich: Nein, ich bin es nicht? Mk. antwortete: „ut poti posset“ inquis, berichtet Tertull. Also auch bei Mk. kommt es auf eine Art Selbst-Opferung oder Selbst-Mords-Gedanken hinaus: nun gar in Carrikatur. Denn für den himmlischen göttlichen Christus ist ja auch das Leiden nur ein Schauspiel. Tertull. wirft dem Mc. vor: also soll euer „guter Gott“ die Umwissenden nicht blos nicht belehrt haben, sondern auch in ein Verbrechen stürzen? Doch trifft dies ebenso gut die ganze ev. Darstellung, worin sich J. für den Christus erklärt, jedenfalls in ganz anderm Sinne, als die Juden verstanden und verstehen konnten!

Jo. 18, 12—14. 19—24: 2, 19 ist a) durch Mk. zu der Einsicht gekommen, dass es undenkbar sei, dass sich J. vor Juden, also auch im Sinne von Juden für den Messias erklärt habe; dem Synedrium selbst habe eine solche Frage gar nicht in den Sinn kommen können! (18, 19—24). b) Auch er findet in der angeblichen ψευδομαρτυρία bei Mc. vielmehr die tiefste Wahrheit, würdig dass sie J. selbst, ganz offen vor den Juden ausgesprochen habe (2, 19). c) Auch er findet es mit Lc. unwürdig, dass die Hochpriester sich eigenhändig an J. vergriffen: der Diener desselben habe es gethan, wie ja auch Paulus einst vor dem Synedrium von solchem Diener mit dem Schlag in's Gesicht bedroht war (Apg. 23, 1—4). Und d) ist es nicht merkwürdig, dass Lc. 3, 1 als Haupt der Hierarchie zu Jesu Zeit den Ἄννας (als Vorstand des Sanhedrins) nenne, während dessen Schwiegersohn Καΐφας nur an die Opfer zu denken hatte (11, 49), und dass nun, der Hohepriester, vor dessen Synedrium Paulus gestellt war, auch Ἀνανίας i. e. Ἄννας oder Ananus hiess? Diesen neuen Erwägungen kann der neue Erzähler nicht widerstehen; von ihnen geleitet gibt er eine ganz neue Darstellung der Verhandlung vor dem Synedrium, oder vor den Hohenpriestern

ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (11, 49. 18, 14). 1) Die Cohorte der Römer, die er (aus Mc. 15, 16. 39) gleich zur Gefangennehmung beordert hatte, und die Judenknechte führen den Gebundenen πρῶτον zu dem Ἄννας, dem eigentlichen Haupt des Sanhedrin, dem Vorfahr des Paulus-Ananus (18, 12—13), und dann erst wird Jesus zu dem Καΐφας, dem eigentlichen Opfer-Priester ἐνιαυτοῦ ἐκείνου geführt. Als Opfer wird er zu diesem „gebunden" gebracht (18, 24), der dies nun zu bringen hat, d. h. einfach nur noch zur Schlachtbank, in das Richthaus zu führen hat (18, 28). So ist diese Neuerung entstanden, so die scheinbare Verwirrung gelöst: Jo. hat nur von Lc. unklarem Ausdruck ἀρχιερεύς für Annas wie für Kaïphas (3, 1) sich anstecken lassen, worin auch die neugefundene Parallele Apg. 23, 2 bestärkte. Er hätte (19. 23) sagen sollen: Ἄννας ὁ ἄρχων τοῦ συνεδρίου, dann kam es nicht zu der Seltsamkeit, dass „der Hohepriester" (A.) zu „dem Hohenpriester" (K.) den Gefangenen sendet, der dann nichts mehr fragt. 2) Ist so die Verhandlung vor den Ananus gekommen und hat „Kaïphas" nur noch zu handeln, „das Opfer zu bringen": was hat Annas nun zu fragen, wenn nicht mehr „σὺ εἶ ὁ χριστός?" Kläglich fragt er ihn (will der verlegene Erzähler) blos „nach seiner Lehre und seinen Jüngern" (19): als wenn J. nicht allezeit öffentlich gelehrt hätte, und als wenn nicht eher die Zuhörer selbst zu verhören wären (20 f.). Diese den Hochpriester ärgernde Antwort hätte nun zu jenem Schlag in's Gesicht (ῥάπισμα) von Seite des Dieners geführt, der einst den Paulus treffen sollte (Apg. 23, 2), anderseits von Lc. 22, 63—65 den Dienern zugeschrieben war (ἔδερον αὐτόν: Jo. 23: τί με δέρεις;). Das habe dann zu ähnlicher Antwort geführt, als die P. gab. Die Nachbildung der Apg. bei Jo. ist ebenso unverkennbar, als sie zugleich die Bedeutung eines Lückenbüssers hat, nachdem durch den gerechten Wegfall der Hauptfrage in der ganzen Mc.-Verhandlung diese um ihren Hauptinhalt gebracht war. — 3) Und wohin gehörte das wahre Wort, das Mc. so seltsam „Falschzeugen gegen" J. in den Mund legte, vom Abbrechen des Tempels und dessen Neubau? Dahin, wo der Tempel gereinigt war (Mc. 11, 15), und die Frage entstand nach J. Vollmacht dazu (11, 28 f.), was ja für den Leidens-Evangelisten (S. 448) gleich in den Anfang gehörte (Jo. 2, 14 f. S. 513). Wollt ihr ein „Zeichen" der Vollmacht: so löset τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν (18—22). Natürlich verstehen die Juden das von ihrem Tempel, und staunen darüber (20), aber J. habe dabei seinen Leib (τὸν ναὸν „τοῦτον") unter Verweis auf sich als den Tempel des (Logos-Gottes) Geistes im Sinne gehabt, was die Jünger nach der Auferstehung begriffen hätten (21—22). Jo. hat bei dieser Umgestaltung Jesum a) Etwas aussprechen lassen, was die Juden gar nicht verstehen konnten; aber b) selbst missverstanden, was ursprünglich (bei Mc.) vom ναός ἀχειροποίητος gesagt war). Selbst in dem kahlen Extract bei Jo. τὸν ναὸν τοῦτον kann nicht den Leib Jesu bedeuten; denn nicht Jesus hat sich auferweckt (woran höchstens nur Logos-Vergötterung denken könnte), sondern Gott hat ihn auferweckt von den Todten! Richtig nur hält Jo. auch bei dieser Verrückung der Grundlage das Bewusstsein fest: Das Ganze war erst nach der Auferstehung zu verstehen (erst dann von Mc. gesagt).

Die Kritik der Mc.-Darstellung durch die Nachfolger, auch die kühnste vom Log.-Ev. ist wesentlich berechtigt, d. h. hilft zeigen, dass Mc. auch hier keine prosaïsche Biographie hat geben wollen, sondern ebenso Christus als die Christenheit, und zwar auch diese noch in der eignen Zeit, als Angeklagte vor den Richterstuhl der jüdischen Hierarchie stellt. Vor ihr ist jeder Christ trotz der Auferstehung Jesu ein Gotteslästerer, der J. als „Christus, den Sohn Gottes" erklärt; von ihr wird jeder Christ gleich dem Knecht Jahves verhöhnt und misshandelt, wie es Paulus speciell erfahren hat. Nach dem Tempelsturz und nur nach ihm hat das Christen-Wort „er hat ihn gestürzt, aber den wahren, den Geistes-Tempel-Gottes durch seine Auferstehung begründet" entstehen, und als Lästerung angesehen werden können. Und allzeit ist die Nacht der Sinnenverblendung die Stunde, worin das hierarchische Judenthum den Christen, Jesum und die Seinen verlästert, und zum Tode verflucht hat! Rein geschichtlich betrachtet, kommt es unabwendbar zu dem Resultat: ist J. wirklich vor das Synedrium gestellt worden, dann erst am Morgen, wie Lc. ganz verständig die Mc.-Poësie prosaisirt. Dann aber ist er nicht gefragt worden: „bist Du der Christus", woran schon Lc. stiess, und was Jo. nach Mk. ganz undenkbar fand. Er hätte dann nicht blos sagen dürfen, sondern müssen: „ich bin das so, wie ihr es versteht, nicht". Er hätte sie belehren können und sollen, dass das Gottesreich, das er verkündigte, ein Geistesreich sei, dies aber auch das allein wahre: er wäre dann nicht zum Tod zu verurtheilen gewesen. Nur die Frage, „bist Du ein Sohn Gottes" wie man von Dir sagt, war ohne Weiteres mit dem Ja zu beantworten, mochte es auch zum Tode führen. So hat auch sicher J. geantwortet, wenn das Synedrium ihn so fragte. Wer verbürgt aber überhaupt diese Verhandlung im Schosse der Feinde? Welchen Zweck konnte alles dieses Fragen haben? Jesus ist ja doch nicht als Gottes-Lästerer, nicht von dem Sanhedrin hingerichtet werden, nur als Rebell von dem Römer! Will und kann man nur auf Sicheres bauen, dann wird man weiter gehen, und auf dies Märtyrer-Wort J. verzichten müssen. Sein ganzes Leben ist das μαρτύριον, das ihn in den Tod gebracht hat.

Letzte Scene in der Leidensnacht. Die Verleugnung Petri 14, 66—72.

In Mitten der Nacht in die Hände der Finsterniss gebracht, im Hause des Hochpriesters gefangen gehalten, sollte er vor Anbruch des

Tages, bei dem Hahnruf (13, 35) noch das Bitterste leiden: beharrliche Verleugnung vom Freund, ja von dem ersten und feurigsten Bekenner. Trotz aller Betheuerung hatte ihn Petrus schon in der Gefahr verlassen (50), wie die Andern, und nun, doch noch von ferne zagend nachgefolgt (54), bekannte er nicht mehr, wie einst (8, 28), sondern schwur, „den Menschen nicht zu kennen".

66. In dem Hofe κάτω: poët. unter dem Hochgericht. 68. οὔτε.. οὐδέ. Dies enthält ein 2tes οὔτε, aber mit der Verstärkung „nicht einmal". 70. Γαλιλαῖος εἶ: von Mt. gut erklärt: dein Dialekt verräth dich, was Spätere hier einschoben; καὶ γάρ nicht „denn auch" (Mey.), sondern: nämlich. 72. ἐπιβαλὼν ἔκλαιε „da er sich darauf gerichtet hatte" (Casaub.), was J. vorausgesagt. Das schliesst an ἀνεμνήσθη (71), und will sagen: er vertiefte sich in J. Wort, kam nicht davon los. Man sagt seltner, aber richtig ἐπιβάλλειν (νοῦν) wie intendere, advertere (animum). Ewald: „einfallend" mit lautem Heulen in den Hahnruf, der ihn weckte (?). „Hinausstürzen" aber kann das Wort nicht heissen, nur „daraufstürzen" (4, 38), was hier fremd ist (Mey.).

Lc. 22, 55—62 fand den dreimaligen Hahnruf mit der dreimaligen Verleugnung allzu sichtlich parallelisirt; er lässt es beim einmaligen (60 f.). Nun schien nöthig, dass J. selbst durch seinen Anblick (ὁ κύριος ἐνέβλεψεν) den Petrus an das Wort erinnerte. Ausserdem glättet er in seiner Weise ab: das harte ἐπιβαλών zu ἐξελθών (62), bestimmt das μετὰ μικρόν (Mc 70) zu „Einer Stunde"; nennt beim 2ten Mal statt derselben Magd einen ἕτερ„ος" τις, und bleibt bei seiner Sprache (ἀτενίσας 56, ὁ κύριος 61). Das Ganze fand er passend gleich an der Stelle, wo Mc. den Petrus zuerst am Feuer erwähnte (54: Lc. 55). Doch diese Änderung war nur die Consequenz davon, dass er das Synedrium erst am Morgen (Lc. 66) sich versammelt denken konnte.

Mt. 26, 69—75 findet mit Lc. nur 1 Hahnruf am Platz (75). Ausserdem bleibt er bei Mc., nur lässt er den P. zuerst ἔξω sein (69), dann hineingehn (71); eine „andere" Magd zum 2ten Mal fragen (so M.' Magd und Lc. ἕτερος vereinigend); bei der 2ten Verleugnung lässt Mt. schon μεθ' ὅρκου versichern, was zuletzt stand (72); statt „ein Galiläer bist du" gab er die gute Erklärung „die Sprache verräth dich" (73).

Log.-Ev. 18, 15—18. 25—27 beschäftigt sich mit dem Falle um so angelegentlicher, je mehr die Hauptscene bei ihm entleert war; vor ihr beginnt er die Verleugnung (mit Lc.), nach ihr vollendet er sie (mit Mc.). Er fragt noch: wie kam eigentlich der Galiläische Jünger in das, ihm gänzlich fremde Haus? Antwort: es gab ja auch in Jerusalem Jünger Jesu (wie Mc. 15, 43 Einer vorkommt, der dem Hochpriester so nahe stand), und dieser wird mit dem Hochpriester bekannt (γνωστός) genug gewesen sein; kam der ungehindert in das Haus (15), so folgte ihm P., der anfangs „an der Thür draussen" blieb, und dann eigelassen wurde (16). Gänzlich willkürlich hat man in diesem ἄλλος μαθητής den „Joh." sehn wollen, der mit dem Hochpriester „verwandt" gewesen sei, was ein Document der Augenzeugenschaft beim Nach.-Joh. gebe. Beide Unterstellungen sind ja falsch. Wie manche „andere" Jünger hat nicht der freie Erneuerer auch ausser dem synoptischen! Joh. 3, 1. 14, 22! — Am

Schluss (25—27) erreicht er etwas mehr Leben durch die Erinnerung an den Schwertschlag, der von ihm dem Petrus zugeschrieben war (10). Den hat Petrus nun auch noch zu verleugnen (27). Das 3 malige Rufen des Hahns liess auch er mit Lc. fallen.

Die Eine Quelle für alle Nachfolger ist in diesem Zug allerdings offen poëtisch; aber die Substanz dieses Mahnbildes bleibt unanfechtbare Überlieferung. Freilich ist auch später Petrus ein Verleugner erkannter Wahrheit gewesen, indem er Anfangs mit all der Freude, mit der er Jesu Ruf gefolgt war, den Heiden des Paulus in Antiochia die Bruderhand reichte, dann aber vor den Parteigenossen zu Jerusalem scheu wurde und „heuchelte", that als „kennete er den Menschen nicht" (Gal. 2, 12 f.). Doch das Eine schliesst das Andere nicht aus; und Petrus war wohl wesentlich ein Mann des Gefühls, dem so leicht es geht, wie dem Korn, das nicht tiefen Boden hat (Mc. 4, 47. S. 284). Er hätte gewiss für Jesus in den Tod gehen können (wie es 14, 31 heisst); aber das Geringere, dass er glaubte sich schämen zu müssen, da er J. als Verbrecher gefesselt sah, das hat ihn zu Fall gebracht.

Ende der Passion: Der Kreuzesfreitag 15, 1—47.

Diese Schilderung umfasst 1) die Verhandlung vor dem heidnischen Richter (1—20); 2) die Kreuzigung selbst (21—36); 3) den Tod des Erlösers in seiner erlösenden Kraft (37—39), und 4) die Ehre des Gekreuzigten in seinem Tode (40—47).

I. 1—20. Pontius Pilatus, Prokurator von Palästina von 26—36 u. Z. pflegte, wie alle Prokuratoren in Cäsarea, zu residiren, aber während der Festzeit beim Zudrang der Pilger nach Jerusalem, da Station zu halten mit einer Cohorte. Als Kaiserlicher Stellvertreter hatte er allein Macht über Leben und Tod. Die Steinigung des Stephanus und Jacobus Justus steht dem nicht entgegen, als Pöbelaufruhr, wenn auch von den Sanhedristen angestiftet. Das Sanhedrin wird Jesum als einen Revolutionär bezüchtigt haben, dies bekräftigte der Anklang, den er beim Volk in Jerusalem fand. Pilatus wird daher mit dem Empörer kurzen Prozess gemacht haben. — Die Darstellung bei Mc. aber ist von doppeltem Interesse geleitet, 1) die Schuld am Tode J. von dem Heiden auf die Juden zu wälzen, daher Pilatus wiederholt wünscht, der Verurtheilung enthoben zu sein, und schliesslich nur dem Volk genug thun will. 2) Es soll bei dieser Verurtheilung das A. T. erfüllt, und zugleich an das Messiasbild erinnert werden, das die Juden dem Geistesheiland gegenüber im Sinne hatten, und ihm vorzogen. Nach 3 Mos. 16, 8 wurde von zwei Böcken am grossen Versöhnungstag einer

geopfert und der andere mit der Sünde des Volks beladen, entlassen. Dies kehrte gleichsam am Kreuzigungstag Jesu wieder. Es sind da zwei Messiasse oder Söhne des Vaters, „J. der Sohn Gottes" und ihm gegenüber ein „Sohn des Vaters", Bar-Abbas (בַּר אַבָּא). Der eine V. 7 ein Blutvergiesser und Mörder, der blutige Aufrührer, der Andere der Reine, Unbefleckte, der angebliche Rebell. Über die beiden Böcke wird das Loos geworfen, welcher geopfert werden sollte. Die blinde Wahl des Volks entlässt hier den Mörder und wirft den Andern in den Tod. Dieser Bar-Abbas ist der Anführer des jüdischen Volkes im Aufstand gegen Rom geworden, das Messiasbild, das den Juden am Kreuzestag vorschwebte, trieb sie in Empörung und Verderben. — Von der Gewohnheit, am Passah-Feste einen Gefangenen zu befreien, ist keine Rede, weder im A. T., noch bei Josephus und Rabbinen. Nur bei Griechen und Römern kam es vor, dass an fürstlichen oder Volksfesttagen, wie Geburtstagen, Lektisternien etc. Verbrechern Gnade gewährt wurde. — Die Darstellung lehnt sich an Ps. 22, 17 zu V. 1; Jerem. 26, 11—16 zu V. 3 und V. 14; Jes. 53, 7 zu dem Zuge V. 5 οὐδὲν ἀπεκρίθη. Schwerlich verhörte ihn Pilatus; denn dann hätte er reden müssen, und wäre dann als unschuldig erkannt, und frei geworden. Dies Nichts-Antworten ging aus dem leidenden Knecht Jahve's Jes. 53 hervor. Die Verspottung V. 16—19 ist möglich, obschon errathbar. Solche Verspottung und Misshandlung gab schon Jes. 50, 6; Ps. 22, 8. Vgl. auch 1 Cor. 4, 9—11.

II. Die Kreuzigung war die Strafe für widerspenstige oder rebellische Sklaven, für den Rebellen im Besondern. Das Kreuz und die zugehörige Geisselung vorher war eine specifisch römische Strafe, so beschimpfend als qualvoll, indem der Tod nur langsam durch Verschmachten erfolgte. Der Galgen ist milder, indem er den Tod gleich herbeiführt. Die Arme wurden ausgestreckt und gewöhnlich durch einen Strick beide Arme, Füsse und Leib angebunden. Nur ausnahmsweise wurden Hände und Füsse mit Nägeln durchbohrt. — Das Zubehör der Strafe war die Entkleidung und Geisselung. Die Kleider gehörten den Henkersknechten. Vorher wurde ihm zu einiger Linderung der Schmerzen ein betäubender Trank geboten. — Mc. also brauchte hier nichts weiter gewusst zu haben als „er ist gekreuzigt". Das Übrige gab die Natur der Sache und das A. T. Dagegen kannte er durch Überlieferung oder Autopsie eine Schädelstätte, Golgothas (Si). Möglicherweise wurde nach dem Namen der Ort der Kreuzigung bestimmt; dann aber

nach irriger Etymologie. גֻּלְגָּלְתָּא abgekürzt zu גָּלְגְּתָא (aram.), das Gerundete, Schädel, Hügel. (גלל wälzen, daher auch גָּלִיל convolutum das Gewälzte, circulus, der Bezirk, das Gebiet.) Das Wort bezeichnet einen schädelähnlichen Hügel, nicht eine Stätte der Schädel. — Das A. T. wirkte ein Ps. 22, 2. 6. 7. 8. 16—19; Ps. 69, 21. 22 endlich Jesaja 53, 7. 12. Ps. 22 ist gleichsam das besondere Vorbild der ganzen Passion, wie Tertullian gegen Marcion sagte: totus in illo psalmo exitus legitur (4, 42. Vgl. Ev. Mk. S. 170 f.).

V. 21. „Sie dingen Einen, ihm das Kreuz zu tragen". Dies kann geschichtlich sein. Der betreffende „Simon" kann ein Jude aus Cyrene, diesem Hauptjudensitz gewesen sein, der Jerusalem zur Festzeit besuchte. Aber möglich ist auch, dass dieser Simon, den Mc. als Vater des Rufus und Alexander nennt, den Beinamen σταυροφόρος hatte, christlicher Märtyrer war. Ein Rufus kommt vor im Verzeichniss der ältesten Christen Roms, welches der Verfasser des Römer-Briefschlusses benutzt hat (16, 13). Denkbar, dass der Freund dieses Rufus das Ehrengedächtniss seines Vaters, des σταυροφόρος, bei der Kreuzigung selbst erneute. — Nicht ganz ausser Auge ist zu lassen, dass auch Paulus in Jerusalem 1) als angeblicher Empörer verhaftet ist, 2) ähnlich misshandelt wurde, 3) und (Apg. 25, 21) so misshandelt war, dass man ihn tragen musste. — „Der vom Land kam", d. h. draussen" ward Jesus gekreuzigt, was mit zum Opfer am grossen Versöhnungstag gehörte (3 Mos. 16, 27). Auch Hebräer-Brief (13, 11 f.) hat dies Bewusstsein: ausserhalb ward er getödtet, dem A. T.lichen Typus gemäss. — 23. οἶνον ἐσμυρνισμένον: einen bitteren berauschenden Trank, wodurch Ps. 69, 21 sich erfüllte.

V. 24. Ps. 22, 19, so wörtlich die Kleider-Vertheilung. Logos-Ev. fügte ausdrücklich hinzu: dass so erfüllt sei das A. T.

V. 25. Die dritte Stunde: 9 Uhr Morgens. Inmitten (33) ist es die 6te, beim Ende die 9te Stunde (34). Dies zusammen der Ausdruck des Allgemeinen, „den Tag über am Kreuz!" Das Synedrium verurtheilte ihn in der Nacht, das römische Kaiserthum am Morgen, den Tag über gekreuzigt, am Abend zur Ruh gebracht. Möglich bleibt freilich, die Stundenangabe des Mc. sei überliefert; nur hat sie so wenig festgestanden, dass die Spätern das 3 und 3 und 3 verwarfen, Joh. auf's freieste einen entgegengesetzten Typus durchführen konnte, der die 6te Stunde als Anfang einführte.

27. Die Hinrichtung mit zwei Verbrechern ist nicht undenkbar,

da man Festtage für solche Henker-Schauspiele sogar wählte (S. 553); aber ist Jes. 53, 12 „er ward zu den Verbrechern gerechnet" nicht zu sinnlich vor Augen gestellt? Schon Lc. 22, 37 erkannte diesen Typus, der seine schmerzliche Erfüllung durch die Misshandlung Jesu als Verbrechers doch hat. Übrigens ist auch Paulus Apg. 27, 1 „mit andern Gefangenen" abgeführt worden.

29—31. Die Verspottung am Kreuz fast ganz nach Ps. 22, 8: κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, sogar wörtlich. — 32. Die Schmähung selbst von Seite der Genossen nach Ps. 69, 21. — 33. Die Finsterniss zu Mittag ist keine Sonnenfinsterniss, wie Lc. unglücklich prosaïsirte; denn wir stehen beim Passah, also Vollmond, bei dem nur Mondfinsterniss vorkommen kann. Aber dies σκότος ist auch nichts übernatürliches, sondern ein sehr natürliches Symbol, in Erneuerung von Amos 8, 9: Erit illa dies, occidet sol meridie. Habes et sextæ horæ significationem, et contenebrabit super terram. Tertullian konnte (adv. Mk. 4, 42) den Gnostiker verspotten, dass er auch diesen Zug stehen gelassen habe: die ganze Welt des Schöpfers lege Trauer an beim Anblick des Leidens des Gottessohnes. — 34. Bis zur 9ten Stunde: 3 Uhr Nachmittags. — Die Worte „mein Gott, warum hast du mich verlassen?" stehen im Anfang des Leidenspsalmes Ps. 22, 2. Verlassen und geächtet von aller Welt, von den Brüdern, wie auch von der Mutter (3, 22. 6, 5), von seinem Volk, von den Jüngern: schien der Gekreuzigte selbst von Gott verlassen. Was entspricht der Lage mehr als dieses Schmerzenswort? Aber es brauchte nur gesprochen oder gedacht zu werden, und er wusste: mag alle Welt dich verlassen, Gott verlässt dich nie, und wird dich zum Sieg erhöhen über alle Welt. — Es liegt in dem Worte (wie im Zagen von Gethsemane und 10, 18) der Ausdruck der vollen Menschlichkeit Jesu Christi, den schon Lc. nicht mehr ertrug (Mt. nur als „Erfüllung des A. T."), geschweige die Vergötterer Christi, Mk. und Log.-Ev. — Mc. schliesst mit diesem Höhenpunct des Leidens und Leidenspsalms die Darstellung. Er denkt aber J. in allen feierlichen Augenblicken das Aramäische Idiom des Mutterlandes redend, so auch bei diesem ersten und letzten Wort am Kreuz: Eloi, lema sabakhthani (שְׁבַקְתַּנִי aram. = hebr. עֲזַבְתַּנִי), und bei diesem „Eloi" gedenkt er des „Eleia", wie er überall ausspricht (S. 328) den Elias, der ja als Bestätiger des Messias kommen sollte. Was die Rabbinen seiner Zeit (aus Maleachi) gegen den Christenglauben geltend machten, lässt er vom höhnenden Juden am Stamme

des Kreuzes bei den letzten Athemzügen des Verbrecher gleich Verachteten aussprechen: gewiss rufe er mit dem Eloi des Psalms den Eleia des Mal. zur Hülfe, dass er komme, und ihn endlich als den Messias anerkenne: es sei höchste Zeit. — Zugleich war der Tod am Kreuz wesentlich der des Verschmachtens, so gedenkt man an den Trank, den Ps. 22, 16 und Ps. 69, 22 dem Leidenden bieten, „den sauern Wein" (τὸ ὄξος, posca): und der jüdische Hohn geht nun zu der Spitze, dass man dem Verscheidenden nach jenem Hülferuf zu Gott, also zu dem nicht länger fehlen dürfenden Elia, an einem Rohr noch diesen Essigtrank bietet, um ihn so lange am Leben zu erhalten, bis das jüdische Requisit für einen ordentlichen Messias gekommen sei. Ἄφετε: lasst mich, sc. gewähren, ihn zu tränken mit dem vom Ps. vorgeschriebenen Trank, bis er als der Messias Maleachi's hervorgeht.

Bis zu diesem Gipfel geht die Satire, die der rabbinisch-ungläubige Jude gegen den Gekreuzigten hegt, als könne das der Messias sein. Und der Judenchrist mag sich in diesem Spiegel des Judensinnes betrachten und erwachen! Am Stamm des Kreuzes gilt es, alles Judensinnen und Trachten aufzugeben, das am Ende nur diabolischen Hohn hat beim Blick auf das Scheiden Dessen, der trotz des Kreuzes, ja eben durch das Kreuz der Eine ist, durch den sich alle messianische Hoffnung erfüllt.

Lukas 23, 1—56 hat 1) die Verurtheilung vor Pilatus noch ausdrücklicher in dem Sinne ausgeführt, dass der Heide keine Schuld trage am Tode Jesu. Wiederholt lehnt es Pilatus ab, hier ein Urtheil zu fällen. Im Besondern weist er (6—16), in einem greiflichen Einschiebsel, Jesum als den Galiläer von sich an den jüdischen Landesherrn desselben, an den Herodes von Galiläa, der damals in Jerusalem anwesend gewesen sein könne, oder sein soll. Der möge über den Galiläer urtheilen! So führt Lc. aus, was er schon 9, 9 beim Herodias-Abschnitt vorbereitet hatte. Der Sinnenmensch, der an Nichts glaubt, als was zu sehen ist, möchte doch den wunderbaren Mann einmal „sehen". Jetzt erfülle sich dies (23, 8): „er war ja schon längst bestrebt, ihn einmal zu sehen". Aber diese Überlieferung Jesu an Herodes hat keinerlei Erfolg; denn Chr. würdige auch den Landesherrn keines Wortes. Nach einer neuen harten Anklage und einer Verspottuug (10—11), die in einer ärmlichen δευτέρωσις von Mc. (20) besteht, schickt er den Gefangenen an Pilatus zurück, als wäre Nichts geschehn. Diese Einschaltung des Luk. aber stammt lediglich aus Umgestaltung des Marcus-Textes (Mc. 6, 14—16 S. 360). Auch ist kaum zu denken an ein solches Hin- und Herschicken. Gerade dann wäre die Unschuld Jesu an den Tag gekommen. (Das A. T., Hosea 10, 6, wirkte schwerlich ein, worauf schon Tertullian den Marcion wies: man schickte ihn dem König als Freundschaftsgeschenk, nach Justin. Dialog 103.) Wahrscheinlich aber blickte

Luk. (14) auf Ap.-Gesch. 25, 14. — V. 21. Das ἐπιφωνεῖν (12) erinnert an Apg. 22, 24, und das αἶρε τοῦτον (1) 18 an Apg. 21, 36; 22, 22. II) Bei der Kreuzigung selbst fand Lukas einige erhebliche Zusätze und Änderungen nöthig. a) V. 26: Die Erwähnung des Vaters des Rufus fällt weg als ein zeitgemässes Detail, das keinen spätern Christen mehr interessirte. b) V. 27—31 hat Lc. eingeschoben. Bei Mc. stehen 15, 40 mehrere Weiber, die aus Galiläa gefolgt waren, klagend am Kreuz. Hier folgen jüdische Weiber aus Jerusalem selbst mit Schreien und Wehklagen auf dem Weg zum Kreuz! Denn sie gedenken des nachwachsenden jüdischen Geschlechts, das ob dieser Schandthat an dem wahren Messias Israëls in furchtbares Verderben stürzen wird. Es werde dann heissen Hosea 10, 8: „Ihr Berge fallt über uns". Wirklich haben die Weiber Jerusalems in der letzten Zeit seiner Eroberung dies rufen mögen, „die säugenden" im Besondern. c) V. 33. Golgotha übersetzt Lc. richtig durch „Schädel" κράνιον, nur dass dies den „Hügel" bedeutet. d) Die Kreuzigung zwischen den zwei Verbrechern gibt er, wie es hernach V. 39 einleuchtet, indem besondern Sinn, dass der „zur Rechten" der Verbrecher-Jude, der „zur Linken" der Verbrecher-Heide sei. e) V. 34. Dass man den Reinsten unter die Verbrecher rechnet, ruft dem Gebet: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie thun", wie Luk. (Act. 7, 19) auch den Stephanus für die Verblendeten fürbitten lässt: „Vater, rechne ihnen diese Sünde nicht an". Lc. hat ja über Mc. hin dies „Beten für die Feinde" (6, 28) betont: und Jesu Herz verstanden. — V. 35—37. Die Verspottung nach Mc. (29 f.) gibt er noch wörtlicher nach dem Hauptleidenspsalm: ἐξεμυκτήριζον (Ps. 22 v. 7 Lc. v. 35); μυκτήρ, die Nase: mit offenen Nüstern einen auslachen. — V. 38. Die Überschrift hier in drei Sprachen: unnütze Prosa. V. 39—43. Die Eintheilung der Schächer in einen rechten und einen linken führte zur Unterscheidung eines Verstockten und eines Christo Zugewandten! Und zwar soll dieser, der Heide, noch gläubig geworden sein, und um des Glaubens Willen errettet. Hierin liegt 1) die paulinische Theorie, und zwar ist diese Ausführung vortrefflich: auch auf dem Todtenbett gibt es eine σωτηρία ἐκ χάριτος διὰ πίστεως, χωρὶς ἔργων. 2) Die Vorstellung vom παράδεισος ist im N. T. specifisch lukanisch. Für die Apoc. Esra gibt es ein überirdisches Paradies, worin Mose und Henoch neben dem verborgenen Christus weilen, später auch der dazu erhobene Esra, im Unterschied vom Himmel, der Gott allein gehört. Luk. hat ein unterirdisches Paradies, den quallosen Bereich der grossen Gräberwelt, zu der man durch's Grab eingeht. Was Lc. hier παράδεισος nennt, nennt er im Gleichniss von Lazarus (16, 23) den κόλπος Ἀβραάμ. Hier ist die Vorstellung, dass die Unterwelt in zwei Bereiche getheilt sei, einen Qualort und ein Refrigerium (wie Tert. adv. Mk. treffend sagt), so zwar, dass beide Theile durch eine grosse Kluft geschieden sind (χάσμα), immer so, dass man vom einen in den andern hineinsehen kann. Der Todte geht ja nach allgemein antiker Vorstellung durch das Grab in die unter der feststehenden Erdscheibe befindliche dunkle Todtenwelt, gleichsam das allgemeine Grab (ὁ ᾅδης), das eigentlich für Alle gleich ist. Aber Lc. hat begonnen auch für die Zeit bis zum Weltgericht schon eine Vergeltung einzuführen, also dem Gerechten die Todtenwelt zu einem erfrischenden Aufent-

halt, einem Lust-Garten oder παράδεισος zu gestalten, wo die Glaubens-Väter und die Propheten weilen, Abraham vor Allem, der in seinen Vaterschoss alle Glaubensgerechte aufnehme (Lc. 16, 28), dem Ungerechten dagegen zu einem Ort der Qual (βάσανος), sei es des Feuers oder des Frostes (Lc. 16, 24. 13, 24). Wie nun Jesus durch seinen Tod geistig in den παράδεισος des ᾅδης eingeht, so jeder Glaubensgerechte mit ihm, bis es zur Auferstehung kommt, für J. am 3ten Tage, für alle bei der Parusie des Auferstandenen. Darin liegt eine Weiterführung der von Paulus Rö. 10, 6 angehobenen Idee oder Ausdeutung des Begrabenseins Christi, ein Anfang des descensus ad inferos, den Eph. 4, 8 f. und 1 Petr. 3, 17 f. noch weiter ausführen.

44. Die Finsterniss am Mittag ward für seinen Prosaïsmus zu dem naturhistorischen Schnitzer der Annahme „ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος" (45), s. zu Mc. 33. — 45. Der Ruf: „Warum hast du mich verlassen, o Gott" (Mc. 34) erträgt der Mann nicht mehr, der Christum zum gebornen Gottessohn erhoben hatte. Und für den Schluss mit dem schreienden Hohn des Juden ist der Spätere zu empfindungsreich. Der blosse Schrei beim Tode (Mc. 37) ist dem Prosaïker ein Räthsel. Also schliesse die laute Zuversicht, dass er zu dem Vater eingehe, auch wenn er zu den Todten eingeht: „Vater in deine Hände befehl' ich meinen Geist" (46), wie der Hoffnungspsalm 31, 6 aussprach, und Lc. auch seinen Stephanus aussprechen lässt „nimm meinen Geist auf" (Apg. 7, 60).

Mt. 27, 1—49 bleibt auch beim Kreuz so viel Judenchrist, dass er die A. T.liche Erfüllung besonders im Auge behält, und zu conservativ, um den Grundtext gegen die Neuerungen des Pauliners zu vertauschen, unter denen ja das Wort an den Schächer die Paulustheorie vom δικαιοῦσθαι πίστει χωρὶς ἔργων allzu laut aussprach. Nur Weniges konnte Lc. zur Ergänzung bieten.

1. Er ergänzt das Πειλάτῳ des Mc. mit dem bekannten „Ποντίῳ" und τῷ ἡγεμόνι, wofür freilich ἐπίτροπος das Genauere wäre. Aber schon Lc. 3, 1 sagte von ihm ἡγεμονεύει mit Jos. A. 18, 3, 1 Πιλᾶτος τῆς 'Ιουδαίας ἡγεμών.

3—10. Bei der Überlieferung Jesu in die Hände des Pilatus sieht Mt. mit vollem Tact schon die Verurtheilung sicher ausgesprochen. Er lässt das den Judas empfinden und damit zur Reue kommen, wie zu dem vom A. T. und Apg. 1, 19 vorgezeichneten Ende (s. ob. zu Mc. 14, 43).

11—26 (Mc. 2—15). Bei der Verurtheilung sieht er den von Mc. vorgeschriebenen Wunsch des Pilatus, den Unschuldigen zu entlassen, noch bestärkt durch eine Botschaft seiner Frau (von der Tradition Claudia Procula genannt), die im Traum ihn als unschuldig erschauet habe (19). Es gab ja unter den vornehmen Römerinnen viele θεοσεβεῖς oder Proselytinnen, und wie die Frauen unter der Jüngerschaft am Gekreuzigten mit besonderer Treue hingen (Mc. 43 f.), danach die jüdischen Frauen selbst (bei Lc. 27) über das Opfer des Judenhasses klagten und weinten: so konnte auch die gottesfürchtige Heidin die ungläubigen, starrköpfigen Juden beschämen, über das Unrecht klagen und fürbitten: das Gegenstück zu der gottlosen Herodias, die den Tod „des Gerechten" forderte! Immerhin könnte die Sage schon vor Mt. be-

standen haben, nur hat er selbst zu viel Neigung zu Traum-Orakeln (1, 20. 2, 13. 2, 19). — Diese Intercession hat freilich nur eine Deuterosis zur Folge, dass Pil. die Frage „wen soll ich losgeben von den Zweien" noch einmal erhebt (21). — Wenn endlich Pil. bei Mc. „dem Volk genügen will" (15), so fordert der Nachfolger eine ausdrückliche Betheuerung des heidnischen Richters, dass er keine Schuld habe an diesem Mord, nur das Volk, das ja bei Lc. (23, 18—23) so starr beharrlich ihn begehrte, und auf das alles unschuldig vergossene Blut kommen sollte (Lc. 11, 51. Mt. 23, 35 S. 518 f.). Nun war es jüdische Sitte (5 Mos. 21, 6. 7), über einem unbekannten Erschlagenen feierlich die Hände zu waschen mit der Betheuerung, man sei unschuldig an diesem Blute, die auch später sich erhielt (Sota 8, 6. Constitt. App. 2, 52. Ev.-Nicod. 9): so wäscht also Pil. seine Hände in Unschuld, mit der Betheuerung ἄθωός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου, in semitischer Diction (נָקִי „מִן" דָּם 2 Sam. 3, 27): und setzt hinzu ὑμεῖς ὄψεσθε (wie Mt. schon 4 umgekehrt die Hohenpriester zu Judas sprechen liess): ihr möget sehn, so. was ihr zu thun habt, um die Schuld loszuwerden. Nun hätte das verstockte Volk ausgerufen „αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς und auf unsere Kinder!" Was ihnen Mt. oben (23, 35 nach Lc.) verkündigt hatte, die Gottesrache des Blutvergiessens, die an den Kindern der Jesu-Mörder (66—70 u. Z.) sich so furchtbar erfüllte, hätten sie in ihrer Verblendung selbst sich erbeten. Vielleicht hat der Erzähler auch hierbei von der Apg. 18, 6—15 gelernt, wo Paulus den verstockten Juden erklärt: τὸ αἷμα ὑμῶν komme auf euer Haupt, ἐγὼ καθαρός (Apg. 6), worauf dann der römische Präfect den Anklägern zuruft: ὄψεσθε αὐτοί (15)!

27—31. Bei der Verspottung nimmt Mt. das Rohr, womit die Kriegsknechte bei Mc. (19) das Haupt „des Königs" höhnend schlagen, und gibt es zu der Dornenkrone ihm vorher als Scepter in die Hand (29).

32—44. Bei der Kreuzigung folgt er gleich genau dem Grundtext, aber stattet ihn mit recht wörtlichen Erfüllungen aus. Den Bittertrank, den Mc. (als οἶνος ἐσμυρνισμένος 23) der Sitte gemäss dem Hinzurichtenden reichte, sieht Mt. (34) sofort darauf an, dass er der „sauere Wein" (τὸ ὄξος) sei, der bei Mc. am Schlusse zur Erfüllung von Ps. 69, 22 spottend gereicht war. Diese Erfüllung werde auch eine wörtlichste Ps. 69: ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου „χολήν" καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Mt.: ἔδωκαν πιεῖν „ὄξος" (Mc. 36) mit „χολή" gemischt (34). — Sofort danach folgte die Erfüllung von Ps. 22, 19 durch die Kleidervertheilung schon bei Mc. Bei der Verspottung am Kreuz folgt er den Mc.-Erfüllungen von Ps. 22, 7—8 genau, nur im Ausdruck planirend (39—42), fügt dann aber auch das hinzu, was da v. 9 folgte: ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτὸν, ὅτι „θέλει αὐτόν". Mt. also: πέποιθεν „ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν", εἰ „θέλει αὐτόν". — Er ist so im Erfüllen, dass er nun auch den Anfang des Hauptpsalms „θεέ μου ἵνα τί ἐγκατέλιπες" zum Ausspruch bringt, offenbar sich oder vielmehr die von Lc. recipirte Gottessohngeburt vergessend. Nur sprach Mt. nicht Ἠλείας, sondern vulgärer Ἠλίας und glaubte danach das ἐλωί, ἐλωί zu אֵלִי, אֵלִי corrigiren zu müssen, um an jenes Requisit denken zu können. Aber unglücklich schreibt er doch das Andere dem aramäisch denkenden Vorgänger nach, nämlich das σαβαχθανί: so beginnt er hebräisch (אֵלִי) und schliesst syrisch (סבקתני)! — Den schreienden

Judenhohn versteht er entweder nicht, oder erträgt ihn nicht mehr. Er lässt zwar Einen den Schwamm mit dem ὄξος von Ps. 69 und Mc. (36) ihm reichen, aber aus Mitleid, nur Andere wehren ab (ἄφες, lässt es bleiben, ihn zu tränken), mit dem faden Witz „wir wollen sehen, ob Elias kommt", sc. ihm zu helfen, wir wollen dessen Beistand nicht vorgreifen.

Mk. (Tert. c. 24. Epi. Sch. 69—72) ganz nach Lc. — Wo Lc. (2) die Anklage bei Pil. formulirt „er verführe das Volk, die Steuern zu verweigern", hat sein Ev. den Zusatz: καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας; auch mache er abwendig τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα, gemäss der von Lc. besonders scharf verlangten Scheidung aller verwandtschaftlichen Bande um des Glaubens willen. — Beide Zusätze finden sich auch in It. p.: der erstere „et solventem legem nostram et prophetas" b c e i; der letztere (5) „et filios nostros avertit a nobis et uxores" bei c e. Möglich, dass Lc. selbst dies gehabt hat: es ist gegen Mk.'s Weise, ohne Noth zuzusetzen, und Lc. ist mehrfach corrigirt worden (m. Ev. Mk. S. 256). — Dagegen sträubt sich Mk. (3) gegen das „Ja" (σὺ λέγεις) auf die Frage: „bist du der Juden König". Er fragt σὺ εἶ ὁ Χριστός (laut Tert. p. 362), das bleibe J., wenn auch nicht vor dem Juden, doch dem Heiden gegenüber. — Das Gespräch mit dem gläubig gewordenen Schächer sprach den Ultrapauliner sehr an: leider konnte der Antijudaist den Schluss und die Krone des Ganzen nicht zufügen „σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐν παραδείσῳ": denn das war ja der Schoss Abraham's. Den konnte der Christus des höheren Gottes nicht aufsuchen, nur den Theil des ᾅδης, wo die Gottwidrigen sassen, um sie zu erretten (m. Ev. Mk. S. 101 f.). — Merkwürdig überging dies Ev. in der Gestalt, die Tert. hatte, die Kleidervertheilung (34), wohl als zu offene Erfüllung des A. T. Die Partei schämte sich dessen später, und setzte sie wieder zu (Epiph.).

Justin M. lebt ganz wie Mt. in der Erfüllung des A. T. durch die Passion der Evv., und weiss noch über Ps. 22 hin A. T.liche Typen zu finden (Jes. 58, 2 Apol. 1, 35). In diesem Eifer nimmt er, sehr belehrend für Mt.'s Verhalten, gleich diesem auch den Anfang des Ps. 22 hin, den er nun ganz wörtlich so in Jesu Mund legt, wie LXX sagten, mit dem Zusatz „πρόσχες μοι" (Dial. c. 88). — Aber schon vor Justin haben Christen den Ps. 22 selbst durch Interpolation dem Ev. noch adäquater gemacht: denn das ὤρυξαν μου χεῖρας καὶ πόδας LXX ist so sicher erst durch Christen hineingebracht, als Ep. Barnabae, die sonst Alles auf das Kreuzigen Bezügliche aus dem A. T. excerpirt (m. Urspr. der Evv. S. 141), davon noch Nichts hat, erst Justin (Apol. 1, 35). Ueber Mc. und Mt. hin hat er des Lc. letztes Wort (Dial. c. 135) „Vater in deine Hände", sonst nichts Eignes, als dass von den Höhnenden am Kreuz wiederholt es bei ihm heisst: „ἐξέστρεφον τὰ χείλη" neben dem κινεῖν τὰς κεφαλάς (Ap. 1, 38. Dial. 101), zu um so grösserer Annäherung an Ps. 22, 7 ἐλάλησαν, „ἐν χείλεσι" ἐκίνησαν κεφαλήν. Von allen Neuerungen des Jo. ist auch hier keine Spur bei Justin zu finden. (M. Urspr. d. Evv. S. 142. Hilgenf., Unters. S. 243 f.)

Ev. Naz. um 150 nannte den „Bar Abba" (Vatersohn), diesen Wider-Christus, den der Jude dem J. vorzog, „Rabbinensohn" (Hieron. Opp. VII, 229) בַּר רַבָּן. (Ungenau übersetzte Hieron.: filius magistri eorum.) Die Meister galten freilich als „Väter", die Jünger als „Söhne" (S. 132), aber der Nazaräer um 150

n. Z. will doch specieller den vom Rabbinenthum grossgezogenen empörerischen Juden-Messias bezeichnen; deutlich sei er das Vorbild des Bar-Cocheba, „des Sohnes des Rabban“ Akiba*).

Log-Ev. 18, 28—19, 30 erneuert frei und reich die Passion Jesu, entsprechend der Grundidee, 1) dass J. das Passahlamm sei, a) an dem Tag geopfert, wo dies geschlachtet wurde (am 14. Nisan), was Jo. auch hier nicht genug hervorheben kann. Am Morgen dieses Opfertages selbst bringt der Opfer-Oberpriester das Opfer zu dem Pilatus; doch wollen sie sich nicht verunreinigen „ἵνα φάγωσι τὸ πάςχα“, was nie etwas anderes heisst als „das Passahlamm speisen“ (18, 28). Aber b) auch zu der Stunde sei J. gestorben, wo sie τὸ πάσχα ἔθυον. Nicht um die 3te Stunde, wie Mc. angab, nicht um 9 Uhr sei J. zum Opfertod verurtheilt worden, sondern „um die 6te Stunde“ (19, 14), am Mittag, so dass sein Tod am Abend erfolgte, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (Mc. 14, 18). — 2) Indem Chr. an die Stelle des Passahlamms tritt oder das wahre Lamm ist, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), so erfüllt und beseitigt er zugleich die jüdische Institution. Dies führt Jo. dazu aus, dass Chr. durch seinen, von den Juden angestifteten Opfertod das A. T. überhaupt bis zum Kleinsten hin (bis zu dem διψῶ Ps. 22, 16) erfüllt, so auch als Autorität abrogirt habe (19, 28—30). Daher denn Jo. gerade hier eine möglichst wörtliche Erfüllung (von Ps. 22, 19) gibt, mit Unterscheidung des χιτὼν von den ἱμάτια (23), und diese auch als solche ausspricht (24). — 3) Dann soll es noch ausdrücklicher als bei Lc. zur Erklärung kommen, nicht der Repräsentant des Heidenthums, sondern der finstere Judaïsmus sei an diesem Tode Schuld (18, 28—19, 16). Endlich 4) soll J. vor Pilatus ganz ausdrücklich erklären, dass er freilich ein König, aber ein König der Wahrheit sei (18, 37), der Geistesheiland, dessen Reich nicht von dieser Welt ist (36). — Alles sehr gut gemeint, zum Theil selbst trefflich ausgeführt, ja selbst voll geistigem Recht: aber a) mit dem zu grossen Opfer, dass nun die Einsetzung des Abendmahls beim Passahmahl Jesu dahin fiel; b) dass er geschichtlich nicht blos im Widerstreit mit der sichersten Ueberlieferung kommt, sondern auch in sich Unhaltbares darstellt. Denn wer hat denn nun das grosse Gespräch zwischen dem Repräsentanten des Kaisers und dem Gotteskönig des Geistesreiches (18, 33 f.) mit angehört? Und hätte J. so ausdrücklich jedes irdische Königsein abgelehnt, so hätte er gerade durchaus nicht zum Kreuz geführt werden können. Jo. gibt treffliche Lehre und Erbauung, aber hält nur das allgemein Geschichtlichste ein: J. das Opfer des Judenthums in der Passahfestzeit an der παρασκευή τοῦ σαββάτου (19, 31): alles Weitere ist erdacht.

Das frühere Ev. gibt den Tag des Kreuzes-Opfers allein zuverlässig an; die Überlieferung Jesu durch das Sanhedrin steht fest, wie die römische Kreuzigung als angeblichen Judenkönigs; das übrige Detail aber bei Mc. ist entweder von selbst zu errathen, oder nicht zu verbürgen, zum Theil, wie das σκότος am Mittag über die ganze Erde,

*) Auch der Zeitgenosse Nach-Joh. hat unverkennbar diesen Gegen-Messias im Auge (Jo. 5, 43. Vgl. m. Hdb. der Apocr. III, S. 93 f.).

der schreiende Judenhohn am Schluss offenbar typisch. Auch bei der Schilderung des Geschichtlichsten ist die Poësie des Lehrbildners thätig.

III. Der Tod des Erlösers 15, 37—39.

Der Tod Jesu ist der des Erlösers, der 1) den Zugang eröffnet zu Gott, im Bilde zum Allerheiligsten. Durch seinen Opfertod ist zerrissen „der Vorhang desselben“, oder die Scheidewand, die den sündigen Menschen vom Heiligen scheidet (38), der Zugang gegeben zu dem Gott der Gnade (Röm. 5, 2 δι' αὐτοῦ τὴν προςαγωγὴν ἐσχήκαμεν). Parallel ist das gleiche σχίζεσθαι vom Himmel selbst (S. 37). 2) Der Tod des Gekreuzigten habe den Vertreter des Heidenthums, der als Hauptmann der römischen Wache am Kreuze stehe, christgläubig gemacht. Denn der Tod am Kreuze ist naturgemäss ein Tod des Verschmachtens, Ohnmächtigwerdens. Wenn Jesus mit „lauter Stimme schreit“ beim Scheiden, so ist das etwas Übernatürliches, ein Zeichen göttlicher Abstammung. So komme der Hauptmann zum Bekenntniss: dieser Mensch ist in der That der Sohn Gottes. In jedem Falle hat der Tod des Sohnes Gottes erlösend für den Heiden gewirkt, und es bedarf nicht erst der Vermittlung durch Judenzeugen. — Hier haben wir eine entschiedene Parallele mit dem Anfang des Buchs. Die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου begann damit (1, 10), dass eine Himmelsstimme zu Jesu erscholl: σὺ ὁ υἱός μου. In der Mitte des Ev., nach dem Höhenpuncte des Wirkens, beim Eingang zum Leiden sprach Gottes Stimme οὗτος ὁ υἱός μου (9, 7). Und das τέλος des Ev. lässt als Echo der Himmelsstimme das Bekenntniss von der Erde erschallen: οὗτος ἦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ!

Lc. 23, 45—47 hat auch hier prosaïsirt, in doppelter Weise. 1) Es sei nicht möglich, dass durch den Ruf des sterbenden Erlösers Einer zum Glauben an die Gottessohnschaft kommen könne. Aber der Anblick der Sonnenfinsterniss am Mittag habe den Hauptmann wohl zu der höheren Vermuthung gebracht. 2) Auch scheint es dem Prosaïker ungeeignet, dass der Heide schon so früh zum Bekenntniss komme „οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“, was ja der Inhalt des christlichen Bekenntnisses sei (wie Mc. auch wollte). Lc. verlegt dies in die Apost.-Gesch. Da kommt auch ein Hauptmann, Cornelius, zum Christwerden, doch durch die apostolische Predigt (Apg. 10). Aber der Hauptmann im Ev., vor aller Apostelthätigkeit, könne aus dem Anblick des ganzen Verhaltens dieses Gekreuzigten, wie aus der wunderbaren Verfinsterung nur ersehen: ὅτι ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος „δίκαιος“ ἦν, kein Verbrecher.

Mt. 27, 50—56 hat auch hierbei den Grundzug des Hauptleitfadens beibehalten, aber dasselbe prosaïsche Bedenken gehabt, wie Lc., dass das κράξας nicht den Christusglauben hätte erzeugen können. Die Sonnenfinsterniss des

Lc. erschien ihm gleich unhaltbar, und er suchte daher ein besonderes Zeichen, das denn auch ganz Israël zum Bekenntniss führen könne. Apoc. 11,7—13 gab dies typisch. Nach dem Tod, beim Auferstehn der Blutzeugen des Gekreuzigten erfolgte ein Erdbeben zur Warnung für Israël, dass es noch in der letzten Stunde sich bekehren und Christ werden solle. Dies Erdbeben hat Mt. zur Erschütterung für das ganze jüdische Volk in die letzte Stunde, bei Chr. Tod, gesetzt. Dabei stehen „die Heiligen" des A. T. auf, deren Auferweckung durchs Erdbeben und ihr Erscheinen in Jerusalem die eindringliche Mahnung geben kann. Nicht blos 2 Heilige des A. T. seien es, die Apoc. in Jerusalem den Gekreuzigten als den Messias bezeugen lässt, Mose und Elia, sondern alle die Propheten, die ihn verkündigt haben. — Vergeblich Zeller's Bemühen, diesen Ausläufer, der der apokryphesten Evv. völlig würdig wäre, als Aeltestes zu halten, vergeblich auch das Bemühen Anderer, ihn aus dem Ur-Text zu eliminiren, als spätern Zusatz zu taxiren. Er ist für den Mt.-Hauptmann (54) unentbehrlich, und steht in Verbindung mit dem parallelen Erdbeben bei der Auferstehung (28, 17 f.), das hier Alles zu vermitteln bekommt. Schon Ignatius ad Magn. 9 fand in der Stelle den Wink, dass der Erlöser durch seinen Tod „die Propheten" im Besondern auferweckt, gleichsam zu Zeugen der Erfüllung des von ihnen Verkündigten herbeigeführt habe.

Mk. erzählte auch hier ganz nach Lc. (44—46), liess sogar, worüber Tert. (p. 346) ihn weidlich verspottet, die Trauer der Schöpfung über den Tod Christi stehen, hatte auch das ἐξέπνευσεν, worüber Epiph. den Doketen vergeblich angreift. Selbst für den Orthodoxen ist ja der Tod Jesu nur ausgesprochen, oder nur scheinbar. Denn Gott stirbt einmal nicht trotz aller Menschen-Beschlüsse oder δόγματα. Nach Mk. hauchte nur der Gottmensch nicht mehr, der sich kreuzigen liess, wie man auch Engel gebunden denken könne (m. Ev. Mk. S. 170). Freilich wird so das ganze Leiden nur ein Schemen und Schauspiel, aber geradeso für die orthodoxe Vergötterung des Menschensohnes.

Log.-Ev. verwarf den Vorhang-Riss als zu jüdisch, die Bekehrung des Hauptmanns als abenteuerlich. J. verscheidet, indem er (nach Lc.) seinen Geist überlieferte (man kann denken, den λόγος in ihm) „in die Hände des Vaters", und es genügt, dass nun Alles „vollbracht" ist (30), das Werk und das Leiden Jesu, wie das ganze A.T. erfüllt bis zum Einzelsten, was Jo. 19, 28—30 sogar excedirend betont (vgl. S. 699).

IV. Die Ehre des Gekreuzigten in seinem Tode 15, 40—47.

Sie besteht in einem doppelten: 1) V. 40—41 in der Ehrenwache am Kreuz, von den liebenden Frauen, 2) V. 42—47 in dem Ehrengrabe des Königs der Ehren, von dem reichen Jünger.

A. Die Frauen am Kreuz: 40—41.

Um das Todtenbett eines Königs steht eine Todtenwache der Ehre. Diese bilden aber beim Gekreuzigten nicht die feigen Männer, die Jünger, die alle entflohen waren (14, 50), sondern das Weib in der christlichen Gemeinschaft, die Frauengemeinde, die in ihm den Heiland

der Seele gefunden hat, harrt am Holze der Schande treu aus. Dies hat seine tiefe Wahrheit. Denn das christliche Weib hält in Kreuz und Leid an Jesus am treusten, geduldigsten, und standhaftesten aus.

V. 40. ἀπὸ μακρόθεν: somit können die Frauen nicht die Zeugen der letzten Worte sein, die Mc. aus dem Leidenpsalm ausspricht. — Maria von Magdala, diesseits des galiläischen Meeres (s. zu Mc. 8, 10. S. 406). Lc. 8, 2 hat sie näher charakterisirt als eine Frau, von der Chr. sieben Dämonen ausgetrieben habe, so dass sie die treuste Anhängerin ward, ihnen allen voranging. Erst eine blöde Harmonistik identificirt die Magdalena mit der ἁμαρτωλός bei Lc., die an der Stelle der liebenden Jüngerin (bei Mc. 14, 3—11) Jesum beim Gastmahl salbt, weil Ev. Joh. 12, 1 ff. anderseits die Maria des Lc. 10, 39 mit dieser liebenden Jüngerin des Mc. identificirt hatte. Bie Büsserin „Magdalena" ist eine Phantasie. — Ἰάκωβος ὁ μικρός ist ohne Zweifel derselbe, der im Apostelverzeichniss heisst Ἰάκωβος Ἀλφαίου, im Unterschied von Ἰακ. Ζεβεδαίου, wie von dem Bruder Jesu (6, 5). — Salome = Friederike, ohne Zweifel zu Mc.' Zeiten noch eine namhafte Christin der Urzeit; die Nachfolger Lc., Mt., Jo. haben sie weniger bedeutend gefunden; und erst der späteste Erneurer hat, gegenüber der von Jo. bevorzugten Magdalena, gerade sie hervorgehoben, die 3te Repräsentantin der Frauen-Gemeinde Jesu zur ersten gemacht (Aegyptier-Ev. S. 528).

41. διηκόνουν αὐτῷ: Lc. 8, 3 erklärte wohl mit Recht „aus ihren Gütern". Sie sind entweder älteste Diakonissinnen der Gemeinde (Mc. 1, 33 S. 99), oder haben im Sinne der Forderung an den reichen Jüngling „alle Güter (Mc. 10, 21), oder der armen Wittwe (Mc. 12, 44) „τὸν βίον ὅλον" der heil. Gemeinschaft gegeben.

Lc. 8, 1—3 hatte seine erste grosse Einschaltung (6, 13—8, 3) beschlossen mit einem Umzug durch Galiläa. Dabei meldet er, dass J. diese Frauen (Mc. 15, 40) nachfolgten, deren Zahl er dann noch durch „Joanna" und „Susanna" nach traditioneller Kunde erweitert. Diese Versetzung ist ganz in der Weise des Lc., nachträgliche Anmerkungen des Vorgängers „von vornan rechtzeitig" (Lc. 1, 3) zu stellen. — An der alten Stelle Lc. 23, 49 hielt er es in seinem apologetisch-irenischen Eifer für geboten, die Jünger nicht so feig sein zu lassen: auch alle Bekannten Jesu (οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ, also auch die Jünger) hätten am Kreuz gestanden, nicht blos die Weiber. Daher nennt er diese hier nicht. Erst bei der Auferstehungsgeschichte holt er die Namen nach (Lc. 24, 10): Maria Magdalena voran (mit Mc.), die 2te Maria (Jacobi) zu dritt, statt Salome gibt er Joanna (8, 2).

Mt. 27, 55—56 folgt auch hier dem Grundbuch völliger, nur hat auch er merkwürdiger Weise die Salome übergangen, und dafür eingeführt eine 3te Maria als Mutter der Zebedaiden! Schwerlich werden sich die 3 Marien des Mt. halten lassen. Schon die späteren Codices streichen die 3te Maria.

Jo. 19, 30 fand das Dastehen der Frauen bei Mc. allzu müssig; schon vor dem Tode seien sie hinzugetreten, „drei" allerdings, aber nicht blos zwei Marien, sondern (statt der Salome) die Haupt-Maria selbst, die Mutter, die er dem Geistesjünger anvertraut (19, 25—27).

B. Das königliche Grab der Ehren: 42—46.

Der Verbrecher erhält kein ehrliches Begräbniss. Sein Leichnam wird auf die Strasse, oder über die Mauer geworfen, oder oberflächlich verscharrt. Nur den Ehrenmann ziert das wirkliche Grab, die Gruft mit dem verschliessenden Stein, bei einem König in einen Felsen gehauen und mit grossem Stein verschlossen (vgl. Jes. 53, 9. 22, 16: auch Apoc. 11, 8—9. Henoch 96, 22). Unzweifelhaft scheint J. Beschimpfung noch über das Kreuz hinaus gereicht zu haben, dass er verbrechergleich verscharrt ward unter dem Kreuz der Schande. Apoc. lässt fast keinen Zweifel darüber zu, indem sie die Märtyrer ganz gleich stellt mit ihm: und diese werden verbrechergleich nicht begraben! Aber schon Paulus hat begonnen, diese älteste Anschauung zu alteriren. Die Vergleichung Christi als des Urbildes des Menschengeschlechtes und der Christenheit führte ihn dazu, eine Art Begrabensein für Christus vorstellig zu machen. Röm. 6, 3 redet er von einem Begrabensein „mit Christo“ wie auch wir ἐβαπτίσθημεν εἰς θάνατον αὐτοῦ (durch die Untertauchung in die Tiefe der Fluth begraben seien). Und Röm. 10, 6 kommt er bei Ausführung von 5 Mos. 30, 12—14 zum Vorstellen, dass Chr. durch den Tod in „die Tiefe“ unter die Oberfläche der Erde gebracht sei (S. 595). Auf diesem Wege schritt Mc. dazu fort, dem König der Ehren nun ein wirkliches Grab, das der Ehren, zu geben, das Felsengrab mit dem Verschluss des Steins. — Am Dasein von mehr als einem Verehrer J. in Jerusalem selbst ist (nach 3, 7. 11, 1 f.) nicht zu zweifeln und ein Joseph von Arimathia, der selbst ein „wohlhabendes Mitglied des Sanhedrin“ (εὐσχήμων βουλευτής) war, hatte gewiss unter den ersten Christen Namen und Ansehen. Dieser wird nun dazu ausersehen, J. das Grab zu geben, nachdem er „kühnlich“ (d. h. trotz des angebrochenen Sabbath, und trotz der Gefahr) von Pilatus die Erlaubniss erbeten hat. — Jes. 53, 9 heisst es vom Knecht Jahve's: „Man gibt ihm bei Bösewichtern sein Grab und bei Verbrechern in seinem Tode“. Dies letztere „bei einem Verbrecher“ heisst im Hebr. אֶת־עָשִׁיר. Das Wort kommt sonst hebr. in dieser Bedeutung nicht vor. Es heisst eigentlich „üppig“, daher auch „reich“. Als Mc. das Bedürfniss empfand, Chr. im Tode zu ehren, hat er der gewöhnlichen Bedeutung von עָשִׁיר reich gedacht, und so auch Jes. 53 erfüllt durch das messianische Grab bei einem „Reichen“, dem „wohlhabenden“ Jünger von Arimathia. Dass Mc. das Bestreben hatte, den Leib J. zu ehren, das beweist auch die Salbung in Bethanien; dort

sagt er (14, 8) „sie hat es gethan zuvor für meine Einbalsamirung." — Nachdem aber dies Grab der Ehren einmal erbaut war, wollte es keine Hand mehr einreissen, sondern schmückte es immer mehr. (Rel. J. S. 82 ff.)

Bei Lc. 23, 50—54 wird dies ein Grab, in dem noch Niemand gelegen war, d. h. ein unberührtes, heiliges. — Mt. 27, 57—61 nennt es auch ein „neues" Grabmahl (nach Lc.), und das σινδών oder Leintuch ist ein „reines". Auch Mk. bewahrte die heil. Stätte für den „schlafenden Engel". — Und Jo.-Ev. begrenzt auch die heilige Stätte ausdrücklich; das Felsengrab ist umfriedet von einem „Garten" 19, 38—42. Ja er führt dabei jene beabsichtigte Einbalsamirung selbst noch aus (39). Es wird dahin gelegt eine Mischung von Myrhen und Aloë, in so unendlicher Fülle, wie sie der kühne Erneuerer allezeit (2, 6) liebt, hier „bei 100 Pfunden": eine greiflich gestiegene Verherrlichung Christi. — Noch Spätere verlegten das Grab selbst in die Stadt, um es zu schützen vor den Feinden, wo man es seltsam noch suchte, aber ein Jünger der „Rel. Jesu", Conr. Furrer, endlich kühnlich nicht mehr gesucht hat.

Auch Str. ed. V hat meine Kritik des „Grabes Christi" ganz zutreffend gefunden, unwillkürlich dem Mt. den Rücken kehrend, dessen Voranstehen sie bis dahin geradezu unmöglich gemacht hatte. (S. zu 16, 1—8.)

Bei der höhern Ausschmückung des von Mc. auf Paulus Wegen erbauten Grabes folgte der Logos-Verehrer Jesu einfach dem Zuge des Herzens. Aber weit wichtiger war es, noch vor dieser Versenkung des geopferten Leibes (19, 31—37) an demselben das Haupttheorem zur Anschauung zu bringen, dass in Chr. das jüdische Passahlammopfer so erfüllt als abrogirt sei. Nicht blos der Tag und die Stunde wird es für ihn (S. 599), sondern auch gerade die Weise, in der das Passahlamm geschlachtet ward, nämlich es durfte ihm nach 2 Mos. 12, 4 „kein Knochen gebrochen werden (36), man musste es durchstechen", wie es nun am Kreuz noch geschieht (31—34). So zeigt Chr. völlig sich als das Sühnopfer, dessen Blut das reinigende Wasser wird (34), wie schon Johannes (in Apoc. 1, 57) geschaut hat, dass Chr. abwäscht mit seinem Blute unsere Sünden, wogegen bei den Gegnern sich erfülle, was Zach. 12, 10 (bei Apoc. 1, 7) verkündigte: dass sie εἰς αὐτόν ἐξεκέντησαν. (Vgl. Urspr. der Evv. S. 97.) In diesem Lanzenstich durch den Opferleib Christi gipfelt die neue Ev.-Gestalt, die von Anfang den Johanneïschen Begriff von Chr. als „dem Lamme" durchzuführen unternahm (S. 488). Aber dass kein anderes Ev. von diesem Theil der Passion die geringste Spur hat, ist schon früh so aufgefallen, dass man nicht anstand, den Lanzenstich auch noch in das 1te der vier Kirchen-Evv. zu bringen, zu Mt. 27, 49, „ein anderer der Kriegsknechte habe seine Lanze hineingestossen, worauf Blut und Wasser sich ergoss", so selbst Si. B C L Chrysost. u. A. Leider aber kam so gerade grösster Widerspruch zu Tag: bei Jo. sei er nach, bei Mt. vor dem Tode durchstochen? Daher der Zusatz durch ein besonderes Decret vom Papst Clemens V. auf dem Concil von Vienne 1311 als unecht erklärt und verboten wurde (Tisch. ed. VIII); seitdem ist er verschwunden. — So kommt es zur doppelten Merkwürdigkeit, dass selbst Päpste zur Kritik sich genöthigt sahen, und gerade die ältesten codd. (auch hierbei) harmonisirt haben, die spätesten treuer wurden. Dem Log.-Ev.

bleibt sein Eigenthum, die so ganz ungebundene Ausführung eines eignen Lehrbegriffs, in der vom ersten Lehrerzähler Mc. so glücklich gefundenen Lehrform, die zugleich so erbauend zur Verherrlichung Christi ausschlug!

Das Dastehn der Frauen vor dem Kreuze ist poëtisch und geistig trefflich, aber hier bedenklich. Was hatten sie nur aus Galiläa mitzugehen? Am Passahmahl hatten sie ja doch keinen Theil! Blos dazu, um von ferne sein Kreuz, und hernach sein „Grab" zu sehen? Ein Grab, das Apoc. geradezu „nicht zugibt" (οὐκ ἀφήσουσι τεθῆναι εἰς μνῆμα 11, 9). Jesus ist ohne Zweifel als Verbrecher auch nach dem Tode angesehn: und alle Ehre, die ihm danach wird, ist von der den Erlöser feiernden Seele seiner Verehrer eingeführt (vgl. S. 616).

Schluss des Evangeliums.

Die Auferstehung des Gekreuzigten zur Rechten der Macht.

16, 1—8. 9*—16*.

I. Scene. Der Gekreuzigte ist nicht im Grabe zu suchen, sondern auferstanden 1—8. 9*—10*.

1 *Und als verflossen war der Sabbath, kauften Maria von Magdala, und Maria Jakobus' Mutter und Salome Gewürze, um hinzugehen und ihn zu balsamiren.* 2 *Und sehr frühe morgens am* 1. *der Woche kommen sie zum Grabe, beim Aufgang der Sonne.* 3 *Und sie sprachen zu einander: wer wird uns abwälzen den Stein von der Thüre des Grabmales?* 4 *Und als sie aufblickten, schauen sie, dass aufgewälzt ist der Stein; denn er war gross, gar sehr.* 5 *Und sie traten in das Grabmal, und sahen einen Jüngling, sitzend zur Rechten, angethan mit weissem Gewande, und sie erstaunten sehr.* 6 *Er aber sprach zu ihnen: Erstaunet nicht! Jesum suchet ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten! Er ist auferstanden, nicht ist er hier.* 7 *Siehe den Ort, wo sie ihn hingelegt haben. Aber gehet hin, saget seinen Jüngern und Petro, dass er vor euch herzieht nach Galiläa! Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat!* 8 *Und herausgegangen flohen sie von dem Grabmal; denn es erfasste sie Zittern und Entsetzen, und sie sagten Niemanden Etwas; denn sie fürchteten sich. . .*

Hier bricht der urkundlich überlieferte Mc.-Text ab; denn 9—20 ist dergestalt altkatholische Zuthat. Siehe den Text davon unten, bei der Synopsis. Aus Allem jedoch ergibt sich nach Mc. selbst, wie nach seinen ersten Nachfolgern dies als Fortsetzung und Beschluss des Ganzen:

9* *Als sie aber der Worte gedachten, die Jesus in Galiläa verkündigt hatte, sprechend „des M. S. muss viel leiden und verworfen und gekreuzigt* 10* *werden, und nach 3 Tagen auferstehn“: da wurden sie voll Freude und liefen hin zu Petrus und den Seinen, und verkündigten ihnen Alles.*

II. Scene. Der Auferstandene gibt allen Jüngern den Auftrag des Heidenapostels, und sitzend zur Rechten der Macht bekräftigt er seine Heidenboten: 11*—16*.

11* *Und alsbald standen die Jünger auf und zogen eilends nach Galiläa,* 12* *auf den Berg, wo er ihnen Auftrag gegeben hatte. Und da sie ihn sahen, fielen sie nieder vor ihm, Etliche aber zweifelten. Und Jesus trat hinzu und redete zu ihnen, sprechend:*

13* *„Gehet hin in die ganze Welt, und verkündigt die Heilsbot-* 14* *schaft aller Creatur! Wer gläubig geworden und getauft ist, wird errettet werden; wer aber Glauben verleugnet hat, wird verurtheilt werden!“*

15* *Und nachdem er dieses gesagt hatte, ward er aufgehoben in* 16* *den Himmel, und setzte sich zur Rechten Gottes. Sie aber gingen aus, und verkündigten überall, indem Jesus mitwirkte und das Wort bekräftigte durch die hinzufolgenden Zeichen!*

Ende des Evangeliums.

2. σαββάτων Si B ct It p ɿ: It pl „sabbathi“ (nach Lc. 18, 12, im Sinne der Woche), danach D: σαββάτου. — ἡλίου ἀνατείλαντος Si B ct ɿ: von It. richtig erklärt oriente sole, danach D: ἡλ. ἀνατέλλοντος. — 4. „ἀνα“κεκύλισται Si BL: ɿ „ἀπο“κεκ. C Δ A (Lc. Mt.) nach 3 ἀποκυλίσει. — 5. „εἰς“ελθοῦσαι Si C L A ɿ: B pc ἐλθοῦσαι, om „εἰς“, um den Mc. mit Mt. Jo. auszugleichen. — 6. Ναζαρηνόν B C pl ɿ: Ναζωραῖον L Δ: om Si It p (D) nach Mt. — 8. ἐξελθοῦσαι Si ct: ɿ † ταχύ nach Mt. — εἶχε „γάρ“ Si B pl: εἶχε „δέ“ C Δ A.

A) Der kanonisch gewordene Schluss des Mc.-Ev., der mit ἀναστὰς δὲ πρώτῃ σαββάτου beginnt (9—20), besteht in einer altkatholischen, und zwar altrömischen Überarbeitung oder Fälschung des echten Schlusses in kirchlichem Interesse, zu nennen Marcus Katholicus. Und zwar sind die Verse dergestalt im Ganzen unecht, nach Überlieferung, Sache und Sprache.

I. Nach Ueberlieferung. — 1) Die ältesten griechischen Väter, wie Clemens Al. und Origenes kennen diesen Schluss nicht. Eusebius, Ammonius und noch Spätere, die ihn kennen und beurtheilen, wie Severus, Hesychius, Euthy-

mius haben ihn als unecht verurtheilt (Tisch. 8 p. 404 f.). 2) Die ältesten Handschriften hatten ihn nicht oder nur mit Zeichen der Unechtheit. Euseb., Hier., namentlich auch zahlreiche Scholien melden, er habe in den besten Handschriften gefehlt: omnibus Graeciae libris pene, sagt Hier. (ed. Vall. I, 828). 3) Er fehlt noch in den beiden ältesten codd., die uns erhalten sind. Si u. Vat. geben nach ἐφοβοῦντο γάρ (8) Nichts als ein Schlusszeichen. Er fehlt auch in k, Arm. codd., Aeth cod. Ar. Vat. 4) Andere (nämlich L; k; 274; Aeth. cod. Syr. cod.) haben einen ganz andern Schluss dieser Gestalt: πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς [ἐφάνη, καὶ] ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως, ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ['Αμήν]. „Alles aber, was aufgetragen war, verkündigten sie dem Petrus und den Seinen in Kürze. Darauf aber erschien auch Jesus selbst und entsendete vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die heilige und unvergängliche Botschaft des ewigen Heils". L. hat nach ἐφοβοῦντο γάρ Zeichen des Schlusses, dann das Vorstehende mit der Note: φέρεταί που καὶ ταῦτα! Danach neues Schlusszeichen und mit der Note: ἔστιν δὲ καὶ ταῦτα φερόμενα führt er den kanonischen Schluss an: ἀναστὰς δὲ . . — Cod. min. 274 hat dies nach v. 7 am Rande. Syr p am Rand zu v. 8: adduntur alicubi et haec, — Aeth. (m a) hat dies als echten Schluss, Itala k ebenso. — Doch so richtig der Verf. dieses Schlusses erkannt hat, dass die Frauen den Jüngern noch das Aufgetragene verkündigt haben (πάντα παρηγγελμένα ἐξήγγειλαν), und dass J. den Jüngern nicht blos erschienen ist, sondern ihnen auch den Auftrag gegeben hat, in aller Welt das Ev. zu verkündigen: so sicher ist auch dies nur ein Versuch, das bei v. 9 beginnende, evident nicht echte Gefüge einfacher und verständiger zu ersetzen. Schon die katholische Schwulst „die h. und unvergängliche Botschaft des ewigen Heils" verräth die Entstehung dieser Clausula katholica apokrypha.

II. Sachlich gehört der ganze Anfang des kanonischen Zusatzes dem Mc. nicht an. a) Im Widerspruch mit Mc. α) fehlt die Ausführung des Engel-Auftrags und der Hingang nach Galiläa. β) Der neue Anfang „ἀναστὰς δὲ πρωΐ am 1ten Sabbath" enthält schreiende Deuterosis nach 16, 1. γ) Statt der drei Frauen ist auf einmal nur die eine da. — b) Dem Mc. fremd ist α) schon die Notiz „Μαρία, ἀφ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια", was ja nicht Mc. erzählt, sondern ein anderes Ev. (Lc. 8, 2). β) Das Reden in „neuen Zungen" als fremden Sprachen (17 f,) ist der ältesten Christenheit überhaupt fremd und erst nach Mc., erst in unserer Apg. 2, 4 f entstanden (Mey.). γ) Das Schlangen- und Gift-Ertragen setzt Apg. 28, 2 ff. Lc. 10, 18 ff. voraus und schon legendarische Ausbildung. — c) v. 9—14 enthält auch den eigenthümlichen Charakter, dass es ein förmliches Register von Erscheinungen des Auferstandenen aufstellt: „πρῶτον" ἐφάνη (9), „μετὰ δὲ ταῦτα ἐφανερώθη (12), „ὕστερον" ἐφανερώθη (14): Erstens, Zweitens, Drittens! Der gleichmässige Ausgang vollendet das Registermässige: 10. sie ging hin, meldete es den Jüngern; die glauben aber nicht; 13. sie gingen hin, meldeten es den Jüngern, die glaubten es es aber auch so nicht; 14. sie wurden geschmält, dass sie nicht geglaubt hatten. d) Näher besteht dies Register von drei Erscheinungen in einem Excerpt aus den drei andern Evangelien a) 9—11 aus Jo. 20, 1—18 unter Mitbe-

nutzung von Lc. 8, 2, b) 12—13 aus Lc. 24, 13—35, c) 14 aus allen drei Evv. zusammen (Rel. Jes. S. 100 f).

III. Sprachlich zeigt der Schluss 9—20 eine dem Mc. durchaus fremde Hand, näher eine katholische Sprache, die sich nach Lc. besonders gebildet hat.

Gleich der Anfang ist schlagend: πρώτῃ σαββάτου (9). Mc. sagt ja (mit 1 Cor. 16, 1) τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων 16, 1; nur Lc. σάββατον (danach It, auch D) von der Woche (18, 12 S. 84). — ἐφάνη nirgends bei Mc., der von φαίνω nur die Formel hat: quid vobis videtur 15, 64 (Lc. sagt 8, 9 'Ηλίας ἐφάνη). — ἐκείνη (10), κἀκεῖνοι (11—13), ἐκεῖνοι δὲ (20) ist bei Mc. niemals ohne Nachdruck oder Gegensatz, nirgends das einfache Demonstrativ. (Vgl. Mc. 4, 11. 7, 15. 12, 4 ff. 14, 21.) Lc. dagegen hat es immer wieder in diesem einfachen Sinne. — πορευθεῖσα (10), πορευομένοις (12), πορευθέντες (15) genügte allein, eine dem Mc. durchaus fremde Feder zu zeigen (s. S. 118): in 5 Versen dreimal das, was von 1, 1—16, 8 niemals vorkommt. — πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν (10) Lc. 6, 25. ἐθεάθη (11) pass. nicht bei Mc. ἐφανερώθη (12. 14) von Personen nie bei Mc. — μετὰ ταῦτα (12) μετὰ τὸ λαλῆσαι (19) nie so bei Mc. — ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, sachlich nur verständlich aus Lc. 24, 16, und ἕτερος ein Charakteristicum des Lc. — παρακολουθήσει (17) nicht bei Mc. (Lc. 1, 3). — γλώσσαις καιναῖς (18), sachlich nur aus Apg. 2, 4 ff. verständlich, im Sinne von ungelernten Sprachen. — ὁ „μὲν οὖν“ (19) nie bei Mc., bei Lc. constant (3, 18. Act. 1, 6. 18. 8, 4. 9, 31. 11, 19 f. 15, 30. 17, 30. 19, 32 f. 23, 22). — ὁ κύριος (19. 20.) nie von Christus in der Erzählung bei Mc., um so häufiger bei Lc.

Schon Fritzsche, Comm. in Mc., und Hitzig (Joh. Mc.) hatten das hier dem Mc. Fremde so genügend aufgezeigt, dass es höchst verwunderlich ist, wenn De Wette, Baur, Strauss u. A. die Möglichkeit einer Echtheit dieses Schlusses festhalten wollten, Strauss sogar in einem „Leben Jesu für das Volk“, blos um ihrem dogmatisirenden Schulwunsch einen Anhalt zu bewahren, dass das Mc.-Ev. aus den andern compilirt sei: ohne auch nur zu bedenken, dass Mc. dann selbst dem 4ten Ev. nachgeschrieben hätte, also nach 155 u. Z. entstanden wäre, was doch einfach undenkbar ist. Um den Mc. zu verhindern, der Erste zu sein, muss man ihn zu einem Monstrum machen, mit einer Gewaltthat, die auch hier besonders schreit (Vgl. S. 266).

B) Der wirkliche Mc.-Schluss. So zweifellos v. 9—20 dergestalt nicht von Mc. Hand ist, so zweifellos hat er selbst 1) nicht bei v. 8 mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen. Man hat zwar annehmen wollen, die Feder habe dem ersten Darsteller des Evangeliums versagt, als es dazu kam, die Erscheinung des Auferstandenen, dies Mysterium zu schildern. Aber er hat ja den Plan dazu v. 7, und schon 9, 2 ff. in der Verklärung mit aller Ruhe das Abbild dieser Erscheinung gegeben. 2) Aus der Anlage des Mc. selbst ergibt sich ebenso zweifellos a) dass nach ihm J. den Jüngern wirklich erschienen ist: ὄψεσθε αὐτὸν v. 7,

b) dass er ihnen in Galiläa erschienen ist: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ ὄψεσθε αὐτόν, was J. bei Mc. schon früher 14, 28 ausspricht: nach meiner Auferstehung προάξω ὑμᾶς εἰς Γαλιλαίαν, c) dass er ihnen nur da erschienen sei: eine andere Erscheinung ist nirgends von Mc. vorbestimmt. Also haben die Frauen ihren Engel-Auftrag noch ausgerichtet, in Folge wovon die Jünger dorthin gegangen sind. So viel steht als ursprüngliche Folge von Mc. v. 7—8 aus ihm selbst fest. 3) So gewiss endlich unser Lc. und Mt. den Mc.-Text überall, mit mehr oder weniger Freiheit sich angeeignet haben, so sicher auch seinen Auferstehungsbericht. Aus ihren secundären Darstellungen ist also ihre gemeinsame Grundlage zu errathen, und von vornherein ist darauf zu rechnen, dass derjenige Nachfolger, der dem Mc.-Gange und Text überall am strengsten gefolgt ist, d. h. Mtth., auch hier seinen Leitfaden am treuesten erhalten hat.

I. Der Übergang zur Erscheinung. Lc. 24, 8—37 hat auf das stärkste in den Mc.-Gang eingegriffen, indem er die Erscheinung nicht in Galiläa, sondern bei Jerusalem selbst erfolgen liess. Daher sind nur folgende Momente bei ihm dem Mc.-Plane entsprechend: „Und die Frauen gedachten seiner Worte, die er zu ihnen gesprochen (ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ, ὡς ἐλάλησεν 8): des Menschen Sohn muss viel leiden und verworfen und gekreuzigt werden, aber am dritten Tage auferstehen" (7). „Und rückkehrend vom Grabmal verkündigten sie dies Alles (ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα), was ihnen der Engel verkündigt hatte, den Eilfen und allen Übrigen" (9). „Und Petrus stand auf und eilte (ἀναστὰς ἔδραμεν)"... Bei Lc. freilich: an das Grab, um bei Jerusalem selbst die Erscheinung zu erhalten; nach Mc. aber (laut 16, 7. 14, 28) mit den übrigen Jüngern εἰς Γαλιλαίαν.

Mt. 28, 8—18 bewahrte das Wichtigste, den Gang nach Galiläa, so den Mc.-Text principiell. Er hat ihn nur erweitert (9—15), dies aber ist so handgreiflich, dass wir für die Hauptsache aus 8, 8. 16—18 den Mc.-Text im Sachlichen sicher genug überliefert finden: „Und bald gingen die Frauen vom Grab mit Furcht (so weit Mc. v. 8) und mit grosser Freude, und liefen, es seinen Jüngern zu melden" (Mt. v. 8). „Sie aber zogen nach Galiläa auf den Berg, wo ihnen J. Auftrag gegeben hatte (εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς). Und da sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder; Etliche aber zweifelten" (v. 16—17). Dies wird so sicher im Ganzen die Folge von Mc. 8 gewesen sein, als das eine Moment darin „εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς" nicht dem Mt.

gehört, ja gar nicht zu dieser Evv.-Gestalt, welche die Bergrede voranstellte, mehr passt, sondern völlig und allein zum Mc.-Ev. (3, 13), wie oben S. 241 bewiesen.

II. Die Erscheinung und der Schluss. Nach beiden Nachfolgern ist der Auferstandene 1) den versammelten Jüngern nur einmal erschienen; 2) nach beiden hat er ihnen einen letzten Auftrag gegeben, des Inhaltes, dass sie in alle Welt gehn sollen, das Ev. zu verkündigen (Lc. 47. Mt. 18). Beides also gehört ihrem gemeinsamen Grund, Mc., den sie nur auch hierbei abweichend von einander gestaltet haben. Nun bietet die clausula canonica v. 15—16 eine solche letzte Beauftragung in eigener Weise; aus ihr erklären sich die Abweichungen Beider von einander völlig; und sie entspricht dem Wesen des Mc. völlig. So haben wir diesen Theil des unechten Schlusses sachlich dem Mc. selbst zuzuschreiben; der Interpolator hat hier nur sprachlich eingegriffen. Dies erhärtet sich noch durch die Kluft, welche zwischen dem katholischen Erscheinungs-Register (9—14) und dem letzten Auftrag (15—16) klafft. Vorher wären die Jünger immer noch und immer wieder völlig unglaubig und desshalb zu beschelten (11. 13. 14): und nun werden sie ohne Weiteres für völlig fähig und würdig angesehn, um das Ev. aller Welt zu verkündigen (15)? Dieser Widerspruch ist so schreiend, dass Spätere ihn durch einen weiteren Zusatz zu heben suchten*), der nur die Kluft ausspricht, welche zeigt, dass der Interpolator nach seinem harmonistischen Einschiebsel das Weitere bei Mc. (15 f.) vorgefunden und allzu roh stehn gelassen hat. — Danach aber wird 3) auch das Ende des Ganzen (v. 19—20), die Erhebung zur Rechten der Macht und das Ausgehn der Jünger, nur sprachlich inficirt sein. Auch hat dies (ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ) schon Just. M. Ap. 1, 45.

Also gänzlich unecht ist bei Mc. Kath. nur v. 9—14, diese katholische Evangelienharmonie zur Verdrängung der einen und einzigen Erscheinung, die Mc. (laut 14, 26. 16, 7) in Galiläa gab; ausser-

*) Hieron. adv. Pelag. 2, 15 (Tisch. ed. 8 p. 408) fand nach v. 14 einen Zusatz des Inhaltes: Auf den Vorwurf der Ungläubigkeit entschuldigten die Jünger dieselbe damit, dass ja die ganze jetzige Welt voll Ungerechtigkeit und Ungläubigkeit sei (saeculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia, i. e. ὑπόστασις) wegen der bösen Geister; desswegen möge ihnen Chr. nun seine Gerechtigkeit enthüllen (idcirco jam nunc revela justitiam tuam), nämlich die Glaubensgerechtigkeit, wie 15. 16 folge.

dem nur noch das Zeichen-Register (v. 17—18), worin schon die Apg. benutzt ist, und wovon Lc. im Ev. und Mt. auch gar Nichts haben. Dagegen ist 15—16 (der letzte Auftrag) und 19—20 (die Erhebung zur Rechten nebst Ausgang der Heidenboten) nur sprachlich zu restituiren, was um so leichter möglich ist, je schärfer der Sprachcharakter des Mc. sich überall abhebt. Mit so viel Zuversicht, als in solchen Fällen überhaupt möglich ist, haben wir also auf diesen Text als den ursprünglichen zu rechnen:

ἐφοβοῦντο γάρ. καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων, ἃ ὁ Ἰησοῦς 9* ἐλάλησεν λέγων· ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι καὶ σταυρωθῆναι, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι (Lc. 7—8), καὶ ἐχάρησαν σφόδρα (Mt. 8) καὶ ἔδραμον πρὸς 10* τὸν Πέτρον καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτοῖς πάντα (Lc. 9. Mt. 8). Οἱ δὲ μαθηταὶ ἀναστάντες εὐθὺς ἔσπευδον (Lc. 12) 11* εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Mt. 16), ἐπὶ τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (Mt. 16: Mc. 3, 13). Καὶ ἰδόντες αὐτὸν προςεκύνησαν 12* αὐτῷ, οἱ δὲ ἐδίστασαν (Mt. 17).

Καὶ προςελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων (Mt. 18)· 13* ὑπάγετε εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ ἀπιστήσας 14* κατακριθήσεται (Mc. ℸ 15. 16). Καὶ λαλήσας ταῦτα ἀνελήμφθη 15* εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ ἐξελ- 16* θόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ Ἰησοῦ συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων (Mc. ℸ 19. 20).

Τέλος τοῦ Εὐαγγελίου.

13*. „πορευθέντες“ gehört dem Ueberarbeiter. Mc. sagte ὑπάγετε (2, 9. 5, 34. 16, 7) oder ἐξελθόντες (6, 13), wie 16, 20 einhält (S. 113). — εἰς κόσμον „ἅπαντα“: dies ein Lieblingswort des Lc., in Ev. 20, in Apg. 16mal (Hltz 308), Mc. sagt εἰς ὅλον τὸν κόσμον (14, 9). — πάσῃ τῇ κτίσει einstimmig. — 14* ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθείς σωθ. ℸ: einige suchen das Asyndeton durch ὅτι oder καὶ schlecht auszufüllen. — ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακρ. einstimmig. — 15* ὁ μὲν οὖν κύριος durchaus Lucanisch: Mc. könnte nur sagen καὶ (ὁ Ἰησοῦς). — „μετὰ τὸ“ λαλῆσαι, Lucanisch — εἰς τὸν οὐρανόν ℸ: min. τούς οὐρανούς, was Mc. auch entspricht. — ἐκ δεξιῶν A It p ℸ: ἐν δεξιᾷ CΔ (ad dexteram It p). — θεοῦ ℸ: einige + τοῦ πατρός. — 16* ἐκεῖνοι δὲ Lucanisch. Mc. sagt eher οἱ δὲ. — „τοῦ κυρίου“ sagt Lc.: Mc. Ἰησοῦ oder αὐτοῦ. — σημείων ohne Ἀμήν A min It p. (Ti 8). Ἀμήν ist überhaupt nicht der Ausdruck des Sprechenden oder Betenden selbst, hier des Verfassers, sondern die Antwort des Hörers, hier des Lesers oder Abschreibers.

Es ist eine der sichersten Thatsachen der Weltgeschichte, dass Jesus von Nazareth bald nach seinem Tod am Kreuz den Jüngern auferstanden erschienen ist, dem Petrus in Galiläa zuerst, dann auch den übrigen Jüngern, zuletzt dem Paulus; mögen wir dies so oder anders, oder gar nicht, oder doch nie mehr ganz begreifen; da in der ganzen übrigen Geschichte kein einziges Analogon gleicher Art sich findet. Aber viel Mehr als das angegebene Allgemeine ist auch nicht mehr sicher überliefert; das Nähere lässt sich nur noch erschliessen. Es gibt 16 verschiedene Überlieferungen oder Berichte über die Erscheinung des Auferstandenen in der urchristlichen Zeit bis zum Ende des 2ten Jahrhunderts, 10 innerhalb unseres neuen Testaments selbst.

I. Die älteste Anschauung des Auferstandenen, aus der Apostelzeit selbst, wird uns geboten von Paulus 1 Cor. 15, 4 ff. (aus dem Jahre 59 u. Z.) und von der Apoc. Joh. 11, 7 f. (von 68 u. Z.). 1) Paulus ruft der Corinthischen Gemeinde gegen Leugner jeder Auferstehung Folgendes in's Gedächtniss zurück: „Er ist auferstanden am dritten Tage, den Schriften gemäss, und erschienen (ὤφθη) dem Kephas, dann den Zwölfen; dann erschien er obendrein (ἐπάνω) fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die Meisten bis jetzt am Leben sind, einige aber sind auch entschlafen; darauf erschien er dem Jakobus, dann den Aposteln allen; zuletzt aber unter Allen, wie einer unzeitigen Geburt, erschien er auch mir (ὤφθη κἀμοί); denn ich bin der letzte der Apostel. . . Doch habe ich mehr gearbeitet als sie alle; nicht ich jedoch, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist". Er hat also seines Streites mit den ältern Jüngern auch hier gar kein Hehl; aber bei allem Streit unter den Aposteln war darüber kein Zweifel: J. ist ihnen allen auferstanden erschienen. P. gibt jedoch ebensobald den Wink, wie er ihnen erschienen ist, nämlich wie dem Paulus selbst (ὡς „κἀμοί"); dem aber ist er erschienen auf dem Weg nach Damascus. Darüber gibt es wiederum drei Berichte Apg. 9. 22. 26, die alle drei etwas variiren, nach allen dreien aber hat Paulus plötzlich ein grosses Licht vom Himmel blitzen oder strahlen gesehen (das himmlische Antlitz des zu Gottes Majestät Erhöheten), und davonher eine Stimme zu ihm reden vernommen, die Stimme Jesu von Nazareth, die ihn berief, Christ zu werden und ebendamit auch sein Apostel, für alle Heidenwelt. Also eine himmlische Erscheinung des Auferstandenen im Strahlenglanze Gottes (Mc. 9, 3) ist es, welche wir für Alle vorauszusetzen haben; immerhin war diese eine so persönlich bestimmte, dass

Paulus sofort aus dem geistigen Leben des zum Himmel erhöheten Gekreuzigten die Auferstehung der Todten überall zu deduciren sich berechtigt sah. Denn das Geistige wird ja für die alte Vorstellung ein halbmaterielles (vgl. ob. S. 322).

2) Apoc. 11, 7—12 redet von zwei Blutzeugen Jesu, die in Jerusalem getödtet sind, „wo auch ihr Herr gekreuzigt war"; ihr Leichnam blieb 3½ Tag entehrt, und dann kam Geist des Lebens von Gott in sie (πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰςῆλθεν εἰς αὐτούς: al. ἐν αὐτοῖς) und sie stellten sich (ἔστησαν) auf ihre Füsse (d. h. ἀνέστησαν), und eine Stimme vom Himmel rief ihnen zu: steiget auf hierher; und sie stiegen auf (ἀνέβησαν) zum Himmel in der Wolke (ἐν τῇ νεφέλῃ, sc. in der, in welcher der Menschensohn Daniels, d. h. Israël, zu Gottes Richtersitz erhoben ward) und es sahen sie ihre Feinde". Bei der apokalyptischen Einkleidung, der das Wissen oder Erfahren zu einem „Sehen" wird auch die drei Tage zu 3½ Zeit werden mussten (vgl. m. Commentar zu der St.), haben wir im Bilde der Märtyrer Jesu Christi das Abbild von seinem Geschick selbst: danach ist Auferstehung und Auffahrt zum Himmel identisch.

3) Dazu gesellt sich eine Überlieferung über das erste christliche Martyrium, die zwar erst in unserer Apg. 7, 55 (um 100 u. Z.) verzeichnet ist, aber unverkennbar aus der ältesten Zeit wiederklingt: „Stephanus (da die Menge in Wuth ausbrach) ward voll Zuversicht und h. Geistes, blickte scharf in den Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehend zur Rechten Gottes". So haben ihn alle Jünger geschaut, zur Rechten der Herrlichkeit Gottes erhöht (in seinem Lichtglanz), Petrus zuerst, die übrigen Jünger mit ihm, die 500 Brüder auf einmal, Paulus zuletzt, — Alle erfüllt vom heiligen Geist. Die Erscheinung des Auferstandenen ist also die Anschauung des zu Gott erhöheten Gekreuzigten, eingegeben vom heiligen Geist! Das ist die älteste Anschauung und Kunde, wie sie sich klar darlegt, sobald das Mt.-Ev. nicht mehr berückend im Vordergrund steht, sondern hinter Mc. und Lc. zurücktritt, in den Anfang des zweiten Jahrhunderts (Rel. Jes.).

4) Als Tag der Erscheinung des Sieges Jesu über das Kreuz, seines Erhöhtseins zur Rechten Gottes ist ἡ τρίτη ἡμέρα schon von Paulus überliefert, von Apoc. 3½ Tagen nicht alterirt, vielmehr nur in ihrer Sprache bestätigt. Auch ist ἡ μία (ἡμέρα) τῶν σαββάτων, der erste Tag der Woche (S. 84) ohne Frage von Anfang der Festtag der

Gemeinde geworden (1 Cor. 16, 1), zur Feier des auferstandenen Herrn, daher ihn Apoc. 1, 10 schon in feierlichem Ton ἡ κυριακὴ ἡμέρα genannt (s. dazu m. Comm.). Freilich liegt in den „drei" Tagen der Ausdruck „kurzer Frist": und Hosea 6, 1—2 sagt näher: Der Herr hat uns zerschlagen, er wird uns auch heilen: nos vivificat post duas dies, et resuscitabit nos tertia die, ut vivamus! Aber es ist nicht nöthig, dass nur diese Anschauung bei Hosea den Christen die ihrige gegeben habe. Was hindert die Annahme, dass J., am Freitag dem Kreuzestod verfallen, im Verbrecher-Grab für seine Jünger geruht hat, bis er nach diesem Sabbath, wohl nach Daniels Hinblick auf den ausgerotteten Christus, und den doch zu Gott erhöheten Menschensohn, wie nach Hosea's Ruf vom dritten Tag, dem Petrus in der Herrlichkeit des Himmels als der Christus Gottes erschienen ist, dann mit und nach ihm den Übrigen? Sehr wahrscheinlich ist J. für die Jünger wirklich erst, aber auch gerade an dem dritten Tage auferstanden von dem Tod und der Schande des Kreuzes; daher der Sonntag schon so früh der specifisch-christliche Feiertag wurde. Dem klareren kritischen Verständniss bleibt das älteste christliche Bekenntniss: J. Nazarenus crucifixus tertia die resurrexit discipulis Christus, ungestört.

II. Mc. 16, 1—8. 9*—16* hat die älteste Anschauung nach zwei Seiten hin weitergebildet: 1) er hat die grosse Menge von Erscheinungen des Auferstandenen (1 Cor. 15, 5 ff.) in Eine grosse Erscheinung zusammengefasst, die erste an Petrus nach der letzten an Paulus gestaltet, oder diese letzte zu der Einen an alle Jünger erhoben (7—16*); 2) diese Eine Erscheinung trat in Verbindung mit dem von ihm erbaueten messianischen Grabmal. Durch Beides ist die Erscheinung selbst alterirt worden, dem Sinne so viel näher gerückt, irdischer geworden. Doch bewahrt Mc. bei aller dieser Neuerung, die von paulinischem Streben wie von Verherrlichungs-Eifer eingegeben war, das Ursprüngliche noch soweit, dass 1) die Jünger nicht an dem Grab den Auferstandenen geschaut haben, sondern fern davon, in Galiläa (16, 7. 11*; 14, 28), ohne einen Blick auf das Grab, ohne einen Gedanken daran! 2) Auferstehung, Erscheinung und Auffahrt gehören eng zusammen, mindestens auf Einen Tag, und die Erscheinung ist mit der Auffahrt unmittelbar verbunden (12*—16*)! Endlich 3) ist das Weilen des Auferstandenen vor der Erscheinung ein überirdisches; er ziehe nach Galiläa ihnen voran (προάγει 7), ist schon da, auf „dem Berge", dem Gottessitz (S. 240 f.), wenn sie herzu-

kommen, um ihn zu schauen und das Pauluswort von ihm zu vernehmen (11* f.).

Die neue Anschauung von Einer Erscheinung für Alle in Galiläa kommt nun zu plastischer Ausführung, in zwei Scenen: I. Die Vorbereitung oder der Übergang von dem Ehrengrab, zu dem Anblick des Triumphes 1—10*. II. Die Erfüllung 11*—16*.

I. Die Vorbereitung der Einen Erscheinung 16, 1—10*.

Die Jünger waren dem Kreuz entflohen (14, 50), nur die Weibergemeinde habe an ihm ausgehalten, und Zeuge geworden des von verborgener Freundeshand ihm erbaueten Ehrengrabes (15, 47) gedenken sie ihn in demselben königswürdig zu schmücken (1). Natürlich kommt ihnen kein Gedanke, dass ein Verstorbener auferstanden sein könne, und haben nur Sorge um den mächtigen Stein auf dem königlichen Grab, den sie nicht zu bewältigen vermochten (2—4). Aber Gott hat ihn bewältigt, er hat den Sieg des Gekreuzigten über Tod und Grab herbeigeführt: und ruft durch seinen Engel aller Welt zu: nicht ist er hier, er ist auferstanden (6)! — Und inne würden dies die Jünger werden in Galiläa, da, wo er gewirkt, wo er es ihnen (14, 28) verkündigt habe (5—7). Der Anblick eines Göttlichen bringt immer tödtliches Entsetzen, er lässt die Frauen zuerst verstummen (8), aber die Erinnerung an das Wort Jesu selbst, dass er nach drei Tagen auferstehn und sie in Galiläa sammeln werde, erfüllt die zuerst Entsetzten mit der vollen Zuversicht, dass sie eilen, den Jüngern um Petrus (Πέτρῳ καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ) die Frohbotschaft zu bringen (9*—10*).

1. „Nach Verlauf des Sabbath, am Abend desselben, einhaltend das Gesetz (wie 1, 32). — „Um ihn zu salben" Königs würdig zu balsamiren. Freilich wusste Mc. voraus, dass daraus Nichts werden würde, desshalb hat er durch das liebende Weib schon vorher seinen Leib salben lassen εἰς ἐνταφιασμόν (14, 10). — Schon Hosea (5, 16. 6, 1) gab ein Aufsuchen des Herrn am Morgen.

2. τῇ μιᾷ (= πρώτῃ, ἡμέρᾳ) τῶν σαββάτων: am 1ten Wochen-Tag, den die Römer ἡμέρα ἡλίου nannten (mit ihm Justin. Ap. 1, 61). Ueber den Ausdruck s. S. 84 ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου hiesse freilich nach griech. Sprachgebrauch: da die Sonne aufgegangen war. Aber gemäss λίαν πρωΐ hat Mc. hier wohl so hebraïsirt, wie sonst; der aor. ist dann allgemein erzählendes Tempus (Hitz. p. 99). Schon It. verstand richtig „beim Aufgang der Sonne", in der frühesten Morgendämmerung. Lc. 24, 1 erklärt richtig ὄρθρου βαθέος, in seiner Sprache (21, 38). Jo. 20, 1 drückt dies zu stark aus σκοτίας ἔτι οὔσης.

3—4. Ehe J. als Auferstandener erschienen war, will Mc. sagen, konnte kein Mensch an Auferstehung denken, auch kein Jünger, trotz dass es der 3te Tag ist, an dem J. immer wieder seine Auferstehung verkündigt habe (8, 31.

10, 34. 14, 58). Es hätten die Frauen gar keinen Gedanken daran und waren nur mit dem mächtigen Verschluss des Steins in Gedanken beschäftigt! Mc. deutet auch so an, dass alle jene Ankündigung nur aus seiner Seele stammte, und dass die Todtenerweckung, die bei ihm 5, 21 vorausging, als eine sinnbildliche zu verstehen, eine geistige sei. — ἦν „γὰρ" geht auf v. 3 zurück, in Mc.' Weise.

5. Sie sehen im Grab „einen Jüngling mit weissem Kleid" (στολῇ), d. h. einen Engel in der Priester-Kleidung der Apoc. 7, 9. 18. — Er „sitzt zur Rechten", d. h. der Himmlische ist der Stellvertreter des auferstandenen Menschensohnes; man sieht und hört in ihm die Allmacht Gottes selbst. — Sehr sinnig hat eine alte Itala (k bei Tisch. 8 p. 402) das Ganze 4—5 so ausgeführt. Nach v. 4 heisst es: Subito autem ad horam tertiam (um 3 Uhr Morgens, λίαν πρωΐ) descenderunt de coelis angeli et surgent [es] in claritate vivi Dei simul adscenderunt cum eo: et subito lux facta est, worauf die Frauen herzutreten. Gottes Allmacht eröffnete durch seine Engelschaar das verschlossene Grab; diese geleitet den Auferstandenen, mit dem der Tag des neuen Lebens anbricht, zur Höhe Gottes, und der Eine bleibt als Wächter des Grabes zurück. Auferstehen und Auffahren sei dasselbe.

6. Ναζαρηνόν „den Galiläer". Ναζωραῖος, das Haupt der Erlösten, hatte Mc. 10, 47 seine Stelle, nicht hier. 7. τοῖς μαθηταῖς καὶ τῷ Πέτρῳ: in dieser Hervorhebung liegt, dass Petrus der Erste bleibe, der den Herrn sah (1 Cor. 15, 5), von Claus. apocr. richtig erklärt: τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ. — καθὼς εἶπεν: nämlich bei Mc. 14, 28.

8. ἔφυγον in ἔκστασις und sagten Nichts: ἐφοβοῦντο γάρ, ganz in Mc.' Weise (s. zu 2, 15 S. 17, auch 16, 4). — Das Erscheinen des Engels bringt bei Dan. 8—12, Apoc. 1, 15 f., und bei Esr. Proph. tödtliches Entsetzen: man wird ὡς νεκρός, verstummt also. Bei diesem Verstummen sollte, wollte der katholische Harmonist, es nun bleiben. Aber (9*—10*) es blieb laut Lc. Mt. nicht dabei, sondern die Frauen haben, wie natürlich, doch noch den Jüngern Alles verkündigt, was der Engel geboten hatte, und zwar „sich erinnernd der Worte, die J. selbst in Galiläa gesagt hatte" (Lc. 8—9), wodurch sie nach dem ersten Entsetzen „voll Freude" wurden (Mt. 8). Nun „liefen sie" zu den Jüngern (Lc. ἔδραμον, was auch Jo. 20, 4 einhält), Alles vermeldend. Damit schliesst die von Mc. gegebene Einleitung.

Diese Einleitung ist sehr sinnig, und das grosse Wort darin „der Gekreuzigte ist nicht im Grabe zu suchen, sondern auferstanden" bleibt so gründlich wahr, als dass die Jünger ihn nicht am Grabe gesehn, dies selbst niemals geöffnet sahen, sondern erst fern davon in Galiläa den geistig Auferstandenen geschaut haben (6—7). Aber alles Weitere ist das Werk des evangelischen Bildners. 1) Die Frauengemeinde, von den drei Jüngerinnen repräsentirt, ist erst von Mc. nach Jerusalem gezogen, sinnlich an's Kreuz gestellt und zum Zeugen gemacht; der Gedanke, ihn zu balsamiren, ist von Mc. 14, 10 selbst

als blosser Gedanke erklärt. 2) Wie es an den Frauen fehlt, so auch an den Jüngern selbst; sie waren entflohen (14, 50), wohin anders als nach Galiläa zurück? Und hielt auch Petrus in der Leidensnacht noch zu ihm, so machte der Erfolg der Überlieferung in Pilatus' Hände wie der Kreuzigung, wobei keine menschliche Hülfe mehr möglich war, ein längeres Verbleiben in oder bei Jerusalem völlig nutzlos, und da sie ja Alle vor der Erscheinung an kein Auferstehn Jesu gedacht haben, wie Mc. selbst durchaus (16, 1—7. 9, 9) voraussetzt, gänzlich unerfindlich. Sie werden schon am Freitag oder Samstag wieder in ihrem Galiläa gewesen sein, voll Entsetzen und Furcht vor eigener Nachstellung. 3) Nach Mc. selbst sollen sie ihn am ersten Tag der Woche selbst in Galiläa geschaut haben: in Einem Tag aber kann man beim eiligsten Marsch nicht von Jerusalem nach Kapharnaum kommen. — 4) Endlich schliesst Apoc. ein Ehrengrab für J. aus. Selbst P. konnte bei seinem „Begrabensein" doch nur an das Verbrecher-Grab der Verscharrung in die Tiefe (schon laut seinem Jes. 53, 9) denken. Ein Felsengrab mit dem mächtigen Stein gehört erst der verherrlichenden Vorstellung an, wie diese ganze vorbereitende Frauenscene (S. 605).

II. Die Erscheinung des Auferstandenen mit dem letzten Auftrag und der Auffahrt 11*—16*.

Zu Gottes irdischem Sitz, dem h. Berg (Mose's) durch die Auferstehung erhoben, habe Christus allen Jüngern auf einmal sich kund gemacht, um dann ebensobald zur Rechten der Macht erhoben zu werden, wo er (nach Ps. 110, 1) als Stellvertreter Gottes in der Regierung der Menschheit weilt, und von wo er seine Heidenboten allezeit beschützt.

11* „Alsbald erhoben sich die Jünger und eilten nach Galiläa". Lc. sagt so von Petrus „ἀναστὰς ἔδραμεν" (12) nach der Aussage der Frauen, und nennt als Jünger „die Eilf" (9). Mt. sagte danach οἱ ἕνδεκα ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλ. Der Ausdruck ἐπορ. gehört jedenfalls ihm, und Lc.' ἔδραμεν wird von den Frauen her (Mt. 8) gesagt sein. Aber ein „Eilen" (σπεύδειν) wird dem Mc. angehören, um die geographische Kluft zwischen Jerusalem und Galiläa etwas zu überbrücken, wenn es auch prosaïsch wenig hilft. Nur der Auferstandene konnte an dem Tag zugleich da und dort sein, überirdisch dahin gehen (7). — Von „Eilfen" aber sprechen beide, indem sie auf den Wegfall des Verräthers ausdrücklich reflectirten. Mc. wird um so eher „οἱ μαθηταί" gesagt haben, als er noch einen weitern Jüngerkreis im Auge hatte (3, 13. 4, 10 S. 245). — Auf „den Berg, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς", auf den N T.lichen Gottesberg (S. 239 f.), wo J. laut M. 3, 13 ihnen den Auftrag gab, seine Gehülfen, später seine Abgesandte zu werden. Dies hat Mt. sogar zu wörtlich und unbedacht dem Mc. nachgeschrieben (S. 610).

12* καὶ ἰδόντες αὐτόν. Überirdisch zieht J. voran (προάγει 7), auf „den Berg", auf diesem irdisch-überirdischen Sitze Gottes sie erwartend: da sehen sie ihn, da er von der Höhe herzukommt. Auch im 4ten Esr. ist ein überirdisches Paradies gedacht für den verborgenen Christus und „die mit ihm", Henoch, Mose, später Esra selbst; unterschieden von der Rechten Gottes, zu der hier Chr. erst 15* eingeht. — εἶδον ist auch des Paulus einfacher Ausdruck vom Schauen des zu Gott Erhöheten. — προςεκύνησαν αὐτῷ: auch Paulus fiel bei solchem Anblick nieder (9, 4. 22, 7. 26, 14). Das Niederfallen gehört zum Anblick des Überirdischen überhaupt; dessen Anblick kann kein Sterblicher ertragen, und von selbst liegt darin „Huldigung". Mt. hat diesen Zug um so sicherer bei Mc. dergestalt vorgefunden, als er ihn (9) für seine Einschaltung repetirt, Lc. (50) ihn beim Hingang zum Himmel bietet, Jo. 20, 17 bei seiner 1sten Erscheinung das zu Füsse-Fallen, bei dem μή ἅπτου μου voraussetzt. — οἱ δὲ ἐδίστασαν, d. h. wie Lc. (37) gewiss richtig erklärt: sie wähnten ein Phantasma zu sehen (ἐδόκουν πνεῦμα ἰδεῖν). Zwischen dem energischen Geistesleben des zu Gottes Höhe Erhobenen und einem blos gespenstigen Dasein sei zu unterscheiden. In dieser Erinnerung an anfänglichen Zweifel Einiger liegt gewiss geschichtliche Kunde. Lc. 37 ff. hat ihn den ersten Jüngern allgemein zugeschrieben (11), dann umständlich zu überwinden gesucht, Jo. 20, 24 nach ihm speciell antignostisch. Mc. Kath. hat solches ἀπιστεῖν (7, 11—14) übermässig generalisirt.

καὶ προςελθὼν ὁ Ἰησοῦς, von Mt. (18) bewahrt: Er trat aus seiner Höhe herzu in ihre irdische Sphäre, jeden Zweifel der Identität hebend, noch einmal ihnen nahe. Wenn Lc. (36) bei der Erscheinung sagt, „er trat in ihre Mitte", so ist wie bei Lc. überhaupt die Verirdischung des Himmlischen um ein Moment gesteigert. — ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων: so nach Mt. (18). Mc. Kth.: καὶ εἶπεν αὐτοῖς (15). Das 15 * nachfolgende λαλῆσαι spricht für die erste Form.

13*—14*. Was nun hat der Auferstandene bei dieser Einen, für Mc. ersten und letzten Erscheinung den Jüngern gesagt? Das, was der Auferstandene wirklich bei der letzten aller Erscheinungen dem letzten der Apostel zuerst gesagt hat, für Alle zum Befehl! „Gehe hin in alle Welt, verkündige das Ev. aller Creatur Gottes, allen Heiden! Denn der Glaube macht gerecht (nicht Gesetzeswerk), und nur das Glauben-Versagen verurtheilt"!

Gal. 1, 16 „Gott hat seinen Sohn in mir offenbart, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν": das war die Stimme des Auferstandenen an ihn. Apg. 9, 15 sagt Chr.: Gehe hin, zu tragen meinen Namen ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν. Apg. 22, 18—21: ἔξελθε.. πορεύου. ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε. Apg. 26, 16—18: dazu bin ich dir erschienen: ich entsende dich zu dem Volk und zu den Heiden, um ihre Augen zu eröffnen und sie zu kehren von der Finsterniss zum Licht [Mc. 7, 24. 10, 46] und von der Herrschaft des Satans [der δαιμόνια, des Götzendienstes Mc. 1, 23. 6, 13], dass sie Sündenvergebung und Theil bekommen an den Geheiligten, durch den Glauben an mich (τῇ πίστει τῇ εἰς ἐμέ 18). Der Pauliner der Apg. spricht die weltgeschichtliche Thatsache in mannich-

fachster Form aus: der frühere in so viel grösserer Einfachheit, indem er den Ruf des Auferstandenen an Paulus Allen ertheilt.

13* „Gehet hin in alle Welt und verkündigt das Evangelium πάσῃ τῇ κτίσει" in der ganzen Heidenwelt! ἡ κτίσις die Schöpfung in dem Sinn der Menschen-Creatur, die von den Söhnen Gottes, von Israël unterschieden ist: „die Welt" im Unterschied vom Gottesvolk. Der Sprachgebrauch tritt auch Rö. 8, 19—22 vor (*): merkwürdig bestätigt durch die Sprache des Pharisäers im 4ten Buch Esra 11, 6 οὐδὲ εἷς τῆς κτίσεως, τῆς ἐπὶ τῆς γῆς: auch nicht Einer vor der Heidenwelt. Auch die spätern Rabbinen nannten die Heiden so הבריות (Lightf.). Der Pauliner „ad Coloss." 1, 23 (um 125 u. Z.) hat Mc. 13* deutlich angeeignet und richtig verstanden, wenn er spricht von dem Evangelium, „κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει" unter dem Himmel, dessen Diener Paulus geworden sei. Später kommt der Ausdruck in christlichen Kreisen nicht mehr vor. Schon das zeigt diesen Theil des Mc.-Schlusses als sehr antik.

14* Ὁ πιστεύσας σωθήσεται.. asyndetisch in Mc.' Weise, um in betonter Weise näher zu erklären. Der Grundsatz sei bei der Verkündigung des Evangeliums an alle Menschenwelt; „Der Glaube macht gerecht, und errettet", der grosse, welterlösende Grundsatz, den J. dem Paulus eigenst offenbart hat (Rel. Jes. S. 136), und der schon in dem Abbild des Paulinischen Christus-Wirkens, in diesem ganzen Ev. erschallt ist: ἡ πίστις σέσωκέ σε (2, 5 5, 34. 10, 52). Hier, wo es gilt die Principien der wahren Kirche aufzustellen wird es näher bestimmt: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται.

σωθήσεται. Der Gegensatz dazu ist: Nicht das Gesetzeswerk Israëls macht Einen zum Christen, an die Stelle desselben tritt der Glaube an J. Chr., und als äusseres Zeichen „die Taufe" (ὁ βαπτισμός). Aber ὁ ἀπιστήσας „Jeder den Glauben Verweigernde", jeder Israëlit, der das Christenthum kennt und es doch verwirft, ist verloren, erfüllte er auch alle Gesetzeswerke. Sehr bezeichnend sagt der Verf. nicht ὁ μὴ βαπτισθεὶς κατακριθήσεται. Denn die Taufe ist gut, aber nicht nothwendig zum Heil. Dieser Grundsatz wie ihn Mark. darstellte, ist 1) ganz paulinisch. P. behielt das Taufen bei, legte aber auch auf diese Äusserlichkeit kein Gewicht (1 Cor. 1, 14 f.). Aber 2) gerade dieses hätte eine folgende Zeit nicht leicht mehr sagen können. Besonders der Judenchrist findet die Taufe nothwendig zum Heil. Bei Matth. 28, 18 heisst es schon: ihr sollt taufen, und Justin Martyr Apol. 1, 6 nebst den Clementin. Homilien und Recognitionen behaupten aufs stärkste die Nothwendigkeit der Taufe. Als die Beschneidung einmal ersetzt war durch die Taufe, wurde diese als eine conditio sine qua non anerkannt. Und die Pauliner des 2ten Jahrh., von Lc. Apg. 2, 38 an stimmen endlich ein. Der Passus, der die Taufe gut findet an der Stelle der Gesetzesobservanz oder der Beschneidung, aber sie nicht für nothwendig erklärt, ist aus paulinischem Kreis und aus ältester Zeit.

15* — 16*. Der Inhalt dieses Schlusses ist ebenso unzweifelhaft marcinisch, als die Sprache vom Redaktor geändert ist (s. ob.). Der Inhalt selbst

(*) Mit welcher Erinnerung schon Köster's Theol. Stud. und Krit. 1862. III. ein ganzes Nest phantastischer Dogmatik beseitigt wird.

ist ganz adäquat dem Vorangegangenen. 1) Es ist dogmatischer Satz, dass Christus zur Rechten erhoben ist durch seine Auferstehung. Es gehört zum Wesen des Christenthums, dass Christus theilnimmt an der Weltregierung, oder dass er als König über alle Menschenwelt erhoben ist, als ihr Erlöser, Richter und Friedefürst. 2) Ebenso treffend und keusch ist die Form: „Er ist aufgenommen und hat sich gesetzt"; aber Beides so unsichtbar, so nur für das Geistesauge, wie bei dem Sich-Setzen zur Rechten selbstverständlich. Erst die spätere Zeit hat auch dieses verderbt. Ebenso adäquat 3) ist die schliessliche Erwähnung, dass sein Ruf an die Apostel erfüllt ist durch's Ausgehen der Jünger in alle Welt (vgl. Mark. 1, 38; 1, 45). Er bekräftigt τὸν λόγον, ganz in Mc.' Sprache (2, 1. 4, 15. 33): das Evangelium. Die Zeichen bekräftigen es als ein von Gott gegebenes, als das wahre Evangelium, τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1, 15).

Mit diesem Schlusse 13*—16* krönt der grosse paulinische Lehr-Bildner seine Apologie des Heidenapostels, welche sein ganzes Lehrbuch durchdringt, besonders ausdrücklich 9, 35 f. gegen Johannes in apocalypsi, betont auch in dem ganzen Lehrtheil des Leidens-Ev. (10, 1—45 S. 476), factisch schon im ganzen Wirken hervortrat, recht vornehmlich beim letzten Auftrag 13*—14*. Wolltet ihr noch immer nicht hören, dass er ein von Chr. erlesener, nicht verworfener, ein auserkorner Apostel ist: blicket auf die σημεῖα und δυνάμεις, die doch der Auferstandene selbst durch ihn vollführt hat (2 Cor. 12, 9. und Gal. 2, 8 f. cf. Apg. 14, 27. Rö. 15, 19): indem er die Dämonen austrieb ja das ganze Götzengeisterheer bedrohte und in Grund stürzte (1, 23—5, 20) indem er den Unreinen rein (1, 40 f.), den von Sünden Gelähmten wandeln machte (2, 1 f.), das hindernde Meer überwunden hat (4, 35 f. 6, 44 f.), die Todtenwelt zum Leben aufgerichtet (5, 21 ff.), dem Tauben und Stummen religiösen Sinn gegeben (7, 31 f.), den Blinden sehend gemacht hat (10, 46 f.). Alle die Zeichen, die das Ev. am Haupte gezeigt, sind von „dem ringsum verkündigenden Zeugen seiner Auferstehung" in seiner Kraft gethan: zur vollen Bewährung, dass er war und ist sein erwähltes Rüstzeug.

Das Ganze dieses Ev. ist die Lehrbilderschrift des wahren Christenthums im Sinne Pauli, und stellt dar das Leben des Auferstandenen, das in ihm so grossartig sich offenbart hat, wie es die Wahrheit ist, in Lehre, Wirken und Leiden, im Rahmen des irdischen Lebens Jesu.

Geschichtlich aber ist von diesem Schlusse nicht blos, dass der Auferstandene, er erst so unumwunden die Bestimmung für alle Heidenwelt ausgesprochen hat, mit dem Grundsatz ἡ πίστις σώζει, sondern auch, dass er zuerst den Jüngern in Galiläa erschienen ist. Alles

Weitere, im Besondern „der Berg", das „auf einmal Allen", und nur „dies einemal für Alle", gehört nach Paulus eignem Zeugniss 1 Cor. 15, 5 f. dem Typus des Lehrerzählers, der das zeitlich Auseinanderliegende in Einem Abbild vor Augen stellt, dem Vermittler, der die grossen Differenzen zwischen den Aposteln aufhebt und die grösste Offenbarung des Auferstandenen für Alle gleichmässig bestimmt.

Synopsis der Auferstehungs- und Auffahrtsgeschichte.

Alle Nachfolger haben, wie es scheint, die geistvolle, ebenso sinnige als verherrlichende Darstellung angeeignet für ihre weitere Lehr- und Parteibedürfnisse, welche Änderungen, Erweiterungen, Ergänzungen riefen. Was bei den kanonisch gewordenen Nachfolgern Lc. (in Ev. und Apg.), Mt. und Jo. evident ist, desgleichen bei Mk., kurz in allen noch vollständig genug erhaltenen Evv. und Apostelgeschichten, das wird auch für die Fragmente massgebend sein, die theils direct überliefert vorliegen, wie vom Petrus- und Nazaräer-Ev., theils nur noch zu erschliessen sind, wie beim Kerygma Petri.

I. Kerygma Petri.

Die judenchristliche „Apostelgeschichte Petri" von c. 80—90, welche die Hauptgrundlage für unsere Apg. Petri und Pauli (von c. 100) wie für die Clementinische Apg. Petri war (S. 132 f.), hat nach Lc. zu schliessen in der Auferstehungsgeschichte in judenchristlichem Interesse eine eingreifende Veränderung eintreten lassen, die ebenso sehr ad maiorem gloriam Petri et Duodecim als ecclesiae Sanctorum, quae Hierosolymis est, gereichte. Die Jünger seien nicht so feig entflohen (wie Mc. 14, 50 wusste), sondern in oder bei Jerusalem geblieben, hätten da (den Auferstandenen geschaut und) alsbald sich zusammengeschlossen zur Begründung der ἐκκλησία τῶν ἁγίων, welche die Ur- und Mutter-Gemeinde, die wahrhaft Apostolische Autorität für alle Christusgemeinden sein und bleiben solle. Im Besondern sei den in Jerusalem verharrenden Aposteln am nächsten Feste Israëls, bei der πεντηκοστῇ die Gabe des h. Geistes (die Mc. 1, 8 Allen durch J. zu Theil werden lässt, 13, 11 allen Verfolgten zusichert) in besonderer Weise verliehen, documentirt durch die Gabe des Zungenredens (d. h. wie es nach 1 Cor. 11—13 scheint, ein exstatisches Anstimmen hebräischer Psalmodie). So viel ergibt sich aus der Analyse unserer Apg. cp. 2 bestimmt genug (vgl. Zeller, Apostelgesch. 1854. Rel. Jes. S. 282 f.) als Inhalt der ihr imponirend vorangegangenen Ap.-G. „Petri". Fragt sich nun, worauf jene Erweiterung der Auferstehungsgeschichte durch die Pfingstdocumentirung beruhe, so ist es ganz wahrscheinlich, dass es am Pfingstfest nach dem grossen Passah war, dass sich alle Christen Palästina's, die 500 Brüder, von denen P. 1 Cor. 15, 6 spricht, in Jerusalem versammelten, und dass sie dabei den Auferstandenen so geschaut haben, wie P. angibt. „Ihn zur Rechten der Macht sehen" und „voll heil. Geistes werden" ist aber

identisch, wie bei Stephanus (Apg. 7, 55 s. ob.) sich zeigte. Das Kerygma hat dann die geschichtliche Thatsache nur wenig alterirt. Sie hat das der ganzen Christusgemeinschaft Widerfahrene der h. Urgemeinde und dem alten Apostelkreis specifisch zugeschrieben *).

II. Nachlucas.

I. Nachlucas hat in seinem grossen Λόγος, d. h. in der christlichen Lehrschrift in zwei Theilen, Ev. und Apg., der judenchristlichen Reaction entgegengewirkt. Die Paulus feindliche „Apg. des Petrus“, der den Simon Magus Paulus bestreitet, wie der gleich heidenfeindliche „Genealogus“ wurde dadurch unschädlich gemacht, dass er das Bedeutendste aufnahm, aber in freierer Weise gestaltete und umbog. So hat er auch den Anfang des Kerygma, das Sein und Bleiben der Apostel in Jerusalem (die Erscheinung des Auferstandenen eben dort) und die besondere Geist-Ertheilung am Pfingstfest recipirt, aber diese (Apg. 2) in entschieden universalistischem Sinne umgebogen, so dass das γλώσσαις λαλεῖν ein Reden der Apostel in den Sprachen aller Völker werde, den Beruf, zu allen sich zu wenden darstelle (Zeller, Apg. R. J.). Aber der Hinblick auf das dafür vom Kerygma vorgeschriebene, unentbehrliche Verharren der Apostel in Jerusalem hat ihn schon im Evg. bei Erneuerung des Mc.-Berichtes von vornan geleitet.

A) Im Evg. 24, 1—53 bewahrt er zwar diese Mc.-Grundlage: das Grab, das Kommen der Frauen, die Engelerscheinung (1—6), ebenso die Erscheinung Christi für die Jünger zusammen und an demselben Tage der Auferstehung (36—49), endlich selbst die Auffahrt an eben diesem Tage (50—53). Und doch ist eine so sehr abweichende Darstellung entstanden? I. Die Hauptabweichung liegt am Kerygma. 1) Lc. kündigt den Jüngern nicht die Zerstreuung der Heerde (die Flucht) an, sondern nur Prüfung (σινιάσαι 22, 31). 2) Die Jünger sind auch nicht entflohen (50—53). So sagt auch 3) der Engel nicht mehr wie bei Mc. (7) „sie sollen nach Galiläa gehen, wie Christus gesagt“, sondern es heisst jetzt ganz consequent umgeändert (24, 6) „sie sollen der Worte gedenken, die Christus ihnen in Galiläa gesagt habe“, denn sie sollen bei Jerusalem selbst deren Erfüllung schauen. Also 4) eilt zwar Petrus nach der Frauen-Kunde hinweg, um die Auferstehung zu sehen, wie Mc. 11* vorschrieb, aber nicht nach Galiläa, was Kerygma verbot, sondern an das

*) Ich empfehle diesen Versuch eines nähern Verständnisses, den Rel. Jes. noch nicht enthielt, weiterer Prüfung. Hat man die erst von R. J. erhobene und begründete Einsicht, dass Auferstehn und Auffahrt von Haus aus identisch ist, Ostern und Himmelfahrt dieselbe Geistesthatsache nach verschiedenen Gesichtspuncten feiert, so allgemein und freudig recipirt, dass jetzt selbst Weiss, N. T.licher Lehrbegriff 1868, nicht widerstehn kann: so dürfte dies Weitere nicht allzu sehr abliegen.

Grab selbst (12), um es gleichfalls leer zu finden (die Repetition des Frauen-Erlebnisses.) Nun 5) bleiben sie mit den Übrigen in Jerusalem, geschaart (ἠθροισμένοι 33), eine Gemeinde von Anfang; und da tritt Chr. herzu (Mc. 12*), also dem Zimmer gemäss in ihre Mitte (36). 6) Dabei befiehlt er ihnen natürlich auch, in alle Welt zu gehen (47), aber ausdrücklich „anhebend von Jerusalem"; denn in der Stadt sollen sie harren der Gabe des h. Geistes (49), welche die Apg. mit Kerygma ihnen dort zu bringen hat. Folgt endlich 7) dem letzten Auftrag die Auffahrt zum Himmel (Mc. 15*), so waren wir damit auf dem fernen Berg in der rechten Verfassung; nun auf Jerusalem selbst gebannt, ja auf den Gemeindesaal dortselbst (33), können wir dies so einfach nicht mehr erleben. Da sich für die Erhebung zur Rechten der Macht kein Gemach eignet, sondern nur das Freie: so führt Chr. sie nunmehr hinaus, — wohin anders, als nach seinem „Bethanien", woher er ja bei Mc. zu allem Grossen in Jerusalem kam. Da also muss jetzt die Erhebung erfolgen (49).

Der siebenfache Widerspruch des Lc.-Ev. gegen Mc. in dieser Sache liegt nur in der völlig überlegten Consequenz, dass der Apologet den Jerusalem-Typus des Kerygma von vornherein, schon für das Ev. aufnahm, um ihn in Apg. durchzuführen, und um so völliger zu brechen.

II. Die Accommodation an die gegnerische Apg. griff nicht blos der Localität nach ein, sondern die Anschauung vom Auferstandenen selbst ward stark alterirt. Ist Chr. getrennt von den Jüngern vorher schon, ehe sie herzukamen, auf „dem Berge" (προάγει εἰς τὸ ὄρος): so kann er ihnen überirdisch nahen. Muss er aber in oder bei Jerusalem selbst, beim Grabe also, erscheinen: so muss er da schon vorher irgendwo ἐν κρυπτῷ geweilt haben, um von da aus zu ihnen zu treten. Ist die Jüngergemeinde gar auf Jerusalem und einen Saal darin reducirt, muss er in diesen Kreis eintreten: dann wird er immer greiflicher. Und muss er sie endlich in's Freie führen, um da 15* zu erfüllen, so wird die Gestalt des Himmlischen eo ipso um so irdischer, greiflicher.

III. Je mehr Lc. dem antipaulinischen Kerygma nachgab, um so mehr war er getrieben, den Heidenapostel die Auszeichnung, die Mc. 13*—16* ihm ertheilt hatte, ausdrücklicher hervorzuheben. In Mc. 13*—14* war der Ruf an Paulus so deutlich als möglich ausgesprochen, als ein solcher, der für Alle von Chr. vorbestimmt sei. Es lag darin der Wink, „dass erst der Apostel ausser den 12" den Willen Jesu des Auferstandenen völlig erfasst habe. Auf diesem Wege schritt der Paulinische Nachfolger fort.

Nicht Petrus sei es, der den Auferstandenen zuerst in Wahrheit vernahm. Er habe höchstens zuerst das Grab leer gesehn (12), aber ein blosses Gerede der Urgemeinde sei es, dass er „dem Kepha erst erschienen sei" (34) Vielmehr war es ein Jünger-Paar, das zu den 12 gehörte, — kein Kephas, sondern ein Kleophas, der mit einem Begleiter ausging. Wir wissen ja, welcher Apostel Jesu stets, und grundsätzlich (Mc. 6, 7) mit einem Begleiter ausging. Diesen Jüngern, die nicht zu den 12 gehörten, habe sich der Auferstandenen zuerst offenbart, ἐν τῇ ὁδῷ, — nämlich auf dem Wege von Jerusalem nach — Damascus ward zwar nicht gesagt, so plump darf man nicht reden, aber nach — Emmaus; zuerst waren ihre Augen gehalten (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο v. 16, jawohl, wie in der

Apg. 8), bis sie eröffnet wurden (διηνοίχθησαν v. 31): ganz wie Paulus zuerst blind war und es dann wie Schuppen von seinen Augen fiel (Apg. 8, 22. 26). Und diesem Nicht-Zwölf-Jünger-Paar hat der Auferstandene nun zuerst offen und klar die Nothwendigkeit des Leidens für J. Chr., wie zur Erlösung durch ihn gezeigt (ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χρ.) auf Grund aller h. Schrift selbst (wie Apg. 28, 28. 3, 24). Was schon Mc. 8, 30 f. angab, wohl habe Petrus zuerst J. als Christus bekannt, aber sein Leiden nicht verstanden, und nicht begreifen können: Das ist hier von Lc. gleichsam ausgeführt. Der Auferstandene hat erst dem Nicht-Zwölfer-Apostel die Bedeutung des Todesleidens offenbart. — Und wie Paulus zu den Jüngern gekommen ist nach Jerusalem's Gemeinde, um ihnen zu melden τὰ ἐν τῇ ὁδῷ und wie ihm das Auge eröffnet sei (Apg. 9, 27): so auch diese Vorbilder (Lc. 24, 33. 35). Das Ganze ist ein prachtvolles Lehrbild: der Weg des Paulus zur Eröffnung seines für den Gekreuzigten so blind gewesenen Auges, dem aber der Auferstandene in der Schrift (ja wohl aller Schrift), das Auge zu eröffnen beginnt, bis beim Wunder des Abendmahls die Augen völlig aufgehn, dass hier der Auferstandene waltet (30 f. Mc. 6, 33 f. 8, 1 ff.).

IV. Schon bei Mc. 12* fand sich der Zug, dass „Einige gezweifelt" haben beim Anblick der himmlischen Erscheinung, ob das auch J. Chr. selbst sei. Dies führt Lc. weiter aus. Die alten Jünger hätten sämmtlich von Anfang an gezweifelt, das Reden der Frauen vom leeren Grabe für leeres Gerede gehalten (9), und selbst beim Herzutreten Christi sämmtlich gemeint, das sei „ein Geist" (ein Phantasma, erklärte Mk. kräftiger) 36. Also muss dieser Zweifel der neuen Situation (im Zimmer) gemäss stärker überwunden werden. Der himmlische Chr. muss seine Identität mit dem im Fleisch Erschienenen erhärten, indem er ihnen „seine Hände und Füsse zeigt", auch Etwas ass vor ihren Augen, freilich nur die esca sanctior, wie Mk. sagte, „Etwas vom Fisch und Honigseim", statt Fleisch und Wein. Somit ist die Identität recht greiflich gezeigt, aber damit vollends eine Alteration der ursprünglichen Anschauung des Auferstandenen eingetreten, die seit der Umbiegung seiner ersten Erscheinung in die Nähe des Grabes, gar in's Zimmer der ἐκκλησία ἁγία unabwendbar wurde, aber doch auch erst seit Anfang des zweiten Jahrhunderts.

V. Bei dem letzten Auftrag (Mc. 13*—14*) brauchte Lc. nach seinem, im Evangelium betonten Paulinismus „der Glaube allein macht gerecht" nicht mehr auszusprechen ἡ πίστις σώζει, auch nicht mehr, nach seinen schroffen Verurtheilungen des ἀπιστεῖν (Lc. 14, 24. 3, 25 f.) besonders zu erklären: ὁ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. Aber sehr denkwürdig ist es, dass er im Munde Jesu des βαπτισθείς (Mc. 14*) gar nicht gedenkt. Er ersetzt dies durch „Busse zur Sündenvergebung", und behält es den Aposteln vor, speciell zur Taufe zu führen, diese zu einem Ingrediens der Christus-Gemeinschaft zu erheben (Apg. 2, 38)! Für Paulus und älteste Pauliner bleibt das Liebes-Abendmahl das höchste, das eigentlich von Chr. gebrachte Sacrament. Erst das Judenchristenthum hat sich so an einen äusserlichen Ersatz des Gesetzeswerkes (der Beschneidung) geklammert,

dass ein neues Reinigungs-Zeichen, die Taufe, als nothwendig postulirt, von Chr. selbst verlangt wurde (s. zu Mc. 14*).

VI. Die Auffahrt blieb ihm (mit Mc. 15*), auch an demselben Tage der ersten und letzten Erscheinung (Lc. 24, 1. 13. 36. 50), nur durch das Weilen bei Jerusalem, das Mitherausgehn also (50), in Folge des Kerygma-Postulates, unabwendbar sinnlicher geworden. Daher auch das „καθίσαι ἐκ δεξιῶν" nunmehr blos der Dogmatik überlassen blieb. Dann liegt in seinem „er fuhr auf" (ἀνεφέρετο) schon mehr Spontaneïtät, als in dem ältern ἀνελήμφθη, „er ward aufgenommen" (Mc. 15*): der geborne Gottessohn fährt von selbst auf! — Der Mc.-Schluss (16*) vom Ausgehn der Heidenboten in alle Welt, diese Apg. Pauli in nuce, ward für ihn ausgebreitet zu einer völligen Geschichte der Apostel, zu einem 2ten Theile seiner Lehrschrift.

B) Apg. 1, 1—11 enthält eine 2te Darstellung der Auferstehungsgeschichte von derselben Hand und doch in ganz neuer, eigner Weise. Der Verf. selbst sagt demselben Theophilus, dem er das Ev. (1, 1—4) zueignete: „Diese erste Lehrerzählung (τὸν μὲν πρῶτον λόγον, d. h. τὸ πρῶτον μέρος τοῦ λόγου) habe er angestellt über Das, was Chr. angehoben habe (ἤρξατο) zu wirken und zu lehren, bis zu seinem letzten Auftrag an die Apostel (Ev. 24, 47—49) und seiner Aufnahme (in den Himmel). Er wolle jetzt, will er sagen, in einem δεύτερος λόγος darstellen, was Chr. durch die Apostel zu wirken und zu lehren fortgefahren habe. Aber er sagt das nicht, sondern fährt dazu fort, eben dieses letzte Sein bei den Aposteln, das sie Beauftragen und dann Auffahren, noch einmal darzustellen (3—11), ehe er zu dem Thun Jesu durch die Apostel, dem vorgesetzten Thema kommt.

Bei dieser 2ten Darstellung erfahren wir sehr auffallend Anderes als zuvor. „Jesus habe nach dem Leiden ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις ihnen sich exhibirt (παρέστησεν), ja δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ihnen erscheinend (ὀπτανόμενος) und sie belehrend über das Gottesreich" v. 3. Dann erst, nach diesen 40 Tagen, sei er vor ihren Augen aufgehoben (βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη), eine Wolke habe ihn ihren Blicken entzogen; beim Hinblicken auf seine Fahrt in den Himmel (πορευομένου αὐτοῦ.. εἰς τὸν οὐρανόν) haben zwei Engel ihre Verwanderung gelegt: gerade so würden sie Chr. bei der Parusie rückkehren sehen (so. auf der Wolke des Dan. 7 und des Mc. 13).

Im Ev. Lc. (51) fährt Chr. auf „an demselben Tage" (13) der Auferstehung, hier 40 Tage nachher. Dort am Sonntag, hier an einem Donnerstag! Dort auch anders: sie liegen zur Erde (προςκυνήσαντες, nach Mc.), da er auffährt; hier sehen sie es mit vollem Angesicht (αὐτῶν βλεπόντων εἰς τὸν οὐρανόν)! Der Contrast ist so gross, dass schon frühzeitig (bei Si B It p. auch D) dem Ev. das „Auffahren" (51) genommen wurde, da es ja erst in Apg. nachfolge. Man konnte darüber stutzen, und des Zusammengehörens von Lc.-Ev. und Apg. lebhaft gedenken. Aber jede nähere Vergleichung zeigt, dass das „Auffahren" schon in's Ev. (51) gehört, und Lc. in Apg. dasselbe Abschiednehmen erzählt, wie in Ev.; nur hat er dies im Ev. noch ohne Gedanke an die 40 Tage gethan. Beidesmal will er das Allerletzte von Jesu Sein auf Erden erzählen, beidesmal gibt er

denselben Auftrag als letzten. Und der Schluss bei Lc. (52—53) ist ein wirklicher Schluss, der Art, dass man nur noch wartet auf den h. Geist, der in Apg. gegeben werden soll.

Es bleibt dabei, dass die ältesten codd. (wahrscheinlich nach Eusebius' Bibel) mehrfach, so auch hier harmonisirt haben: es bleibt bei der grossen Thatsache, dass derselbe Mann, der 95—100 u. Z. seinen Λόγος κατὰ Λουκᾶν mit der Erneuerung des Mc.-Ev. begann (cp. 1 – 24), bald danach denselben fortsetzte in Apg. mit einer zweiten, „verbesserten" Darstellung, die er dann gleich harmlos erzählt, als er die erste erzählt hatte! Solcherart sind alle diese „Erzählungen", an denen Jeder Folgende ändern darf nach Bedürfniss!

Was aber nun hat den Mann, der im Ev. (24) noch den Sonntag für die Auffahrt festhielt, bewogen, hinterher die 40 Tage einzulegen? Man konnte denken: er fand es unschicklich, wenn er die Geistbegabung mit Kerygma auf Pfingsten fixirte, dass die Jünger 50 Tage hindurch sowohl den Herrn, als den h. Geist entbehren sollten; er habe daher die 40 Tage Verborgenheit vor dem Auftreten (Mc. 1, 12) repetirt nach dem Auferstehen vor dem Auffahren (R. J. S. 95). Das mag wohl mitgeholfen haben zu der Neuerung; aber das Pfingstfest, oder das Erwarten des Geistes an demselben in Jerusalem, hat ja dem Lc. schon im Ev., ja von Anfang an (seit 22, 31, s. 622) vorgeschwebt, ihn zu stärkstem Eingreifen geleitet! Also muss noch etwas Besonderes eingegriffen haben, dass Nachlc. beim Beginn des 2ten Theiles seines Λόγος oder Lehrwerkes auf so ganz neue Gedanken gekommen ist.

Die neue kritische Erforschung der jüdischen Apokrypben und Apokalypsen hat hier Licht gebracht. Herbst 97 u. Z. hoffte ein ernster, wenn auch noch kreuzflüchtiger Israëlit sehnlich auf die Wiederherstellung des 70 u. Z. gestürzten Zion, und mahnte als neuerschienener Esra oder Restaurator des Mose-Gesetzes, so als ein 2ter Mose zur unentwegten Gesetzestreue. Am Schlusse seines Mahnrufes weilt er als zweiter Mose 40 Tage in der Einöde, und wird dann „aufgehoben zum himmlischen Paradies, um zu sein bei Mose und Elia." Der Passus ist von Vg. Esr. 4 aus besondern Gründen ausgelassen, heisst aber nach der orientalischen Texttradition also. Nachdem die 40 Tage verflossen waren für Esra's Weilen und Wirken in der Verborgenheit, „tunc Esdras susceptus est et abductus in regionem eorum, qui sicut ipse sunt," d. h. wie Mose und Elia dem Geist nach (vgl. m. Editio princeps integra Esdrae Prophetae, Hdb. der Apokr. II, p. 212). Diese Vorstellung des sinnenden Juden von 97 u. Z. (S. 450), obwohl sie schon vom Christenglauben an den zu Gott Erhöheten beherrscht war, hat gewiss auf unsern Lc. zurückgewirkt, da er c. 100—105 seinen Λόγος auch in Form specieller Apostelgeschichte durchführte *).

Sonach verdanken wir die Feier der Auffahrt am 40sten Tag (nach dem Passah), oder die so schreiend gewordene Himmelfahrt Christi nicht

*) Vgl. Hdb. Apocr. II, p. 287 f. Auch Hilgenfeld und Strauss, L. J. ed. V, haben dies unwidersprechlich gefunden.

dem christlichen Gemüth, sondern der jüdischen Phantasie, dem Pharisäer von 97 u. Z. Und wir dürften uns um so mehr von diesem, Sinne berückenden Auffahrt-Tag als solchem trennen! Aber warum sollten wir nicht, unter Protest gegen die δεύτεραι φροντίδες des Lc. in Apg., die Auferstehung vom Kreuz besonders feiern in dem Sinne der Herrschaft Jesu Christi über Alles! Wir dürfen das Auffahrtsfest abschaffen, ohne Gefährde für die Kirche Jesu: aber wir können es auch ruhig stehn lassen, wenn man nur recht offen dabei über Mc. 16, 19 redet!

III. Nachmatthäus 28, 1—20

hat zwar den neuen Propheten Esra auch benutzt, doch nur in Reden, namentlich in der Bergpredigt *). Im Erzählen bleibt er beim ältern Grund, und ändert oder erweitert diesen nur secundär, aus besonderen Interessen. Judenchristlich tritt er ein beim letzten Auftrag (Mc. 14 *), und gegen das ungläubige Judenthum hinsichtlich des Grabes; auch bleibt er trotz Lc. beim alten Mc.-Galiläa, und nur ganz secundär gibt er dem Lc. Recht.

I. V. 1—7. Die Einleitung, wesentlich nach Mc. — 1) ὀψὲ σαββάτων kann heissen „spät nach dem Sabbathtag" oder „in der Woche". Mt. will mit dem ungeschickten Ausdruck dasselbe sagen, wie διαγενομένου σαββάτου. — „τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββ." Räthselhaft! Zu ergänzen wäre eigentlich „ἡμέρᾳ" zu ἐπιφωσκούσῃ. Aber das heisst ja Nichts: ein Tag leuchtet in den andern? Es ist ὥρᾳ zu ergänzen, obschon es ganz ungebräuchlich ist. Hier hat Mt. sich nicht nur von Mc. (2), sondern auch von Luk. leiten lassen, der sagte σάββατον ἐπέφωσκε (23, 54) = προσάββατον. Jedenfalls will Mt. mit dieser Verknüpfung der beiden Evv. sagen, was beide: am Tag nach dem Sabbath, in der Frühe. — Salome ist auch hier weggelassen, wie schon am Kreuz. Aber die am Kreuz dafür eingesetzte dritte Maria fehlt auch. Es bedürfe nur zweier Zeugen, keiner drei. Und wie Lc. zwei Engel an das Grab setzte (ἄνδρες δύο, worin schon Tert. adv. M. 4, 43 sah „duo testes"), so fand Mt. nur zwei Frauen zum Zeugen nothwendig. — θεωρῆσαι τὸν τάφον: nicht mehr um einzubalsamiren, weil der Ev. ein Erdbeben einführen wollte, oder weil er das Grab schon bewacht hatte (27, 66).

2) Ein Erdbeben entstand nach Apoc. 11, 13, das beim Tode Jesu (27, 51) Jerusalem warnen sollte, jetzt aber auch bei der Auferstehung Platz hat. Einen Engel des Erdbebens finden wir auch in der Ap.-G., wo das Erdbeben gleichgesetzt wird einem Engel. Wie Petrus durch den Engel aus dem Gefängniss geführt ward, so Paulus durch ein Erdbeben. Denn nach urchristlicher und A. T.licher Anschauung macht Gott alles Erschütternde

*) Hdb. II, p. 289 f.; wie Hilg. gleichfalls unverkennbar gefunden und angeeignet hat. (S. auch oben S. 497 u. 546.)

in seiner Schöpfung zu seinen Engeln (S. 53). Der Engel des Erdbebens warf den Stein vom Eingang des Felsengrabes, und (4) zugleich die von Mt. 27, 66 davorgestellten Wächter nieder. Indem er diese gleichsam absetzt, als Wächter, „setzt er sich auf den Stein", als Trophäe, nun selbst der Wächter. — 3) ὡς χιών nach Apoc. 1, 13 f., ὡς ἀστραπή, wie Blitz beim Erdbeben? Oder nach Lc. (4). — 4) γίγνεσθαι ὡς νεκροί wie Apoc. 1, 17. Dies gehört zu jeder Angelophanie oder Theophanie (S. 616). Im Weitern 5—7 folgt Mt. dem Mc. ganz.

II. Die Meldung an die Jünger und der Hingang nach Galiläa bei Mt. 28, 8—16. Hier ist zweierlei eingeschaltet: 1) eine Erscheinung Christi an die Frauen v. 9—10, 2) eine Verhandlung des Synedriums mit angeblichen Wächtern des Grabes v. 11—15. So schliesst sich v. 8 unmittelbar an v. 16. Zu 1) Die Erscheinung an die Frauen bei Jerusalem ist selbstverrätherisch eine Zuthat; denn sie repetirt nur die Worte von der vorherigen Engelerscheinung, und in v. 7 ist προσεκύνησαν αὐτῷ eine Nachahmung des ursprünglichen in v. 17. Die Repetition von 8 in 9 ist so auffallend, dass schon codd. das doppelte ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ hintereinander lieber beseitigten. Veranlasst ist diese Erscheinung durch Luk.' Vorgang, der Alles auf Jerusalem beschränkte. Es liegt auch hierin eine Combination von Mc. und Lc. vor. Den Frauen erschien er bei Jerusalem, den Männern in Galiläa. So ist Mt. beiderlei Nachfolgern gerecht geworden. 2) Die Grabeswache 27, 62—66 und die Verhandlung damit 28, 11—15 ist schon von jeher als einer der spätesten Ausläufer des synoptischen Evangeliums erkannt worden. Es war seit Mc. schon in mehreren Schriften vom Ehrengrab des Gekreuzigten geschrieben: seit 100 konnte die Darstellung von diesem Grab zu den Juden gedrungen sein und sie zur Bestreitung der Auferstehung Christi veranlasst haben, zu der Ausrede, die Jünger hätten wohl Jesu Leiche gestohlen. Um dieser jüdischen Anklage laut zu begegnen, recipirte sie Mc. in's Evangelium selbst. 1) Schon der Schlusszusatz 28, 15 „das Gerücht gehe bei den Juden bis auf diesen Tag", verräth eine späte Zeit. Dann 2) ist der Ausdruck „am Tag nach der παρασκευή" nur zu erklären aus Mc. 15, 42: ἥτις ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον. Dieser Ausdruck ist dem Matth. so im Gedächtniss, dass er sagt „am folgenden Tage von dem bei Mark. genannten", also dem Tage nach der παρασκευή. Ein selbständiger Erzähler sagt „am Sabbath". 3) Auch die Sache selbst wimmelt von Unmöglichkeiten. Wie können die strengen Gesetzesmänner am Sabbath ein Geschäft ausführen? Gar in ein heidnisches Haus gehen? Was konnte den Römer, nachdem der Revolutionär beseitigt war, der Glaube an dessen Auferstehung kümmern? Selbst Eberh. Paulus, der sonst jedes Wort in den Evv. prosaïsch geschichtlich zu nehmen sich bemühete, erkannte diesen Theil bei Matth. als märchenhaft*). So bleibt von dem 2ten Abschnitt blos v. 8 und 16. 1) In v. 8

*) Neuere Apologeten des Mt.-Buches gestehen sich, dass die Grabeswache nebst Verhandlung darüber ein sehr später Excurs ist; möchten aber darin eine, dem sonstigen Mt.-Verfasser fremde Hand annehmen. Aber selbst 28, 2—4 ist davon inficirt.

bewahrte zwar Mt., dass die Frauen nicht blos erschraken, sondern auch freudig den Auftrag ausführten. Aber der Ev. kürzte hier ebenso sicher ab; denn das Herausgehen mit Furcht und mit grosser Freude zugleich, ist doch undenkbar. Es kann die Freude nur hinterher gefolgt, also wohl herbeigeführt sein durch eine besondere Erinnerung an die eignen Worte, mit denen Jesus in Galiläa sein Auferstehen verkündigt habe, wie Lc. 7—8 treuer eingehalten hat. — 2) V. 16. „Die eilf Jünger aber.“ Der Ausdruck „Eilf“ gehört dem Verfasser, der 27, 3—10 (nach Zach., Jerem. und Apg. S. 580) den Zwölften als Verräther eliminirt hatte. Danach zählt er οἱ ἕνδεκα, wogegen Mc. blos gesagt haben wird: οἱ μαθηταί (S. 617). „Ἐπορεύθησαν“ Sprache des Matth., indem er das Eilen (Mc. 11. Lc. 12) aus Mangel an Autopsie unnöthig hielt. — „εἰς τὴν Γαλιλαίαν“. Die Erwähnung von Galiläa enthält einen Widerspruch gegen Lc. u. Joh. Man suchte daher a) beim Joh. ein Schlusscapitel hinzufügen, worin Chr. (nach Luk. 5, 1 f.) durch einen neuen Wunderfischzug im Meere Galiläas sich als Auferstandenen kund gegeben habe. b) Spätere harmonisirten einfacher, aber auch wohlfeiler. Der Berg habe „Galiläa“ geheissen und sei bei Jerusalem gelegen (Thilo, Cod. Apokr. I). — Zu τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο vgl. ob. S. 241.

III. Die Erscheinung selbst und der letzte Auftrag 17—20.

V. 17. προσεκύνησαν war schon v. 9 von Mt. in seiner Einschaltung präoccupirt, gehört aber wohl sicher dem ältesten Text hier an.

V. 18. „Er trat hinzu“. Bei Mark. hiess das, wie vom Himmel her; bei Matth. aber, wo sich J. schon bei Jerusalem irdisch gezeigt hatte, ist's unklar, wie? Ob aus einem Hause oder von Jerusalem nach Galiläa, im Flug des Auferstandenen? — „Mir ist gegeben alle Macht“. So trefflich der Gedanke ist, weil Jesu wirklich die Macht über alle Menschenwelt gegeben ist zum Erlösen für alle Zeit, so wenig scheint das Wort dem Mc.-Grund zu gehören, sondern nur ein Ersatz zu sein für die Auffahrt zur Rechten der Macht, die Mt. ausliess. Den Ausdruck fand er bei Lc. 10, 21 f., an jenem zweiten Höhenpunct des Lukanischen Ev., wo der Pauliner die Verklärung, d. h. die Auferstehungs-Erscheinung erneute (S. 459). „Machet alle Völker zu Jüngern“ den Mc. 13* verdeutlichend. — Aber der Judenchrist fügt 1) den Befehl hinzu, taufen zu sollen, nachdem Mc. gesagt hatte ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται (14*). Und diese Taufe ist zur Zeit des Mt. um 110 schon näher ausgeführt durch εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου: „Auf den Namen des Vaters“ ct. d. h. zu dessen Verehrung, so dass man sich den Namen des Vaters gleichsam zum Schibolet macht. So beschnitten die Samariter „auf den Namen des Berges Garizim“, der der Wahlspruch werden sollte (Mey.). Die Formel selbst gehört sicher erst in den Anfang des 2ten Jahrhunderts. Denn a) bei Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. Apg. 2, 38. 8, 16 wird auf nichts getauft als auf „Jesus Christus, den Gekreuzigten“. Zwar heisst es in Kürze einfach εἰς Χριστόν oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι Χριστοῦ (auf Grund des Namens Chr., Apg. 2, 38): aber P. Röm. 6, 3 setzt durch den Zusammenhang, die Vergleichung mit unserm Sterben, den Zusatz εἰς Χρ. „τὸν ἐσταυρωμένον“ wohl voraus. — Die Trias der Vorstellungen ist in der eigensten Lehre Jesu enthalten, denn

Jesus hat die Kindschaft und somit Gott als den Vater geoffenbart (Mc. 14, 36 S. 575). Wie sich, so hat er auch die Seinigen als die Kinder Gottes erfasst, und in Beidem gezeigt den hl. Geist der Bruderliebe, und der dazu gehörigen Gerechtigkeit und Keuschheit. b) So wenig aber stand die Form fest, dass Justin Apol. 1, 64 sagen konnte statt τοῦ υἱοῦ blos τοῦ Χριστοῦ. (Vgl. dazu m. Schr. Justin d. M. und seine Evv. Zürich 1853. Hilgenf., Krit. Unters. 1852.) Aber wenn auch die Symbol-Worte dergestalt erst der Gemeinde-Entwicklung angehören, sie stammen aus dem Innersten der Offenbarung Jesu, und bleiben für alle Zeit der Wahlspruch aller Verständigen (Rel. Jes. S. 120).

2) Ein zweiter Zusatz des Judenchristen ist die Forderung, die Getauften anzuweisen τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν 20. Geboten aber hat Chr. bei Mt. gleich im Programm seines Lehr-Evangeliums, bei Ausführung der Lukanischen Bergrede (nach Lc. 16, 17 weiterer Erinnerung) „das Gesetz zu erfüllen, aber getreuer und völliger als das rabbinische Judenthum es thue“ (5, 17—48). Das hält Mt. auch im weitern Verlauf fest: es kommt auf die δικαιοσύνη τῆς βασιλείας an (6, 33, nach Lc. 12, 30), und Wehe denen, die ἀνομία wirken (lehrend und thuend) 7, 23, nach und gegen Lc. 13, 27 (S. 474); und sind auch die „Bettler“ (des Lc. 14, 16 ff.) zum messianischen Mahl geladen, so werden doch nur dabei behalten, die das ἔνδυμα γάμου, die Gesetz-Erfüllung haben (Mt. 22, 12 f. S. 171). Hieran hält Mt. fest selbst beim letzten Auftrag, und zwar im Gegensatz zu Mc., dessen grosses Paulinisches Princip „ὁ πιστεύσας σωθήσεται, ὁ μὴ πιστεύσας (auch wenn er noch so viele Mose-Werke übte) κατακριθήσεται“ er verwirft. An der Stelle davon befiehlt er das Halten der ἐντολαί, Hand in Hand mit dem Gebot des Taufens. — Die Structur von 19—20 ist: μαθητεύσατε „machet sie zu Jüngern“ (wie Apg. 14, 21), d. h. zu Christen, βαπτίζοντες „dadurch, dass ihr sie tauft“, διδάσκοντες, „indem ihr sie lehret“, bei oder vor und nach der Taufe. Zu Christen würden sie durch den Taufact (nach der legitimen Formel), dazu aber gehöre die Anweisung und Verpflichtung, das Christus-Gebot der wahren Gesetzerfüllung zu halten.

20. „Und siehe, ich bin bei euch alle Zeit bis zur Ewigkeit“, eine Ausführung von Mc. 16* „J. wirkte mit den Jüngern“ (συνεργοῦντος αὐτοῦ), ihr Evangelium allezeit bekräftigend“; hier heisst's er ist μετ' αὐτῶν, auf ihrer Seite, ihnen zur Hülfe. Mt. ersetzt mit dieser Verallgemeinerung und dem vorangegangenen Wort „mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben“ (Mt. 18) das „Erhobensein Christi zum Himmel und das Sitzen zur Rechten der Macht“ (Mc. 15*). Er schliesst zwar nicht aus, oder will es ohne Frage zugedacht wissen: Chr. sei vom Himmel her allezeit der Helfer der Jünger. Aber warum sagt es Mt. nicht aus „Ἰ. ἀναλημφθεὶς εἰς τοὺς οὐρανούς?“ Warum Nach-Mt. keine Auffahrt habe, ist von jeher räthselhaft erschienen: das Räthsel löst sich völlig, aber auch erst genügend durch die Einsicht, dass er nicht blos dem einfachen Mc.-Text, sondern auch der Lukanischen Erneuerung und Erweiterung nachgefolgt ist, im Besondern auch der Apg., sowohl beim Ende des Verräthers, als bei der Auffahrts-Geschichte. Für urchristliche Begriffe ist das Kommen vom

Himmel „auf der Wolke" zum Gericht fassbar, vorstellbar, aber ein Auffahren zum Himmel mit oder ohne Wolke ist unsehbar. Das Erhobenwerden des Menschensohns zu Gottes Sitz ist nur geistig zu fassen. Sobald es sinnlich vor Augen gestellt wird, wie es Lc. Apg. seit seinem Esra-Mose in Folge vierzigtägigen Lebens auf Erden that, so wird es gerade dem innigen Glauben an Christus als den Herrn der Menschheit absurd. Lieber hat der Nachfolger eine Auffahrt überhaupt nicht ausgesprochen, und sie im geistigen Hintergrund gelassen. Das mit Augen Sehen machte das Ganze unerträglich. Die Christenheit ist kritisch gewesen, aber ihr modus criseos war die einfache Negation, ausgeübt durch Schweigen; auch damit konnte man Widerwärtiges verurtheilen, wie es Mt. hierbei gethan hat. Mt. ist als Benutzer des Lc. ein höchst bedeutungsvoller Kritiker desselben.

IV. Ep. Barnabae.

Der alexandrinische philosophische Judenchrist dieses Namens aus der Zeit Adrians, nach 116 vor 130 u. Z., der erste Benutzer des vielleicht in Alexandrien selbst entstandenen, nach 9, 9 genannten Evangelium denkt auch darin mit ihm gleich, dass er die 40 Tage der Apg. verwirft und streicht, aber er geht nicht im Groll dagegen so weit, nun alle Auffahrt zu streichen, vielmehr bewahrt er des Mc. orig. und Lc. Angabe: cp. 15: Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς: desshalb auch begehn wir den Tag nach Sabbath als Freudentag, weil an ihm J. sowohl auferstand von den Todten als nach seiner Erscheinung einging in die Himmel. — Seltsam wollte man daraus schliessen, er habe die Apg. nicht gekannt. Nur nicht anerkannt.

V. Petrus-Ev.

1) Justin M. erzählt (Ap. I, 50. Dial. 106): „Alle Jünger sind nach der Kreuzigung abgefallen, ihn verleugnend (πάντες „ἀπέστησαν" ἀρνησάμενοι αὐτόν). Als er aber in ihrer Mitte (ἐν μέσῳ αὐτῶν Lc. 36) erschien, überzeugte er sie aus den Propheten von der Nothwendigkeit des Leidens (Lc. 40 ff.), und nun bereuten sie ihren Abfall" (μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ). Da Justin dies Eigene beharrlich gibt, wird es wohl seinem Haupt-Ev. (nach Petrus S. 251) gehören. In Petrinischem Interesse scheint die Verleugnung Petri, die unleugbar war, auf alle Jünger übertragen, die mit Recht in dem πάντες ἔφυγον zu erkennen ist; ihre spätere Aussendung verlangte erst besondere Reue-Bezeugung. (Vgl. Credner, Beitr. I und Hilg., Krit. Unters. S. 249.)

2) Eine andere judenchristliche Dichtung ist diese (zu Mc. 13* — 16*): „Die Jünger" gingen aus je 3 in die 4 Himmelsgegenden (terni in quatuor climata), und verkündigten das Ev. in der ganzen Welt, indem Chr. mit ihnen wirkte zur Bekräftigung des Wortes durch nachfolgende Zeichen und Wunder. Und so ist das Reich Gottes bekannt geworden auf der ganzen Erde und in der ganzen Welt Israëls (in terra tota et in mundo toto Israëlis) zum Zeugniss für die Heiden (in testimonium gentium) vom Aufgang bis zum Niedergang". Dieses ist im Cod. der Pistis Sophia „irgendwoher" enthalten (ed. N. T. Tischend.

8. p. 410). Deutliche Ausführung des echten Mc.-Schlusses in dem judenchristlichen Sinn, der in Apoc. (21, 14) und Mth. (10, 5. 23) vortritt, nach zwei Seiten. a) Nur die Apostel Israëls seien ausgesendet, nur die 12 seien die wahren Apostel! b) Auch nur an die Welt Israëls sei das Evangelium gerichtet! Ganz ähnlich hiess es Mt. 10, 23: sie sollen gehen εἰς τὰς πόλεις Ἰςραήλ, sc. auf die ganze Erde, wo Israël zerstreut wohnt, und wie Ep. Jac. an die „12 Stämme τῆς διασπορᾶς" sich wendet*). Bei solchem Hingang zu der ganzen Oikumene Israëls, um ihm die Botschaft von seinem Messias zu bringen, gereiche den Heiden das Ev. „zum Zeugniss", sc. damit sie bei Israël Eingang begehren, was auch Mt. 24, 14 einhält. Das judenchristliche Ev., aus dem dies Fragment stammt, steht Mt. nach, geht aber den Schritt weiter, selbst nach der Auferstehung das Privilegium Israëls einzuhalten, während es Mt. nur für den Anfang (10, 5. 15, 24) einhielt, am Ende aufgegeben hat. — Vorkatholisch ist das betreffende Ev. jedenfalls, entweder das nazaräische, oder, da Hier. von diesem Zuge schweigt, das Petrinische, das der Ep. Jacobi (5, 12 vgl. Just. M. Ap. 1, 16 und Clement. Hom. 3, 56. 19, 2) auch sonst nahe stand.

VI. Markion (cp. 18 = Lc. 24. Tert. cp. 43 m. S. 171 ff.) fand in der Erscheinung des Auferstandenen nach dem Gefüge des Lc., besonders v. 36 ff., den Beweis dafür, dass Jesus in seinem ganzen Leben kein Wesen der Erde, sondern eine überirdische Erscheinung mit blos körperlichem Schein gewesen sei. Näher dachte er sich einen pneumatischen, nicht menschlich-grobsinnlichen Leib. Der Doket hat aufs merkwürdigste dies erreichen können, ohne bei Lc. kaum etwas ändern zu müssen. Selbst das sinnlichst scheinende Zeigen von Händen und Füssen und Essen vor ihren Augen hinderte den Doketen nicht. Er änderte nur äusserst Geringfügiges. 1) Die Jünger (Lc. 37) meinten, ein „φάντας μα" zu sehen, statt des „πνεῦμα" bei Lc. Freilich hiess das für diesen selbst nur so viel als „Gespenst" spectrum; aber Mk. will das Finden des πνεῦμα zur vollen Wahrheit erheben. 2) Er liess ausserdem hinweg „ὀστέα οὐκ ἔχει" (39). Nur dies gröbst Materielle fehlte; die σάρξ dagegen beliess er Christo in Ausführung des Paulinischen ἄνθρωπος πνευματικός (1 Cor. 15, 17) dazu, dass auch die σάρξ Christi aus Geistes-Stoff bestanden habe, worin ja die volle Consequenz der Paulus-Theorie (Rö. 8, 3) zu Tag tritt. Die Berührung eines solchen Körpers aber sollte ihnen gerade zum Bewusstsein bringen, dass J. Chr. nie einen irdisch-menschlichen Leib gehabt habe**). —

*) Vgl. zu Mt. 10, 23 das von meiner Geschichtstreuen Theolog. S. 35 zuerst Erinnerte, das hier neu bestätigt wird.

**) Der dogmatisch und dogmengeschichtlich wichtige Text lautet hier wörtlich so (nach Tert. p. 367 f. cf. Epiph. 78 v. 38—39): „Sed haesitabant et credebant φάντας μα spectare: quid turbati, inquit, estis? Quid cogitationes adeunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum: quoniam spiritus ossa (sic, om. „et carnem") non habet, sicut me videtis habere". Das deutete er so: der Leib Christi hat zwar σάρκα (sc. πνευματικήν), nur Knochen, dies rein und grob Irdische hatte er nicht; und sie brauchten ihn nur zu berühren, um zu finden, dass ihm das wirklich fehlte, was ihm von jeher gefehlt habe.

Ausserdem schnitt er nur die Beziehungen auf das A. T. ab, das ja noch nichts von alle dieser Geist-Erscheinung gewusst habe, nebst dem Abbiegen nach Jerusalem und dem Tempel, den der Gegner des A. T.lichen Gottes nicht so ehren konnte. Mit dem Hinaufgehn zum Himmel (ἀναφέρετο Lc. v. 51) endete die Erscheinung Dessen, der zu Anfang (Lc. 4, 20) von daher herabkam (κατέβη), um die Sinnenreligion zu überwinden. (M. Ev. Mk. p. 174.)

VII. Evangelium Nazaraenum.

Hieron. de vir. illustr. c. 2 meldet aus ihm post resurrectionem salvatoris: „Dominus autem, quum dedisset sindonem suum servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a mortuis"... Rursusque post paululum: „Tulit panem et benedixit ac fregit et postea dedit Jacobo Justo, et dicit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus". Das Grab war also (wie bei Mt. 27, 66) bewacht, aber von den Knechten des Hochpriesters selbst, vielleicht mit von den Soldaten des Pilatus (ganz wie bei Mt.) unter Hinzukommen eines Knechtes des Kaïphas, wie ja Jo. 18, 3 umgekehrt bei der Gefangennehmung den Knechten des Hochpriesters auch die Soldaten zugesellt. Nachdem das Grab geöffnet ist (wohl durch des Mt.' Erdbeben), geht J. ruhig heraus, übergibt diesem Knechte das von Mc. Lc. Mt. eingeführte Leintuch, gleichsam zum Attest seiner Auferstehung. Nun geht er, ohne die Frauen abzuwarten, alsbald zu dem Erkorensten dieser Nazarener, zum Jacobus Justus, dem Haupte der h. Mutterkirche in Jerusalem, und hält mit ihm das Abendmahl, um sich dabei zu erkennen zu geben (wie Lc. 24, 42), zugleich um die Fasten zu unterbrechen welche Jacobus seit dem letzten Mahle sich auferlegt hätte. Nach dieser ersten Erscheinung, an Jacobus (1 Cor. 15, 7), wird die Manifestation an die andern Jünger erfolgt sein, doch wohl gleichfalls in Jerusalem.

Das Ganze erscheint als ein Excurs zu Mt. (28, 4), doch so, dass die Frauen, wenn überhaupt erwähnt, erst nach dem Excurs folgten, in dem Bestreben 1) das Haupt Jerusalems recht zu feiern, den Bruder des Herrn als Haupt der Herrengemeinde vorzuziehen, wie ja auch die Clementinen noch um 160 — 170 Jerusalem als h. Urgemeinde betrachteten. Der Nazaräer hat dann die bei 1 Cor. 15, 5 — 8 vorliegende Kunde auch noch hervorgehoben und betont. Aber 2) ist die ganze Haltung recht antidoketisch, bis zum Naturalisiren hin leibhaft: a) Christus ist auferstanden a dormientibus! Der Vorgänger der Scheintod-Annahmen! b) Er bezeugt sich als leiblich dem Diener, und durch Essen des Abendmahles dem Bruder. Freilich half das gegen die Feinheit eines Mk. nicht, aber der gute Wille ist klar. Zur Ausführung des antignostischen Ausläufers diente auch Lc. 22, 16—18 (Mc. 14, 25), vom Essen und Trinken nach der Auferstehung (s. auch S. 636).

Wegen der rationalisirenden Haltung in diesem Fragment ist Ev. Naz. vielfach unsern Evv. vorgezogen oder gar als Urmatthäus angesehen. Ich bin nicht im Stande, das zu finden; am wenigsten könnte 1) des Epiphanius' Fabelei, (Papias') „Hebr. Matth." sei schon „von Ebion" und „Carpocrates" gebraucht, daran ändern, dass es zuverlässig erst nach 150 hervortritt (S. 44). Ebenso

wenig verbürgt 2) Gebrauch aramäischer Sprache höchstes Alter, sonst wäre der Talmud älter als das N. T.; 3) auch der Judaïsmus kein Vorangehn vor Paulus und Paulinismus; als gäbe es kein Fortbestehen und Reagiren des Judenchristenthums, wie Pastor Hermae, Justin, die Clementinen erhärten. Endlich 4) sind mehrere Momente des von Hieron. als Rarität gepriesenen „Aram. Ev.“ zum Greifen erst aus unsern Synoptiker ausgesponnen.

Im Nazar.-Ev. wie in dem des Mt. (28, 20) ist ein rationalistischer Anlauf, aber beidesmal durch einen Gegensatz hervorgerufen. Das Nazar.-Ev. reagirte zu Gunsten der Natürlichkeit und Menschlichkeit gegen die schroffste Verhimmelung (bei dem ultrapaulinischen Markion); und Mt.-Ev. zu Gunsten der Geistigkeit gegen die gröbste Versinnlichung (in der hierbei jüdisch inspirirten Apg.) hinsichtlich der sehbaren Auffahrt.

VIII. Justin Martyr

hat zwar ähnlich dem Ev. Nazar. keinen Einwand mehr gegen eine rechte Sinnlichkeit oder doch Sichtbarkeit der Auferstehung und Auffahrt *), aber die 40 Tage der Apostg. gibt auch er nicht zu. „Am Tage vor dem des Saturn (πρὸ τῆς κρονικῆς) — sagt er Apol. I, 67 gelegentlich der christlichen Sonntagsfeier den Römern — kreuzigten sie ihn; am Tage nach dem des Saturn, welcher ist der dies Solis (ἡλίου ἡμέρα), ist er auferstanden; und seinen Aposteln und Jüngern erschienen, hat er sie Das gelehrt, was wir zur Berücksichtigung euch mitgetheilt haben“ **). Nach dem Zusammenhang können hier nur Bestimmungen über die Taufe gemeint sein, die (Ap. I, 61 ff.) vorausgingen ***). Also theilt er des Mt. Protest gegen die (von Esra her) durch Apg. eingeführten 40 Tage, wenn er auch (Ap. I, 50 f) die Gabe des h. Geistes vom Himmel her nach ihr annimmt. — Im Uebrigen hat Justin auch hierbei alle ihm vorangegangenen Darstellungen nebeneinander benutzt. Sein Hauptevangelium (nach Petrus) in Betreff der Verleugnung und der Reue aller Jünger (Dial. 106), wenn nicht zugleich in Betreff des Unterrichts an die Jünger bei der Einen Erscheinung; Ev. nach Lc. in Betreff des A. T.lichen Beweises (Apol. I, 50. Dial. 106) und des Ausganges der Jünger von Jerusalem her (Ap. I, 45), Lc. und Mc. in Betreff eines grösseren Jüngerkreises, dem die Erscheinung zu Theil ward (φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις καὶ μαθηταῖς αὐτοῦ Ap. I, 67), Mc. im Besondern hinsichtlich des Schlusses „seine Apostel gingen aus und verkündigten überall“ (ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν Ap. I, 45 p. 83). Auch Ev. nach Mt. ist ihm werth. Das Judengerücht von einem Stehlen des Leichnams durch die Jünger gibt er ausgeführt; die Juden hätten „durch Sendboten“ das Gerücht zu verbreiten gesucht (Dial. cp. 108.). Ebenso folgt er (a. a. O. Apol. I, 67) dem Mt. in Betreff des Unterrichts, den der Auferstan-

*) Apol. I, 50 εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες.

**) Apol. I, 67 καὶ 'I. Χρ. ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ (sc. τοῦ ἡλίου) ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. τὰ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τὰ μετὰ τὴν κρονικὴν, ἥτις ἐστιν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν (sc. cp. 61.).

***) Hilgenf., Krit. Unters. S. 126.

dene den Jüngern über die Taufe gegeben habe, wie er vorher des Näheren gesagt hatte (I, 61): auf den Namen des Vaters Aller, und des Heilandes J. Chr., und des h. Geistes taufen sie. Aber um so merkwürdiger hat er (c. 61) diese Tauformel gerade allein der Ueberlieferung durch die Apostel zugeschrieben, im Unterschied von dem eigenen Worte Christi (aus Petrus-Ev.) „wenn ihr nicht wiedergeboren werdet" (S. 486)! So wenig ist Mt.-Ev. eine besondere Autorität für ihn; so sehr behält er das Bewusstsein, dass die Tauformel nur im Grunde von Chr. stamme, und dergestalt erst in der Apostolischen Kirche hervorgetreten sei (vgl. m. Ursprung der Evv. S. 108 f.).

IX. Logos-Evangelist 20, 1—29

hat die frühere Evangelien-Vorstellung wohl bewahrt, aber frei erneut zu einer höhern Gestalt, welche die ursprüngliche Anschauung vom Auferstehn als der Auffahrt zum Vater wiederherstellt. Er folgt auch hier, gleich seinem Markion, dem Lc.-Text vorzugsweis (unter Verwerfung des Mc.- und Mt.-Ganges nach Galiläa), aber er streitet gegen die gnostische Verleugnung aller menschlichen Leiblichkeit wie gegen den Judaismus, welcher diese excessiv einhielt, namentlich gegen die Versinnlichung, die der Apg. durch die 40 Tage erwachsen war, wie gegen die Versinnlichung des judaïstischen Nazaräer-Evangeliums. Den alten Marcus-Rahmen, in der Lucánischen Umkehr nach Jerusalem, behielt er bei, aber mit der neuen, höheren Anschauung der Gottmenschlichkeit des Logosträgers erfüllt. Er hat nun drei Erscheinungen bei Jerusalem 1) an Maria Magdalena, wobei es zur Einsicht kommen soll, dass Auferstehen und Auffahren zum Vater identisch ist v. 1—18, 2) an die Jünger vom Himmel her, zu ihrer letzten Beauftragung und Ausrüstung v. 19—23, und 3) erneut an die Jünger vom Himmel her, zur Ueberwindung des gnostischen Zweifels an der Menschlichkeit des Gottmenschen v. 24—29.

1) 1—18. Die erste Erscheinung. Bei Mc. waren die drei Frauen vom Kreuz her erste Zeugen des Auferstandenseins geworden, Maria Magdal., eine 2te Maria und eine Salome, was wesentlich auch Lc. (10) einhielt. Bei Mt. genügten „zwei" Zeugen, „Maria Magdalena und eine andere Maria", und beim 4ten genügte schon der eine weibliche Zeuge, Maria Magdalena, die bei allen voranstand. Aber die weibliche Innigkeit verdiente auch diesen Vorzug vor den Jüngern, die verleugnet hatten, auch vor Petrus (v. 2—10), geschweige vor dem Haupte des reactionären Judenchristenthums, jenem Jacobus von Jerusalem, den die Nazar. bevorzugten. Dies führte zu einer besondern Betonung davon, dass nicht die Säulen Christum zuerst geschaut haben, sondern der weibliche Theil der Christusgemeinde, und ausgeführt ward dies auf den Wegen des Lc. Dabei wird betont, dass das Auferstehen wesentlich im Auffahren zum Vater bestehe (17), und dass Chr. keine Anbetung leide, so lange er noch in der

irdischen Sphäre sei. Das μή μου ἅπτου (17) setzt voraus, dass die Maria beim Erkennen des Auferstandenen so vor ihm niederfiel, wie die beiden Frauen bei Mt. (9), und alle Jünger beim Erkennen (Mc. 12* Mt. 16)*).

2) 19—23. Die 2te Erscheinung wird den Jüngern insgesammt zu Theil, da sie „bei verschlossenen Thüren" waren, also klar vom Himmel her, als verklärte Persönlichkeit. Dabei erfolgte (22 f.) die Geistes-Mittheilung, die Verwirklichung der Ankündigung des Paraklet (cp. 13—17). Es liegt darin ein doppelter Gegensatz zur Apg. a) hinsichtlich der Erscheinung des Auferstandenen und Auffahrenden; b) auch hinsichtlich der Verschiebung der Geistbegabung auf so lange Zeit nach der Erscheinung des Auferstandenen! Für den Log.-Ev. ist diese wesentlich mit dem Erfülltwerden von dem heil. Geist verbunden, ja identisch. Und dies erst mache die Apostel fähig, Sünde zu vergeben, aber auch Alle, nicht blos den Einen, Petrus (gegen Mt. 16, 19 f). Es liegt auch hier eine treffliche Kritik der frühern Einseitigkeiten beim geistvollen Vierten vor.

3) 24—29. Eine dritte Erscheinung, an einem weiter folgenden Auferstehungstag, für Alle, will an die ursprüngliche Vielheit der Erscheinungen (1 Cor. 15) erinnern, und zugleich das διστάζειν (Mc. v. 13*) im Jüngerkreis überwinden, auf Lc.' Wegen, aber im Besondern das gnostische Fleischesleugnen, in der Gestalt des Thomas (s. oben zu 3, 19 S. 253). Die Identität des im Fleisch und vom Himmel Erschienenen wird hier betont: und damit die volle Gott-Menschlichkeit Christi ausgesprochen.

X. Deutero-Ignatius.

Der römisch-katholische Falsator, der die 3 Briefe unter dem Namen von Ignatius zu einer Siebenheit (um 170) ausführte ad maiorem episcopatus gloriam, wie im Streit gegen Gnosis und Ebioniten**), hat gegen die Gnosis (Epist. ad Smyrn. c. 3) den Lucas-Bericht von Christi Erscheinung (24, 36 ff.) und dessen Ausführung in der Apg. 10, 41 also ausgeführt: „Ich weiss, sagt der Fälscher, dass Chr. nach der Auferstehung im Fleische war, und glaube daran. Und als er zu Petrus und den Seinen (πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον Mc. 7) kam, sagte er: Nehmet [sc. mich hin]: berühret mich und sehet (Lc. 39), dass ich kein körperloses Dämonium bin (ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, d. h. kein πνεῦμα, wie ihr wähntet Lc. 37). Und sofort berührten sie ihn, und glaubten, bezwungen von seinem Fleisch und seinem Geist" ... „Nach der Auferstehung hat er mit ihnen gegessen und getrunken (συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν)": wie Chr. bei Lc. 42 die esca coelestis zu sich nimmt vor ihnen, Apg. 10, 41 aber geradeso ausführte „wir, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben (συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ) nach seinem Auferstehn". Beim Übersehn hiervon hat man hier ein „ausserkanonisches" Fragment, ja speciell einen Bestandtheil des Hebr.-Ev. suchen wollen, das um so mehr Ansehn gewinnen möge. Der Paulinische Falsarius hat nur mit derselben Freiheit als sonst das Paulinische

*) Vgl. gegen die kläglichen Entstellungen dieses bedeutungsvollen Winkes des kritischen Ev., auch gegen Meyer, m. Rel. Jes. S. 98.

**) Vgl. m. Ursprung unserer Evv. S. 51 f.

Lehrwerk (Ev. u. Apg.) angeeignet und weitergeführt, wie Barn. das juden-christliche (S. 172).

XI. Altkatholischer Marcus-Schluss: ˥ 16, 9—20.

„*Als er aber auferstanden war, früh am ersten des Sabbatum,* 9
erschien er e r s t e n s *der Maria Magdalena, von der er sieben*
Dämonen ausgetrieben hatte. Jene ging und meldete es den mit ihm 10
Gewesenen, indem sie klagten und weinten. Und Jene, obwol sie 11
hörten, dass er lebt und von ihr geschaut war, glaubten sie nicht.
— D a n a c h *aber ist er Zweien von ihnen, da sie wandelten, offen-* 12
bart worden in anderer Gestalt, da sie über Land gingen. Und 13
Jene gingen hinweg und verkündigten es den Übrigen; und auch
Jenen haben sie nicht geglaubt. — Z u l e t z t, *da sie da lagen, ist* 14
er den Eilfen offenbart worden. Und er schalt ihren Unglauben
und ihre Herzenshärtigkeit, dass sie Denen, die ihn als Auferstan-
denen geschaut hatten, nicht geglaubt hätten.“

Καὶ εἶπεν αὐτοῖς: πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, *verkündigt* 15
das Evangelium aller Creatur: der Gläubige und Getaufte wird 16
gerettet werden, der Ungläubige aber verurtheilt.

„*Als Zeichen aber werden den gläubig Gewordenen folgende* 17
begleitend hinzukommen:

In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben.

Mit neuen Zungen werden sie reden.

Schlangen werden sie aufheben, und so sie etwas Todtbringendes 18
getrunken haben, wird es ihnen Nichts schaden.

Auf Schwache werden sie Hand auflegen, und es wird ihnen
gut gehen.“

Ὁ μὲν οὖν κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, *ward er aufgehoben* 19
in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes: ἐκεῖνοι δὲ *gingen* 20
aus und verkündigten überall, unter Mitwirken τοῦ κυρίου, *der*
das Wort befestigte durch die beifolgenden Zeichen.

I. V o r k o m m e n. Dieser Schluss findet sich in der Itala (ausgenommen k Boppiensis), also auch in D, und in Vulgata, in der Byzantinischen Bibel A F - U Z min fast allgemein; unter den ältern codd. in C Δ ohne Weiteres, in L mit der Erklärung der Unechtheit. — Unter Vätern hat Just. M. Ap. I, 45 nur ein Moment des echten Bestandes (in v. 20 s. o.). Zuerst bietet v. 19 (um 185) Iren. adv. Hær. III, 10, 6 dem Anfang nach „ὁ μὲν κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι“. Dann Hippolytus

de Charism. (v. 17—18 p. 245 f.) um 220, auch die sog. Constitt. Apost. (v. 17—18 in 8, 1, 1. 6, 15, 3), die seit Ende des 2. Jahrh. im Abendland entstanden, die sog. Acta Pilati jetziger Gestalt, Ambrosius (v. 9—20) um 380 u. Z., und die folgenden Väter des Abendlandes. Mit ihm recipirte ihn auch die Syr. Bibel, schon Syr. cur (aus dem 3. Jahrh.), wie die spätern übermeist.

II. Textbestand. Merkwürdig variirt hier der Text, und gerade die ältesten codd., die ihn haben (L C Δ), ergehen sich am freiesten, als auf apokryphem Boden. Daneben waltet unter den Recipirenden das Streben vor, die am schreiendsten dem Mc. fremden Worte zu beseitigen oder zu ersetzen.

9. Gleich πρώτῃ σαββάτου C L ct. ˥ schrie gegen Mc. 16, 1: daher corrigirte man μιᾷ (min. 28, und K Π min pl. τῶν σαββάτων), um Mc.' Sprache zu erhalten. — „παρ'" ἧς ἐκβεβλήκει C L 33 Mey: ˥ „ἀφ'" ἧς ἐκβ. Δ A, weil παρά hier zu seltsam ist. — 10. πορευθεῖσα ˥: K Π al corrigirten zu Mc. Gunsten ἀπελθοῦσα. — 14. ὕστερον C L ct˥: + δέ A It zur Vermeidung des allzu Tabellarischen. — 17. „ἐν" τῷ ὀνόματί μου˥: ἐπὶ L in gewohnter Weise. — γλώσσαις λαλήσουσιν „καιναῖς" ˥ (Hippol., Constitt. Syr. ct.): om καιναῖς C L Δ cop arm, da es zu stark nach Apg. schmecke, und allen Christen eine specifische Apostel-Gabe vindicire. — 18. ὄφεις ἀροῦσιν ˥: + καὶ ἐν ταῖς χερσίν C L Δ cop zur Vermeidung des Tabellarischen und zur Erklärung.

19. ὁ μὲν οὖν˥: om οὖν C L arm. als allzu unmarcinisch. — κύριος (Irgr.)˥: + Ἰησοῦς C L Δ min. It p. (Iren. int), um nicht allzusehr gegen Mc.' Sprache anzustossen, die freilich ὁ Ἰησοῦς forderte, was auch H al pci bieten. — σημείων: A min It p Vg Syr (Griesb. Schm. Tisch.) schliessen hiermit: ˥ + ἀμήν C L Δ It p cop. Dieser offenbare Abschreiber-Zusatz hilft die drei griech. codd. innerhalb dieser apokryphen Partie völlig charakterisiren. Sie ergehen sich da, wo sie die Unechtheit selbst vermuthen, oder (wie L) erkennen, um so freier, je treuer sie auf dem echten Mc.-Grund zu sein pflegten.

III. Erklärung. A) Das Register der Erscheinungen 9—14 sollte die schroffe Einheit der Erscheinungen, die bei Mc. vorlag, beseitigen, da alle drei andern Evv., die bei der katholischen Sammlung unumgänglich waren, eine Mehrheit von Erscheinungen aufzeigten. So sollte auch Mc. eine Mehrheit enthalten, welche das Eigenthümliche der andern (wie die Magdalena des Jo. 21, 1 f. und die 2 Wanderer des Lc. 24 12 f.) biete, und ein Allgemeines, das allen entspreche, also: „Jesus sei endlich Allen erschienen, da sie dalagen" (ἀνακειμένοις). Dies konnte ja von dem Niederliegen zum Mahle sogut verstanden werden (für Jo. 20, 19 f. und 24 f., wie für Lc. 24, 16 f.), als von einem Ruhen auf dem Berge (wie Mt. 28, 16 nach Mc. selbst forderte). Auch die Erscheinung an Magdalena bei Jo. konnte die an

die Frauen überhaupt (bei Mt. v. 9—11) ersetzen, die neue Trias überhaupt 9—14 die Erscheinungen bei allen decken, nachdem der allen andern widerstrebende Fortgang (Mc. 9*—11*) durch diese Neuerung ebenso begraben als ersetzt war. Nur fragte sich, warum so verschiedene Erscheinungen nacheinander, da schon Eine für Alle genügt hätte? Antwort: Der Unglaube der Jünger, das διστάζειν (Mc. 11*) war es, das eine wiederholte Manifestation verlangte. Wirklich half die Meldung der Magdalena (Jo. v. 18) Nichts; die Jünger blieben muthlos (v. 19); auch die Meldung der zwei Lucas-Jünger (24, 35) half Nichts; die Andern blieben beim Zweifel (37), der ja bei Mc. 12*, bei Mt. 17, bei Jo. hervortritt. Durch das Aussprechen so hartnäckiger ἀπιστία gewinnt die neue Trias innere Einheit. Strenge Kritik könnte freilich in dieser Art Auferstehungs-Evv.-Harmonie eine Steigerung der Discrepanz unter den 4 Evv. suchen, da kein anderes dies geradeso ausspricht. Doch jede Harmonistik ist mit diesem Uebel behaftet, aber jede hat auch daran Genüge, irgendwie wesentliche Harmonie unter den streitenden zu erreichen, was hier durch die Einfügung jener Trias (Mc. 9—14 st. 9*—11*) wirklich erreicht ist.

B) Das Register der Zeichen für die Gläubigen 17—18 sollte zum voraus die σημεῖα aufführen, welche Mc. 16* den ausgegangenen Jüngern beifolgen liess, die aber auch den allein errettenden Glauben bezeugen könnten, welchen Chr. bei Mc. 14* so hochgestellt hatte. Auch hatte der Apostel 1 Cor. 12, 7 ff. erklärt, dass Jedem eine Beurkundung des h. Geistes gegeben sei, dem Einen das χάρισμα ἰαμάτων, dem Andern ein ἐνέργημα δυνάμεων, Andern γένη γλωσσῶν! So folgt denn ein zweites Register, von σημεῖα, die den Gläubigen beifolgen.

17. σημεῖα „als" Beurkundungen göttlicher Begabung. ταῦτα „folgende", subject. — παρακολουθήσει nach Lc. 1, 3 und Mc. 16* ἐπακολουθεῖν. Dies die Überschrift des Registers.

1) δαιμόνια ἐκβαλοῦσι. Was den 12 Jüngern Mc. 6, 7. 12 (Mt. 10, 1 f.) und den 70 Jüngern Lc. 10, 17 f. verliehen war, konnte auch solchen Gläubigen τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ zu Theil werden, die nicht zu den Aposteln gehörten (Mc. 9 39 f.), wie Justin. M. noch jedem Christen die Macht über die Götzengeister zuschrieb.

2) γλώσσαις λαλήσουσιν καναῖς, wie den Aposteln beim Pfingstwunder (nach Apg. 2, 4 ff.) zu Theil geworden sei. Das ekstatische Reden γλώσσαις λαλεῖν der christlichen Urzeit (1 Cor. 12—14), wie es scheint, vorzugsweis ein Aussprechen hebräischer Doxologieen, dessen sich die Hebräer-Christen besonders rühmten, wurde vom Verf. unserer Apost.-Gesch. dahin umgedeutet, dass es

ein Reden in fremden, dem Redenden vorher unbekannten Sprachen gewesen (γλώσσαις „καιναῖς") sei *). Allerdings lag darin der universalistische Zug, dass der Inhalt des Christenthums allen Völkern verständlich sei und werden soll, wurde aber später als besonders hohes Wunder angesehn. Indem unser Verf. dies sogar allen Christen vindiciren will, verräth er nicht nur seine Abhängigkeit von unserer Apg., sondern auch sein weit Darüberhinausgehn (selbst für Mey.), mochte er auch unkritisch genug diese Pfingst-Glossolalie (Apg. 2, 4 f.) mit dem allgemeinen γλωσσαῖς λαλεῖν I Cor. 12—14. Apg. 10, 46. 19, 6 identificiren.

3) ὄφεις ἀροῦσιν „aufheben" schon von L C erklärt: mit der Hand ergreifen; Schlangen emporheben, ohne Schaden zu leiden. Der Fall bei Paulus Apg. 28, 2 f. (s. ob. S. 98) kann sagenhaft zu dieser Vorstellung ausgeführt sein, im Anschluss an die antique Schlangen-Zauberei (Wetstein, Mey.). — 4) „Ungefährdet Gift trinken", ist nur die andere Seite zu dem vorigen ἐνέργημα δυνάμεως: nach Legenden vom Apostel Johannes und Andern. Fabr.Cod. Apocr. II, 575. Isidor. Hispol. de morte sanctorum c. 83. Euseb. H. Eccl. 3, 39. — Endlich war das χάρισμα ἰαμάτων durch „Handauflegung" (nach Mc. 1, 30. 40 f. 6, 5. 7, 32. 8, 23, Apg. 28. 4 f.) zu erwähnen.

C) Erneuerung des alten Schlusses 19—20. Die Auffahrt zur Rechten der Macht, wie sie Mc. 15*—16* gegeben, verdiente um so mehr beibehalten zu werden, als sie von Mt. gar nicht erwähnt, von Jo. nur angedeutet war. Und wenn man des Mc. „Καὶ ταῦτα λαλήσας" recht breit machte durch „μετὰ τὸ λαλῆσαι ταῦτα", so liess sich etwa das weiter in Lc.' Apg. cp. 1 Nachgefolgte so subsumiren, dass die nothwendigste Harmonie auch damit gewahrt schien. Merkwürdig aber enthielt sich selbst dieser Katholicus, ein „Sehen" der Auffahrt, wie des sich zur Rechten Setzens auszusprechen: das blieb zu widrig.

Entstehung der clausula catholica überhaupt. Nach Allem hat sie ihren Ursprung 1) im Abendland. Da tritt sie zuerst hervor, da in älterer Zeit allein; die orientalischen Kirchenlehrer reagiren beharrlich dagegen. Erst durch den Einfluss der römischen Kirche dringt der Zusatz auch in die griechischen Bibeln, seit dem 5. Jahrh. Es ist damit ganz ähnlich, wie mit der Perikope von der Ehebrecherin, die zuerst in der Itala recipirt wurde, dann erst gräcisirt und byzantinisch wurde (s. ob. zu Mc. 12, 18 S. 526), und mit dem berüchtigten Zusatz in ep. I Joh. 5, 7, den auch die Bibel Roms zuerst gebracht hat, unter noch längerem Widerstand der Griechen. Ferner 2) ist dieser Schluss vor 160—170 n. Z. nirgends nachweisbar (über Just. M. s. ob.). Dagegen hat ihn schon Iren. in der katholischen Gestalt „ὁ μὲν κύριος μετά": er ist also vor 185 schon in die griech. Bibel der römischen Kirche eingedrun-

*) Vgl. Baur, Paulus I. Schwegler, Nachapostol. Zeit. II. Zeller, Apostelgeschichte. Hilgenfeld, Glossolalie und Rel. Jesu S. 121. Nun auch Meyer, Ex. Hdb. zu Mc. und Apg.

gen, der sich Irenäus in Lugdunum als Autorität beugte. Dazwischen liegt die Zeit, in welcher eben diese begonnen hat, mit einer N. T.lichen Sammlung von 4 Evv. Apg. 13, Pauliner, Apoc. u. Ep. Johannis die alte h. Schrift (Mose's und der Propheten) so zu ergänzen, dass damit sowol die ultrapaulinische Gnosis als der antipaulinische Ebionit ausgeschlossen wurde, nach Allem um 175, unter Bischof Soter (s. den Beweis in m. Anhang zu Credner's Gesch. des N.T.lichen Kanon S. 416). Als man die 4 Evv. nebeneinander consecrirte, fiel der Widerspruch in ihrem Schluss so auf, dass man zur Verhütung von Anstoss, den anstössigsten Text, den bei Mc., in dieser Weise „berichtigend" überarbeitete.

Diese erste katholische Sammlung der neuen h. Schrift wurde von Rom aus ebensobald verbreitet als im Ganzen recipirt, verdrängte den Besitz der einzelnen Evv., dass darüber auch der erste Mc.-Schluss verloren ging. Doch stiessen die griechischen Gelehrten, wie Clem. Al., Origenes und besonders Eusebius, so sehr an diesem „neuen Auferstehungsbericht, unter Mc.' Namen" an, dass sie ihn beanstandeten und lieber den Mc. schlusslos liessen. Eusebius wird dies in seiner Kaiserbibel executirt haben (vgl. Credner, Gesch. N. T. S. 201 f.), und danach haben die für uns ältesten griechischen Mss. den Schluss nicht, ohne Ersatz (Si B und die plurimi Graeci bei Hieron.). Der Versuch eines Ersatzes, durch eine clausula minor, seit L bekannt, bei Aeth. Arab beliebt, selbst in k eingedrungen, blieb ohne Autorität. Und die spätern Abschreiber nahmen, um den Mc. nicht schlusslos zu haben, endlich den wenn noch so seltsamen Abschluss auf. Damit scheint sich hier Alles zu erklären. Eine andere Ansicht, die einseitig von der Lukanischen Diction ausgeht, Lc. selbst habe zuerst den Mc. nach 16, 8 so ergänzt, hat schon an dem Excerpt aus Jo. Ev. bei 9—11 ihr Ende. Das schon früher nach Wilke Erkannte (Rel. J. S. a. a. O.) hat sich durch die weitere Untersuchung der Ur-Geschichte des N. T. (bei Credner S. 416) völlig erhärtet, nur noch näher bestimmt*).

XII. Der katholische Johannes-Schluss cp. 21

scheint derselben römischen Kirche anzugehören, wenn auch aus etwas späterer Zeit. Je mehr diese Kirche den Anspruch erhob, die Kirche Petri zu sein und den Vorrang zu haben vor allen: um so anstössiger wurde die auffallende Zurücksetzung des Apostelhauptes in diesem Ev. κατὰ Ἰωάννην. Man stellte dessen Vorrang vor Allen ihn als den eigentlichen Menschenfischer und Oberhirten wieder her, durch ein Zusatz-Capitel, cp. 21, 1—25, und erhielt damit Anlass, bei Erneuerung des wunderbaren Fischzugs (Lc. 5, 1 ff.), der am Galiläischen Meere den Petrus zum Menschenfischer bestimmte, den Auferstandenen nun auch noch „in Galiläa" erscheinen zu lassen (21, 1 ff.). Es liegt in dieser Darstellung, die dann auch das Speisewunder am selben See (Mc. 6, 30 ff.

*) In den populären Bibel-Ausgaben hat man zwar 16, 9—20 zu erhalten, aber 9—14 und 17—18 doppelt enclavirt, mit der Anmerkung, dass diese Verse erst später zugesetzt sind. Statt 9—14 habe man zu vergleichen Lc. 24, 8. 9 und Mt. 28, 8. 16—18.

Jo. 21, 1) erneut, aber in doppelter Wunderbarkeit, der späteste Ausläufer der ältern Auferstehungs-Darstellung, der nicht blos in das apokryphe Gebiet verlauft (Hdb. d. Apocr. III, S. 62), sondern direct (v. 9) in die christliche Mährchenwelt.

Überblicken wir alle diese Anschauungen des Auferstandenen, so bietet 1) Paulus 1 Cor. 15, 5 ff. den ersten, treuesten, allein massgebenden Bericht, mag auch darein schon Einzelnes dem spätern Gemeindebewusstsein gehören, wie „die 12", „der 3. Tag". 2) Apoc. 11, 11. 12 spricht das Zusammengehören oder die Identität von Auferstehn und Aufnahme zum Himmel, also die Geistigkeit dieser Thatsache noch recht lebendig aus. — 3) Mc. 16, 1—8 ff. fasst die vielen Erscheinungen in Eine, die erste, die dem Petrus und den früheren Jüngern in Galiläa ward, und die letzte Vision, die den Paulus (und Alle) zu Heidenaposteln bestimmte, zusammen, die schon dadurch intensiver, gar durch das Anknüpfen an das vorher erbaute Ehrengrab sinnlicher wurde. Doch hielt er noch das Zusammensein von Auferstehung und Auffahrt fest, wie die überirdische oder doch halbüberirdische Erscheinung des Auferstandenen. 4) Kerygma erhob die Gemeinde Jerusalems als Urgemeinde, verlegte den Sitz der Jünger dahin, nebst der Erscheinung des Auferstandenen, und nachfolgender Begabung mit dem Pfingstgeist. 5) Lc.-Ev. 24, 1 ff. recipirte dies im paulinischen Sinn; aber durch diese Verlegung nach Jerusalem nimmt die Leiblichkeit des Auferstandenen zu; doch bleibt der 1te Tag der Woche der eine für Auferstehung wie für Auffahrt. 6) Bei Lc. Apg. 1, 3—11 wächst die Leiblichkeit zu einem längern Verweilen auf Erden, ja zu einem „Essen und Trinken mit den Jüngern" (10, 41). Von der Auffahrt Esdrae Prophetae, nach 40tägigem Verweilen in der Stille, geleitet, führte er dies bei Jesus selbst durch, womit die Auffahrt nun auch eine ganz sinnliche und sichtbare ward. 7) Daneben aber bewahrte er auch die geistigste Anschauung Apg. 7, 55, nach einer entschieden ältern Quelle. — 8) Mt. 28, 1 ff. reagirte gegen so Ungeheures und solche Neuerung, und blieb mehr bei Mc., ohne dem Lc. den Tribut darin versagen zu können, dass J. den Frauen wenigstens noch am Grabe selbst erschienen sei; die sichtbare Auffahrt verwarf er, so deren Erwähnung überhaupt. 9) Barn. blieb beim Protest gegen die 40 Tage. 10) Petrus-Ev. änderte die Hauptsache auch in Nichts. 11) Markion gestaltete den Lc. zu einem Document der irdischen Leiblosigkeit des Auferstandenen, wie Jesu

überhaupt, der vom Himmel, nicht von der Erde stamme. 12) Nazarener-Ev. betonte die Leibhaftigkeit und erhob den Jacobus zum Hauptträger. 13) Log.-Ev. stellt die Auferstehung als Auffahren zum Vater her, lässt Chr. vom Himmel her den Jüngern erscheinen, wiederholt, und findet darin selbst, nicht erst an einem spätern Termin, die Ertheilung des h. Geistes. 14) Deutero-Ignatius betonte wieder die Leiblichkeit. 15) Mc. Kathol., der römische Sammler der 4 auserlesenen Evv., versuchte bei Mc. eine Harmonie derselben durch einen neuen Schluss, bei dem er den ursprünglichen benutzte. 16) Joh. Katholicus endlich, Jo. 21, 1 ff., stellte die Autorität des Petrus wieder her und gibt dabei den letzten Ausläufer der Mc.-Darstellung von der Erscheinung des Auferstandenen.

Mc. ist für alle folgenden evangelischen Vorstellungen der Grund gewesen und geblieben. Dies kann aber nicht hindern, dass die Anschauung der apostolischen Zeit selbst, bei Paulus und Apocal. allein massgebend sei. Danach aber ist Jesus der Gekreuzigte, geistig auferstanden, erhoben zur Rechten der Macht! In himmlischer Erscheinung ist er als Auferstandener allen Jüngern vor das Auge getreten, dem ersten wie dem letzten! — Mc. enthält hier nur Ein geschichtliches, doch ganz instructives Moment über Paulus und Apoc. hin, dass den Jüngern in Galiläa, fern vom Grabe, der Auferstandene als der Christus in Gottes Macht klar geworden ist. Es bleibt aber auch so bei der Thatsache: Jesus von Nazareth ist auferstanden, in Wahrheit auferstanden, d. h. im Geist, und so in der Wahrheit: so ist er zur Rechten der Macht als Meister und König, als Richter und Erlöser aller Menschheit in alle Zeit.

Schluss.

I. Das Wesen der synoptischen Evangelien.

I. Das Marcus-Buch.

§ 1. Das Marcus-Ev. ist eine selbstbewusste Lehr-Poësie auf historischem Grunde. Denn der Verfasser beginnt 1) sein Buch mit einem directen Lehrsatz (1, 1—4) und schliesst es mit einem greiflichen (16, 5. 19—20). Und das erste Wort, was er sprechen lässt (1, 8), ist ausdrücklich sein Wort, und das letzte (16, 5. 15—16) ist seine Sprache. 2) Er disponirt selbst sein Buch, im ersten Haupt-

theil durch ausdrückliches Zählen, dann 3) durch Zählenlassen von sieben Lehrgruppen, deren sechs sich völlig parallel sind und sein wollen (S. 341); im 2. Haupttheil ist dies gleich vernehmlich, im Besondern durch Zählen der Tage in der Leidenswoche, vom Vorsonntag der Auferstehung bis zum Kreuzes-Freitag (S. 445). 4) Er bietet durchweg eine wohl gegliederte Sachdisposition, zum Theil bis zu Unterabtheilungen herab (S. 120—123). 5) Es ist ein Werk überlegter Kunst bei aller Innigkeit christlichen Glaubens, ganz wie die Apokalypsen Jesaja 40—66, Buch Daniel, Apoc. Joh. und Buch Esra solche Kunstwerke bei allem religiösen Hoffen sind, indem sie unter erzählender Hülle lehren und mahnen wollten. Die Kunst im Mc.-Buche reicht bis in's Einzelste und ist besonders frappant im 3., aber auch im 2., 4. und 5. Lehrtheil vom Wirken. 6) Der Inhalt der Erzählungen ist durchweg als sinnbildliche Darstellung paulinischer Lehre zu begreifen, so viel Überlieferungsstoff darein verwebt sein mag. Der Verf. durchbricht aber diese Hülle sachlich an mehr als einem Puncte auffallend. a) Die Verfluchung des Feigenbaums ruft laut genug ihre parabolische Natur aus; aber der Verf. spricht das Verlangen, sie so und nicht anders zu fassen, direct aus durch ein Oxymoron dabei (S. 510). b) Die Verklärungs-Vision enthält selbst die Erinnerung, man könne das erst von der Auferstehung Christi her verstehen (S. 455). c) Bei der Kindesvorstellung sagt der Verf. selbst, er verstehe „klein Geachtete, die an Christus glauben“, Heidenchristen (S. 467). d) Bei der Zeichenforderung sagt er selbst, dass dem ungläubigen Geschlecht kein Sinnen-Zeichen zu geben sei, dass also die in seinem Buch dargestellten Geistes-Thaten sind, die er dem Glauben vor Augen stellt (S. 403). e) Im Herodes-Abschnitt deutet er selbst an, dass Jesu Galiläisches Leben ein vor der grossen Welt sehr verborgenes gewesen ist, und die grossen Volks-Versammlungen um ihn nur die Versammlung der immer grössern Menge um den Auferstandenen zu bedeuten haben (S. 371). f) Ausdrücklich stellt er Allgemeines in erzählender Form vor Augen (S. 379). g) Ausdrücklich stellt er in dem Gemeindehause Jesu einander gegenüber eine Sünder-Gemeinschaft und „Pharisäer in seinem Gefolge“, die Heiden-Gemeinde und eine orthodoxe Judenchristen-Partei (S. 150 f.). h) Ausdrücklich bezeichnet er die beiden Wunder-Speisungen als Thatsachen, die man geistig zu verstehen habe (S. 404). i) Nachdrücklich ist die erste Blindenheilung die Eröffnung des blinden jüdischen Auges der Jünger selbst, die erst das Bekenntniss J. als Christus habe her-

beiführen können (S. 408). k) Auch durch Namen (wie Jaïros und Bartimeas) spricht er den geistigen Sinn seiner Lehrbilder noch besonders aus. — 7) Die Nachbildung des A. T.'s ist freilich nirgends mechanisch, oder gar nach einem schon feststehenden Messias-Schema, das Strauss unterstellte, sondern überall hat sie in dem geschichtlichen und weltgeschichtlichen Leben Jesu ihren Grund, was Str. noch nicht sah. Aber mehrfach hat Mc., durch wörtlichstes Nachbilden, selbst an die Vorbilder erinnert, die durch Christi Wirken erfüllt, und mehr als erfüllt, nämlich weit übertroffen seien. So bei der Sturmstillung an den Vorgang des Jona, bei der Heidenerrettung in den μεθόρια von Tyrus und Sidon an den Vorgang des Elia, bei dem Bergbesteigen an den Vorgang des Mose, bei dem Wehe über den Unverstand an den Jesaja, bei der Passion an den Ps. 22 und Jes. 53. — Und durch das Ganze seiner Darstellung greift diese Nachbildung, so dass das Ev. J. Christi bei ihm zu der Schilderung der weltgeschichtlichen Grösse des Heidenheilandes wird, durch die die A. T.liche Offenbarung ihre Erfüllung habe. — 8) Sein ganzes Werk ist eine Apologie des Heidenapostels, eine Vertheidigung des Rechtes der Heidengemeinde im Namen Jesu Christi und des A. T., das durch ihn erfüllt und übertroffen sei. a) Ausdrücklich vertheidigt er den Heiden bekehrenden Jünger ausser dem Kreise der Israël-Apostel gegen die Bannworte des Johannes (in Apoc.). Ist nicht P. der „Dämonenaustreiber, der nicht zu den 12 gehört", dem Johannes wehren wollte, wie schon Lc. und Mt. unverkennbar fanden? Ausdrücklich dabei der Schutz der klein geachteten „Gläubigen an Christus" gegen das Vorrangsuchen des ältern Jüngerkreises. b) Ausgesprochen ist die Erwählung eines Jüngerkreises ausser den 12, der den Heidenapostel wenigstens miteinschliesst oder vorbildet. c) Angedeutet das Recht Paulinischer Lehre und Paulinischen Wirkens 1) im ganzen überjüdischen Theil, 2) beim Allbewältigen, 3) in dem universalistischen Theil, 4) beim Peräischen Übergang zum alten Religionssitz, 5) bei dem letzten Auftrag des Auferstandenen. — d) Ja durch das ganze Ev. hin ist das Leben Jesu, wie das Leben, Wirken und Leiden Pauli mit im Auge. Er hat gerade so gelehrt; er hat die Umzüge ἐν κύκλῳ gemacht; er hat so triumphirend das Meer überschritten, den Meersturm überwunden; er hat eine Legion Götzengeister jenseit des Meer's gestürzt; er hat ein so grosses Heidenmahl auf Jesu Geheiss gehalten; er hat Christus in seinem Lichtglanz geschaut, die Verklärung erlebt; er ist gerade wie J. selbst in Jerusalem besonders auf den Tod

verfolgt worden. Ja mehrfach reicht die Paulus-Parallele in Mc' Geschichtsbildern bis zu Einzelnheiten (S. 98. 377). — 9) Das Ganze des Paulinischen Werkes ist ein Gegenstück zur Paulusfeindlichen Apocalypse, sowol als Nachbildung derselben, als im Gegensatz zu ihr. Sogar ausdrücklich citirt hat er den Johannes, der dem Dämonen stürzenden Jünger ausser den 12 also gewehrt hat (S. 467). Und im Gegensatz zur Apoc. J. Chr. steht sein ganzes Ev., als eine wahre Apocalypsis Jesu Christi. Nachgebildet ist sie bei der Verklärung, bei dem Sein in der Wüste, bei den Tagen des Bräutigams, in der Parusierede bis zu dem Auferstehungsengel. Die visionäre Erzählung von künftigen Parusie ist hier zu einer lehrbildlichen Erzählung von der schon diesseitigen Herrlichkeit des Christus Pauli geworden.

§ 2. Die Quellen des Buches sind das A. T., Paulus 4 Briefe, mündliche Überlieferung aus dem Gemeindemund oder aus Palästina selbst über Jesu Leben, und die eigne kirchliche Erfahrung bis zu seiner Zeit, endlich vielleicht die ihm um 65 vorangegangne Geschichte des Apostel Paulus von Lucas, sicher aber das zuletzt ihm vorangegangne paulusfeindliche, und doch so allgemein imponirende Schriftwerk der Apokalypsis, angeblich von J. Christi eigner Eingebung. Eine sonstige Schriftquelle ist für diesen Verf. nicht nachweisbar; nirgends weist seine durchaus in sich einige, durch- und umsichtige, bis zum Einzelnsten klare Darstellung über sich hinaus auf ein älteres Gefüge ähnlicher Art. Seine christliche Lehrpoesie ist ein Original in sich.

§ 3. Die Entstehung ist der Zeit nach leicht und unzweifelhaft zu bestimmen (S. 50). Aber das Wo? ist kaum noch zu ermitteln. Dieser Christ ist trotz seines Paulinismus wie der grosse Apostel selbst ein geborner Hebräer, denn er schreibt griechisch, aber denkt durchweg hebräisch, hat auch den Hebräischen Codex des A. T. vor Allem im Auge (S. 13 f. 457). Dabei ist er in Galiläa und Jerusalem selbst gegenwärtig gewesen (S. 314. 399). Aber er hat auch so viel lateinische Fremdwörter in seinem Griechisch, dass man ihn leicht in Italien sucht. Dies ist nicht unmöglich, aber so wenig sicher, als auch der Talmud in Rom oder Italien geschrieben sein müsste, wenn man die grosse Zahl seiner römischen Fremdwörter so einseitig massgebend machen wollte. Denkbar bleibt trotz der Latinismen, die in der ganzen römischen Oikumene Eingang fanden, auch natürlich trotz seines Paulinismus, der palästinische Ursprung. Manches könnte sogar an den geschichtlichen Johannes Marcus erinnern (S. 567. 578). Aber dieser

wäre um 73 u. Z. mindestens 63 Jahre alt gewesen, und das Buch hat dafür, wie Jeder fühlt, etwas viel zu Jugendliches, sagen wir deutlicher eine jugendliche Kraft der Imaginationen, die man einem Mann auf dem Wege zum Greisenalter nicht zuschreiben darf. Auch will die Überschrift der Sammler κατὰ Μάρκον selbst nichts Anders aussprechen, als das Buch sei in der Weise oder nach der Art des Marcus verfasst, der beiden Apostelkreisen zugewandt war. Also müssen wir darauf verzichten, nur das Vaterland, geschweige den Namen des grossartig angelegten Pauliners (vgl. S. 301) zu errathen: er bleibt doch einer der geistvollsten und einflussreichsten Schriftsteller, die es nach Paulus gegeben hat.

II. Das Lucas-Evangelium.

§ 1. Der Begriff des Buches. Es bildet den ersten Theil der grossen Paulinischen Lehrschrift, welche nach dem Vorgang des wirklichen Paulus-Begleiters Lucas theils durch eine erneute Apostelgeschichte, theils durch ein neues Leben Jesu Christi den Heidenapostel als wahrhaftigen Apostel, die gesetzesfreie Heidengemeinde als gleichberechtigt aufzeigen und die grosse judenchristliche Mehrheit noch jener Zeit (S. 163. 187) damit versöhnen wollte. Das nach diesem Pauliner genannte Evangelium im Besondern ist die organische Erneuerung der ursprünglichen evangelischen Lehrschrift in entschiedener paulinischem Sinne gegen die judenchristliche Reaction, welche Chr. als Sohn Josephs zu einem Messias Israëls beschränkt, den Apostel der Heiden verworfen hatte, unter Mitbenutzung einiger weiterer Überlieferungen, verfasst wahrscheinlich in Rom, jedenfalls um 100 u. Z.

§ 2. Das Neue, welches Nachlucas im Ev. bietet, ist theils traditioneller, theils ideeller Art. A) Das Traditionelle besteht 1) in einiger weiterer Kenntniss von Jüngern und Jüngerinnen, die Jesu Kreis angehörten (S. 100. 253), sowie von allgemein geschichtlichen Daten, wie über Herodias, vielleicht über Quirinius Schatzung über Annas hochpriesterliche Bedeutung noch zu Jesu Zeit (551), wozu auch die Autopsie einiger Orte und Gegenden in und um Galiläa kommt (Lysanias Abilene, Chorazin, Nain S. 325). 2) Ausserdem bietet er eine reichere Spruch-Überlieferung der Gemeinde, treffliche Sprüche und Gleichnisse, oder kurze Reden, wie das Gebet des Herrn in seiner ursprünglichsten Gestalt (11, 2—4), Momente, die Mc. keinen Anlass hatte, in seiner Schilderung der diesseitigen Herrlichkeits-Erscheinung des Heidenheilandes vorzutragen.

B) Das ideell Neue bei Lc. besteht in dem Gegensatz eines fortgeschrittenen Paulinismus gegen die angegebene judenchristliche Reaction, des Genealogus und des Kerygma (S. 257. 621), und zwar durch zwei Hauptsätze, 1) dass J. Chr. nicht ein Juden- sondern Gottessohn unmittelbar sei durch die Jungfrau-Mutter (S. 258 f.), wobei er doch als Davidide gelten kann, als in David's Stadt geboren (S. 346. 531). 2) J. Chr. habe schon in seinem Leben noch deutlicher als bei Mc. das Heidenapostelthum instituirt und das Heidenland inmitten Palästina's, Samarien, nicht gemieden, sondern besonders aufgesucht (S. 471 f.).

§ 3. Das Wesen seiner Erneuerung. Das Ganze der neuen paulinischen Lehrschrift besteht in einer lebendig durchgreifenden, organischen Erneuerung der frühern nach Massgabe des gebotenen Fortschritts. a) Sie ist so wenig mechanisch, dass Lc. durchgängig eine eigne Sprache hat und anwendet, auch wo er das Ältere ganz so bewahren konnte. Während Mc. (gleich Apocal.) hebräisch denkt, indem er griechisch schreibt, denkt Lc. von Haus aus griechisch, versteht aber auch das Hebräische und ahmt es nach; während Mc. vor Allem in dem hebr. A. T. zu Haus ist, hat Lc. überall, mindestens vor Allem LXX vor Auge. b) So lebendig eignet er sich das früher Gebotene an, dass er auch sachlich zur freiesten Um- und Neubildung fortschreitet, und behält dabei allezeit einen so klaren Überblick über das Ganze, dass nur seltner durch ihn allein die Abhängigkeit von dem früheren Gefüge erhellt, obwol es nicht an evidenten Documenten dieser Abhängigkeit fehlt (vgl. S. 360 f. 373 f.). c) Lc. ist bestrebt, die ganze frühere paulinische Lehrschrift nach Mc. zu bewahren, soweit sie nur irgend dem nothwendigen Fortschritt noch entspricht, und ist bemüht, selbst bei nothwendig gewordenen Abweichungen so weit möglich Einklang mit der Grundschrift zu erhalten. d) Das seinem Zweck direct Entsprechende in derselben sucht er nicht blos zu erhalten, sondern auch zu befestigen. Daher sucht er das Lehrbildliche soweit möglich zu wirklicher Geschichte zu erheben, die allzu offnen Spuren des blos Doctrinären oder blos Symbolischen oder der poëtischen Phantasie zu beseitigen. Mit diesem Bestreben, das Förderliche bei Mc. dergestalt zu befestigen steht in engster Verbindung das Bestreben, das gut Paulinische des Grundbuches nicht blos zu reinigen von allen Anstössen, welche der Fortschritt daran nehmen konnte, sondern dies noch ausdrücklicher zu machen durch neue Ausführung.

Das Prosaïsiren und das Neubilden steht sich nicht entgegen, sondern gehört zusammen zum Hauptstreben seiner organischen Erneuerung.

§ 4. Die Methode der Erneuerung, die zuerst bei der Kritik des kürzern Lucas-Textes, des Markion, einzuleuchten begonnen hat, besteht in drei Hauptmaximen. I. Wo dem Lc. das Grundbuch noch wesentlich entspricht, da nimmt er das Entsprechende an gleicher Stelle gleicher Weise auf, nur durchgängig in seiner Sprache und prosaïsirend, so es zur Chronik erhebend und befestigend: so im 1. Theil des Wirkens, vom Auftritt in der Synagoge an (4, 31 f.), im 2. und 4. ganz (5, 17 f. 8, 22 f.); in der 1. und 2. Leidensbetrachtung (9, 19—50). — II. Wo er dem Grundbuch aus irgend einem Grund nicht folgen kann, gibt er das Ältere an neuer Stelle und dann regelmässig als ein Neues oder in neuer Weise. Bei dieser Neubildung zeigt er fast durchgehends eine grosse lehrbildliche oder poëtisch didaktische Begabung; sie schreitet von einfacher Erneuerung bis zur freiesten Metamorphose fort. 1) Er hat nicht die Feigenbaumsverfluchung; sie war zu offen symbolisch; den doch trefflichen Inhalt gibt er, von der geschichtlichen Form bereinigt in neuer Form, als wirkliches Gleichniss, an neuer Stelle (S. 510). 2) Er hat nicht das Ärgerniss in der Patris in Mitten: er gibt es zu Anfang in entschiedener paulinischem Sinne, als Programm seines heidenfreundlichen, antijudaïstischen Evangeliums (S. 346); es ist ein Neues und doch das Alte. 3) Er hat nicht die Wahl der Säulen im Anfang: er gibt sie später, im wunderbaren Fischzug (S. 81), ein Neues und doch nur das Alte erneut. 4) Er hat nicht die Salbung der liebenden Jüngerin im Hause des Aussätzigen Simon zur Einbalsamirung: er gibt sie an neuer Stelle als Salbung der reuig liebenden Sünderin im Hause des „Reinen" Simon (S. 157 f.). 5) Er hat nicht die Frage des frommen Schriftgelehrten nach dem höchsten Gebot, am Kampftag: er gibt sie neu und erweitert an neuer Stelle, in der 2. Einschaltung (S. 529). 6) Er hat nicht das Gespräch vom Händewaschen, dafür an neuer Stelle den Streit bei einem Gastmahl selbst (S. 383 f.). 7) Er hat nicht den Abschnitt von der Warnung vor dem Sauerteig, dafür eine eigne Ausführung derselben (S. 405). 8) Es fehlt ihm das Gleichniss vom unbemerkt wachsenden Samen des Gottesreiches; dafür hat er neuen directen Unterricht über das Unbemerkbare des Gottesreich-Kommens (S. 295). 9) Es fehlt ihm die Parabel vom verreisten Herrn am Schlusse der Parusierede; er hat sie auf's angelegentlichste, doppelt erneut an früherer Stelle

(S. 545). 10) Er hat in seinem irenisch-apologetischen Interesse nicht die Forderung der Zebedaïden, herrschen zu wollen: dafür später eine allgemeinere φιλονεικία (S. 501). 11) Er hat nicht die grosse Gnome πρῶτοι ἔσχατοι: dafür in seiner grossen Einschaltung ein eignes treffliches Lehrbild (S. 494). 12) Nicht die Reichs-Verkündigung zu Anfang, dafür hernach eine eigne Anfangsrede (S. 69). 13) Nicht den Engeldienst bei der ersten Versuchung, dafür einen solchen bei der letzten Versuchung, vor dem Leiden (S. 576). 14) Nicht die Erzählung von der eigenthümlichen Tracht und Lebensweise des Täufers, dafür später eine Rede darüber (S. 28). 15) Nicht das Gespräch über Elias-Johannes nach der Erscheinung des Elias im Gesichte der Verklärung, dafür in der 1. Einschaltung eine eigne Rede über Johannes als zweiten Elias (S. 459). 16) Nicht den Hymnus „Er hat Alles wohlgemacht" nach der Heilung des Stummen und Tauben, die dergestalt unerträglich war, dafür sonst eine Ausführung, wie J. wirklich „Alles" erfüllt habe, was Jes. 35 von der Zukunft des Messias verkündige (S. 391). 17) Nicht die Heilung des Heidenkindes in die Ferne des Hauses der Heidenmutter ausser Galiläa, dafür früher die Heilung des Heidenknechtes in die Ferne des Hauses des Heiden in Galiläa in geistvollster Erneuerung (S. 386). Aber 18) der ganze Neutheil bei Lc. 7, 21—24 ist völlig als Erneuerung von Mc. 7, 24—37 erwiesen (S. 392). — III. Besonders ansprechende Themen des Mc. gibt er in doppelter Ausführung an alter Stelle das Ältere, zu einer Geschichte verfestet, an neuer Stelle das Ideelle darin, zu einem neuen Lehrbild ausgebreitet. So wird 1) der eine Aussätzige an alter Stelle gereinigt, aber der anziehende Elisa-Typus darin wird selbständig ausgeführt in der Erneuerung von 10 Aussätzigen (S. 115). 2) Der Gelähmte wird mit und nach Mc. aufgerichtet und die Erzählung möglichst durch Prosaïsiren befestigt, der Jesaja-Typus darin aber um so reicher selbständig erneut (S. 134—137). 3) Die Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern wird an alter Stelle wiedergegeben, ja angelegentlich zu einem Einzelvorgang prosaïsirt (S. 154), an neuer Stelle aber um so reicher erweitert und erneuert (S. 156 f.). 4) Die 3. Leidensankündigung betonte das Sterbenmüssen in Jerusalem; Lc. behält sie wesentlich so an alter Stelle; aber die Betonung von Jerusalem als vorbestimmter Prophetenmörderin kam an neuer Stelle zu besonderm Ausdruck (S. 499). 5) Die Aussendung und Instruction der 12 bleibt freilich wesentlich so an alter Stelle; der unverkennbare Zug darin, dass diese Aussendung der Heiden-

apostel im Auge hat, wird selbständig zu Aussendung und Instruction besonderer Heidenboten ausgeführt an neuer Stelle unverkennbar von derselben Lc.-Hand (S. 351). 6) Das Rabbithum heschilt Lc. mit Mc. wörtlich gleich am grossen Kampftage; aber das Thema war zu wichtig, um es nicht schon vorher verstärkt auszuführen (S. 534). 7) Den Blinden von Jericho heilt Lc. wie Mc. mit scheinbar geringer Differenz, aber das Heidnische in diesem Blinden zeichnet er durch ein besonderes Abbild des Heiden, durch den Erzzöllner, der nun der Reine (Zaccai) wird gegenüber dem Unreinen (Timea) S. 505. 8) Dass Mc. beim Übergang nach Judäa möglichst offen die Paulinische Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung" ausführt, hält er trotz alles sonstigen Durchbruches sehr genau, fast wörtlich ein vor dem Kommen nach Jericho (18, 15—30. S. 476); aber das war so wichtig, dass er noch zweimal an neuer Stelle, in neuer Weise dieselbe Paulus-Summa der wahren Religion durchführt (10, 25—11, 13 und 17, 1—18, 8. Rel. Jes. S. 329).

§ 5. Das Wesen der Composition. Lc. bietet das ganze Mc.-Lehrbuch, selbst möglichst dessen Gang von Anfang bis Ende nur organisch erneut, sei es an alter Stelle in der alten Weise, oder an neuer in Erneuerung freier Weise, oder so, dass er das Ältere irgend sonst ersetzt hält. Es fehlt ihm nur sehr Weniges. Ein Theil war zu wenig lehrhaft. Einen Theil davon hielt er, mit prosaïschem Recht, ersetzt durch Anderes, was Mc. selbst bietet. 1) Er hat nicht das zweite Heiden-Abendmahl, bei den 4000: aber lag die Sache nicht völlig schon in deren erstem Abbild, bei den 5000? 2) Er hat nicht die erste Blindenheilung bei Bethsaïda, aber lag sie nicht in der zweiten bei Jericho enthalten, wenn das specifisch Heidnische darin durch den Erzheiden ebendaselbst zu besonderm Ausdruck kam? (S. 505.) 3) Er hat nicht die Überwindung des stürmenden Meeres durch ein Wandeln darüber, aber war das nicht im Grund schon ausgesprochen durch die erste Überwindung des stürmenden Meeres mittels der Sturmbewältigung? b) Gänzlich fehlt dem Lc. nur dreierlei Wichtiges: 1) der Wahn der Familie Jesu, selbst der Mutter, J. sei nicht bei Sinnen (Mc. 3, 19—21. Lc. 6, 20): natürlich, der Fortschritt litt es nicht länger, dass J. Chr. als der Sohn eines Juden gelte (S. 258 f.). 2) Der Weg nach Judäa durch das Jenseits des Jordan, mit absichtlichem Vermeiden von Samarien (Mc. 10, 1: Lc. 9, 51 f.): natürlich, der Fortschritt forderte es durchaus, dass J. das Heidenland inmitten Palästina's nicht mied, sondern vorzugsweise suchte (S. 481). 3) Das Auftreten Jesu

nach dem Tod des Täufers (Mc. 1, 14: Lc. 4, 15 f.): natürlich, der Gottessohn durfte nicht als blosser Fortsetzer des Werkes des A. T.lichen Täufers erscheinen, der seine Grösse vielmehr zu bezeugen habe (S. 72 f.).

In diesen drei principiellen Widersprüchen des Lc. gegen den frühern Lehrer liegt aber auch das Princip der ganzen Abweichung des Lc.-Ganges von dem Mc.-Leitfaden, den er sonst so treu wie nur möglich eingehalten hat.

1) Der Mutterwahn wird gestürzt und begraben durch einen völligen Umsturz des ganzen Stiftungstheils, bez. durch eine erste grosse Einschaltung (6, 20 — 8, 4), welche umgekehrt das Überjüdische in Chr. in Wort und That zeigen soll (S. 258 f. 260 f.).

2) Das Verwerfen des Peräischen Weges, die Einführung der Wirksamkeit durch Samarien hin gibt eine zweite, die grösseste Einschaltung (9, 51 — 18, 13) an der Stelle des Anfangs vom Peräischen Lehrtheil (Mc. 10, 1—12); damit tritt ein 2. Evangelientheil für Lc. ein, den er (9, 51) feierlich hervorhebt, eine neue, erweiterte Darstellung des Universalistischen und Paulinischen in Jesu Wirken, unter Verwendung des ältern Gefüges (S. 481. 156 f.).

3) Der erste Anstoss 9, 18 an Mc. 1, 14 endlich führt zu einer ersten Revolution, indem nun Mc. 1, 15—20 überhaupt aufgegeben, dagegen der Übergang nach Kapharnaum neu motivirt (S. 81), die Wahl der ersten Jünger verschoben, d. h. im Wunder-Fischzug völlig erneut wird (S. 90).

Andere Durchbrüche des Mc.-Ganges gibt es bei Lc. nicht. Seine neuen Gedanken und Abbildungen hat er sonst einfach zugesetzt, sei es im Innern, wie 19, 1—27 (S. 504. 507) und 23, 6—12 (S. 594), sei es voran, in der Gestalt einer neuen Einleitung (1, 4 — 2, 52). Das ist das Wesen der Lukanischen Composition, mit dessen Verständniss erst das Geheimniss der Synopsis enthüllt hat.

§ 5. Der geschichtliche Charakter des Buches. Es hat so viel geschichtlichen Grund als die Mc.-Schrift, die es erneuert; selbständig bietet es die obengenannte Tradition über Jünger und Jüngerinnen; über J. Leben selbst die Kunde (aus seinem judenchristlichen Vorgänger) über den Namen des israëlitischen Vaters (S. 257). Im Übrigen bin ich, beim besten Bestreben, Geschichtliches über Jesu Leben zu finden, nicht im Stande, solches bei Lc. zu finden. Sein sonstig Neues besteht ausser Reden in Ausführung des ältern Grundes.

§ 6. Die Entstehung des Buches. Zufolge der Apg. ist der

Verfasser auch der Lehrschrift nach Lucas ein römischer Pauliner, der jedoch Palästina aus Autopsie kennen mochte (S. 314. 325). Dem Markion von 138 ist er vorangegangen sowie dem Mt.-Buche, das schon 118 vorhanden war (S. 172). Anderseits ist er der judenchristlichen Schicht von 80—90 (S. 257) nachgefolgt. Also ist sicher 95—105 u. Z. indicirt, wozu Alles im Buche stimmt (S. 234).

III. Evangelium nach Matthäus.

§ 1. Begriff des Buches. Es ist die Combination des Anziehendsten im Rede-Ev. des Lc. mit dem erzählenden Mc.-Grunde, in dem universalistisch-judenchristlichen Sinne, der zur Belehrung und Erbauung der grossen judenchristlichen Mehrheit um 110 u. Z. diente, wobei er gegen antichristliches Rabbithum und gegen Paulinisches Gesetzaufheben eiferte, aber zugleich ebionitische Einseitigkeit und Zaghaftigkeit bekämpfte, unter selbständiger Mit-Benutzung des hebr. A. T., unserer Apg. und der Apocalypsen Joh. und Esra (S. 546. 627).

§ 2. Die Composition. Das sachlich und wörtlich von Lc. Gebotene, das seinem Universalismus entsprach, suchte er in den Mc.-Grund einzupflanzen, so zwar dass er hinsichtlich der Hauptacte, die er von Lc. aufnahm, in Harmonie mit Beiden zu bleiben bemüht war, also zugleich eine Art erster Evangelienharmonie herstellte. Die Hauptabweichung vom Mc.-Gange besteht einfach in Nichts, als in der Voranstellung der Lukanischen Bergrede (S. 92—376).

§ 3. Der Verfasser ist unverkennbar ein hebräisch geborner Judenchrist, der in seinen Neutheilen, bes. in der Vorgeschichte, in den Lücken und beim Ende des Verräthers den Urtext des A. T. bevorzugte, wohl einer der Rabbinen, die unter Trajan als Anhänger Christi excommunicirt wurden, und mit den antichristlichen Rabbinen so lebhaft disputirten, wie bei Mt. 5, 17 ff. und 23, 1 ff. geschieht (S. 535). Die Zeit des Buches ist einerseits durch seine Benützung im Barnabas-Brief (S. 172 f.), anderseits durch seine Abhängigkeit von dem Lc.-Erneuerer bestimmt: auf 105—110, wozu Alles in ihm stimmt (S. 523 f.). Laut seinem Irrthum hinsichtlich Gadara (S. 314) ist er kein Palästiner; nach dem ersten Fundort des Buches, im Alexandrinischen Tractat von 118, kann er in Ägypten selbst gelebt haben, das er ja auch in seiner neuen Einleitung als Wiege Christi besonders gefeiert hat.

§ 4. Der geschichtliche Charakter. Das Mt.-Buch ist soweit geschichtlich, als es der Mc.-Grund ist, den es mit den Er-

neuerungen des Lc. erweiterte. Dabei hat es selbständig eine sichere Kunde über den Apostel Matthäus (S. 165), sowie einige weitere Jüngerkunde (S. 249. 253). Über das Leben Jesu selbst bietet es keine eigne Tradition; nur mögen einige auch seiner Sprüche aus der Gemeinde-Überlieferung stammen.

Die übrigen Evangelien, die von 125—170 u. Z. reichen, können noch weniger einen Anspruch auf selbständige Überlieferung machen, so trefflich auch manche ihrer Sprüche und Neubildungen bleiben, wie vom Petrus-Ev. (486. 525) und vom Logos-Ev. 4, 1—24 (S. 234).

II. Das Leben Jesu.

1. Ausserchristliche Nachrichten über die älteste christliche Zeit beginnen erst seit dem 2. Jahrhundert. Von Heiden zuerst bei Tacitus (um 100) in seinem Bericht über die Neronische Verfolgung, dann bei Plinius, in seinem Bericht über die christlichen Gemeinden Bithyniens von 103 u. Z., bei Dio Cassius, in seinem Bericht über Flavius' Clemens' Märtyrertod „als ἄθεος und halber Jude". Darin liegt die Definition des Christen für jene Zeit (S. 195). Diese Römer bieten nur Allgemeinstes über J.: „unter Pontius Pilatus gekreuzigt", aber in den Christenversammlungen „instar dei (als Sohn Gottes) gepriesen".

Jüdischer Seits beginnt man erst seit Trajan direct gegen die halben Juden, die Minäer, zu streiten, und sie zu excommuniciren (S. 535). Vorher wird nur indirect gegen die Verehrer des Gekreuzigten gestritten, im Besondern von dem Pharisäer von 97 unter der Maske des Esra-Propheten (Hdb. Apokr. II, S. 402). Noch später beginnen die jüdischen Fabeln über Christus Herkunft, die durch den Celsus des Origenes zuerst hervortreten, im Talmud wachsen, den hinsichtlich des Todestags schon das vierte Ev. beherrscht (cf. Derenbourg, Histoire de Palæstine 1866. Grätz, Gesch. des Judenthums Bd. III u. IV). Alles rabbinische Gerede besteht über J. nur in der odiosen Deutung unserer spätesten Evv., und ist ohne allen geschichtlichen Werth. Eine ältere Hagada über Jesus gibt es nicht.

Freilich scheinen wir ein sehr altes Zeugniss über Jesu Leben zu besitzen, indem in den Ausgaben des Josephus (Antiqu. 18, 3, 3), nachdem von Pilatus als Procurator Judäa's gehandelt ist, es also heisst: „Es lebt aber in jener Zeit Jesus, ein weiser Mann, wenn man nämlich ihn einen Mann nennen darf (εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή). Denn er war der Wirker von Wunderthaten (παραδόξων ἔργων ποιη-

τῆς), ein Lehrer für Menschen, welche mit Freuden das Wahre annehmen. Und Viele hat er einerseits von Juden, Viele anderseits auch von dem Heidenvolk (πολλοὺς τοῦ Ἑλληνικοῦ) an sich gezogen. Der Messias war er (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν). Und als ihm Pilatus auf Denunciation der angesehensten Männer bei uns zum Kreuz verurtheilt hatte, ruheten nicht die, die ihn zuerst geliebt hatten. Denn er erschien ihnen den dritten Tag einhaltend (τρίτην ἔχων ἡμέραν) wieder lebend, wie die göttlichen Propheten dies [Auferstehn am dritten Tage] und anderes Unzähliges über ihn geredet haben. Und noch bis jetzt hat die Schaar der Christen, die nach ihm den Namen haben, nicht aufgehört".

Ein Christ, der den bedeutendsten Geschichtsschreiber Israëls als Zeugen seines Glaubens nicht entbehren mochte, lässt den Josephus geradezu ein „Christus"-Bekenntniss ablegen. Dass hier eine Interpolation aus katholischer Zeit vorliegt, ist nicht mehr zweifelhaft.

Somit resultirt aus dem vollen Mangel an heidnischen und jüdischen Nachrichten über Jesu Leben im ganzen ersten Jahrhundert nur dies, dass sein Leben weltlich ein sehr verborgenes gewesen sein muss, und welterschütternd erst durch seine Jünger geworden ist (S. 371). Johannes des Täufers Auftreten hat, wie es scheint, weit mehr und weit schneller Aufsehn erregt. Doch ist diess ebenso begreiflich (S. 27 f.), als dass der Jude, so lange als nur möglich, die neue Religionsgemeinschaft, die ihn geistig überwunden hat, vornehm ignorirte oder in der schon damals gar nicht ungewöhnlichen Weise des Todtschweigens zum Nichts- und Nichtsein zu überliefern gedachte. Das Schweigen des Judenthums über Jesus Nazarenus bis zum zweiten Jahrhundert, ist absolut nicht im Stande, den christlichen Glauben zu alteriren. Aber weist es nicht darauf hin, dass Jesu Wirken vor dem Kreuz weitaus mehr den Charakter der stillen, weltlich verborgenen, geistigen Thatkraft hatte? An die „Haufen", ja die μυριάδες von Anhängern, welche die steigende Verehrung Jesu um ihn schon vor dem Übergang nach Jerusalem geschaart sieht (S. 234 f.), ist schon nach diesem äussern Zeugen-Verhalt gar nicht zu denken.

2. Für das Leben Jesu zeugt zwar die ganze Weltgeschichte, die mit allem Rechte von ihm an eine neue Zeit und Zeitrechnung datirt (Rel. Jesu S. 65 f.): aber des Näheren wissen wir über das welterneuernde Leben des Mannes von Nazareth nicht viel, selbst nicht durch die eigenen Anhänger. Aber auch dies kann durchaus nicht irren.

Denn ist Jesus von Nazareth als angeblicher Empörer gegen den römischen Kaiser gekreuzigt, den Jüngern auferstanden, lebend erschienen, war es damit Ernst: wer konnte daran denken, ihm ein „Epitaphium" zu errichten, oder einen „Nekrolog" über ihn als Verstorbenen" zu schreiben? Nein, die bis zum Blut entschiedene, ernste Anerkennung Jesu als des Lebenden, des zu Gott erhöheten Lebens, schliesst vielleicht von vornherein jedes Denken an eine Biographie Jesu aus, und diese Erhöhung verdrängte zugleich den Rückblick auf die irdischen Anfänge seines irdischen Erlöserlebens, das sich erst in der Parusie völlig enthüllen sollte.

3. Die einzig sichere Quelle für das Nähere von Jesu Lehre, Wirken und Leiden liegt in Paulus vier grossen Streit- und Friedens-Briefen, und, beim Versagen der Apocalypse, in der Lehrschrift von 73 u. Z., nach Marcus. Das Sichere und das Wahrscheinliche näher zu unterscheiden, als hier beim ersten Angriff geschehen: wird eine grosse Aufgabe bleiben. Vgl. S. 46—411, und 442—643.

Wir müssen darauf verzichten, „multa" über Jesu Leben vor dem Kreuz zu wissen. Aber was wir davon durch Paulus und Marcus wissen, ist ein „multum" so gross und reich, dass keine Welt je daran vorbei kann.

III. Praktischer Schluss.

Die kritische Erklärung der Evangelien stört wohl jeden Hierarchismus und Pietismus, aber nicht den innigen christlichen Glauben, noch die kirchliche Erbauung in der Gemeinde des reinen Evangeliums, sondern sie fördert Beides. Die rein geschichtliche Betrachtung wird im Besondern auch den Prediger des Evangeliums erst recht lebendig, kräftig und fruchtbar machen. Denn wenn man den geschichtlichen Grund von Allem, was in unsern Evv. sinnbildlich dargestellt ist, klar erfasst hat: dann findet das Ev. für jede Zeit und jede Lage immer neuen und immer reichern Anklang und Eingang und Einschlag! Im Besondern behalten auch die christlichen Festzeiten ihre volle Bedeutung, empfangen von der rein geschichtlichen Betrachtung der unchristlichen Denkmäler der Verehrung Jesu und seiner Religion die fruchtreichste Nahrung.

1) Die Passionszeit und der Charfreitag haben an Mc.' Passionsgeschichte den besten Leitfaden; besonders zu warnen ist vor der Johanneïschen, die vor lauter Verbesserungen oder Ausdrücklichkeiten das Allerwichtigste unterdrückt, oder das Ganze unbegreiflich macht. 2) Beim Osterfest sollte man 1 Cor.

15, 3—6 vor Allem, und immer wieder in sein grosses Licht; dazu fügt sich treffend Rö. 6, 1 ff. vom Mitauferstehen mit Christo schon in dieser Zeit, auch Ezech. cp. 3—7 von der grossen Auferweckung des Todtenfeldes im Sinne der allgemeinen Auferweckung des Gottesvolkes und der ganzen Menschheit. 3) Die Himmelfahrt behält man als besonderen Tag zur Feier des Triumphes des Geistig Auferstandenen, seiner Erhebung über alle Menschenwelt, und legt am besten Mc. 16, 19 zu Grund, wo ja jedes Wort in dieser rein geistigen Haltung wahr ist, und wobei man das blöde Sehen-Wollen der Geistesthatsache abhalten soll, die Sinnenbefangenheit überhaupt zurückweisen muss. Dazu gesellt sich treffend das Schauen Jesu zur Rechten der Macht im heil. Geiste Apg. 7, 55, anderseits der Schluss der ältesten Parusie-Rede Mc. 13, 31—37, im Weitern Rö. 8, 28—39, Phil. 2, 1 ff. 4) Bei Pfingsten wird man aus Apg. 2, 1 ff. zeigen das Wesen des h. Geistes, das da durchaus sinnbildlich dargestellt ist (s. ob. S. 622). Von Seite des ältesten Ev.-Buches ist Mc. 1, 8 zu betonen. Dabei vergesse man nicht die kritisch und praktisch sehr bedeutende Darstellung der Geist-Ertheilung bei Joh. 20, 22. Und wer spricht deutlicher als Rö. 8, 15 über den h. Geist Jesu, den Geist der Kindschaft? 5) Weihnachten feiert man am besten mit dem ältesten Wort, Gal. 4, 4; auch Mc. 6, 4 f. „der wahre Menschensohn" kann ganz fruchtbar dabei werden. Freilich ist auch die Poësie des Lc. (2, 8 ff.) vortrefflich: der Heiland ist Allen geboren, und der Himmel stimmt an sein Gloria in excelsis Deo et in terra pax! Selbst die Poësie des Mt. 2, 10—11 vom Kommen der Heiden zum Christuskind, d. h. zu der Christenheit auch in ihrer Kindheit, Kleinheit und Verborgenheit mit ihren Gaben, ist ganz praktisch zu verwerthen.

„Alles ist Euer", wie das ganze Evangelium, so der Inhalt aller unserer Evangelienbücher. Keins von ihnen möchten wir entbehren. Immerhin ist nur Ein Grund gelegt, den schon Paulus in den 4 grossen Briefen nebst Apocal. hinreichend documentiren, ist auch die ganze weitere Entwicklung ein Schatz für uns. Nur darf der Verkündiger des Evangeliums in der Gemeinde Gottes und Jesu, der Prediger niemals negativ verfahren, so wenig politische als historische Discussion treiben. Die negative Kritik, dieses Vergleichen und Analysiren des Verschiedenen, gehört nothwendig dazu, um geschichtlich klar zu sehen, ist also nothwendig zur Vorbereitung des Geistlichen überhaupt, für jede einzelne Verkündigung im Besondern. Und wehe Denen, die sich so an der Reformations-Kirche versündigen, dass sie die kritische Theologie von der akademischen Vorbereitung des Geistlichen fern zu halten sich unterstehn! Wehe auch Denen, die nicht allezeit mit der Wissenschaft fortschreiten! Aber für die Erbauung, also für das Bewusstsein, Empfinden und Bedürfen der Gemeinde Jesu gehört allein die errungene Affirmation, die religiöse oder geschichtlich ethische Position.

Der Kritiker kann und darf nur positiv erbauen, aber er wird es auch können, wenn er das Ganze der Gemeinde Jesu, auch das weibliche und kindliche Gemüth im Auge behält. Mc. 4, 10 f. 33 f. gibt schon den unerlässlich didaktischen Wink dafür (s. ob. S. 279 f.). — Nur in der Unterweisung kann und soll man die heranreifende Jugend mit allem Ernst und aller Klarheit in die Geschichte der Entstehung der N. T.lichen Denkmäler und ihrer Sammlung einführen, Alles zu seiner Zeit, und an seinem Ort.

Die Liebe zu Jesus und seiner Kirche wird mit solcher Weiterentwicklung des christlichen Gemein-Bewusstseins nur immer lebendiger erwachen und die Kirche der Reformation ihre Alle umfassende Mission dadurch erfüllen.

Anhang zu S. 22. 354.

Die geschichtliche Urkunde über Johannes den Täufer und seine Zeit.

Josephus Archäologie Buch 18, cp. 4. 5.

Nachdem der Proconsul Syriens Vitellius den drohenden Partherkönig Artabanus beschwichtigt hat, fährt Josephus also fort: cp. 4, § 6: „Damals aber beschliesst auch Philippus — er war nämlich ein Bruder des Herodes — sein Leben, im 20. Jahre der Herrschaft des Tiberius, nachdem er 37 Jahre über Trachonitis, Gaulonitis und das Batonäer-Volk obendrein geherrscht hatte, masshaltende Sitte in seiner Regierung zeigend . . . Seine Herrschaft — denn er hinterliess keine Kinder — nahm Tiberius und schlug sie zur Provinz Syrien, die Steuern aber liess er in der Tetrarchie, die ihm gehört hatte, sammeln und niederlegen. Cp. 5, § 1. In dieser Zeit aber (ἐν τούτῳ) kommen Aretas, der König Petraas und Herodes wegen folgender Ursache in Streit (διὰ τοιαύτην αἰτίαν στασιάζουσιν). Herodes der Tetrarch heirathet die Tochter des Aretas, und lebte schon geraume Zeit mit ihr. Als er aber nach Rom reiste, kehrt er bei Herodes ein, der sein Bruder war, nicht von gleicher Mutter; denn es stammte Herodes von der Tochter des Hochpriesters Simon. Er verliebte sich aber in Herodias, das Weib desselben (sie war nämlich eine Tochter des Aristobul, und dieser ein Bruder von ihnen, von Agrippa dem Grossen aber die Schwester), und wagte Worte von Heirath fallen zu lassen. Und da sie darauf einging,

wurde verabredet, sie solle zu ihm übersiedeln, sobald er von Rom abgereist sei. Es gehörte aber zu dem Pact, dass er auch des Aretas Tochter verstossen solle. Als er nun zurückkehrte nach Ausrichten des Geschäftes, wozu er nach Rom gereist war, vernahm die Frau die Kunde von dem mit Herodias geschlossenen Pact und heisst, ehe er vernommen hatte, dass Sie Alles wisse, nach Machärus sie geleiten, das an der Grenze der Herrschaft von Aretas und Herodes liegt (κελεύει πέμπειν αὐτὴν ἐπὶ Μαχαιροῦντος, μεθόριον δέ ἐστι τῆς τε Ἀρέτα καὶ Ἡρώδου ἀρχῆς), ohne ihre Absicht zu offenbaren. Und Herodes gab ihr das Geleit, ohne zu ahnen, dass die Person etwas erfahren habe. Sie aber hatte schon früher voraus Botschaft gesendet nach Machärus, das ihrem Vater botmässig war (εἰς τὸν Μαχαιροῦντα, τὸν τῷ πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ); und es war Alles von dem Strategen zur Reise vorbereitet; so langte sie an und eilte nach Arabien durch Fürsorge der sich ablösenden Strategen. So kam sie bei ihrem Vater so schnell als möglich an, und erzählte ihm das Vorhaben des Herodes. Der aber nahm dies zum Anfang von Verfeindung, und da sie auch über Grenzen im Gamalitischen Lande (streitig wurden), und Beide Heeresmacht gesammelt hatten, schreiten sie zum Krieg (ὁ δὲ ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος, περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλίτιδι....*), καὶ δυνάμεως ἑκατέρῳ συλλεγείσης, εἰς πόλεμον καθίστανται), nachdem sie Strategen an ihrer Stelle abgesendet hatten. Und als es zu einer Schlacht kam, wurde das ganze Heer des Herodes aufgerieben, da er Verrath erfuhr von Flüchtlingen, welche aus der Tetrarchie des Philippus stammend an Herodes sich angeschlossen hatten. Dies schreibt Herodes an Tiberius, der erzürnt über die Unternehmung des Aretas an Vitellius rescribirt, er solle Krieg erheben und entweder ihn lebend ergreifen und gefesselt bringen oder, wäre er getödtet, seinen Kopf zu ihm senden. — § 2. Tiberius also befahl dies dem Proconsul Syriens. Einigen aber der Juden schien es, dass Herodes' Heer von Gott in's Verderben gebracht sei, da er auch mit vollem Recht ihn strafte für seine Schuld an Johannes, der zugenannt ist der Täufer (κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ). Denn diesen tödtet Herodes, einen wackern Mann, der auch den Juden hiess, Tugend zu üben und unter Erweisung von Gerechtigkeit gegeneinander und von Frömmigkeit gegen Gott einer Untertauchung sich zu unter-

*) Mit Recht nimmt Dindorf p. 144 hier eine kleine Lücke an, die etwa στασιάσαντες enthielt.

ziehen (ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι *). Denn so werde auch die Untertauchung ihm genehm erscheinen, wenn sie sich derselben nicht zur Abbitte einzelner Sünden (μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτάδων παραιτήσει) bedienten, sondern zur Heiligung der Person (ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος), sofern auch die Seele durch Gerechtigkeit vorher völlig gereinigt sei (προεκκεκαθαρμένης). Und als die andern (Juden) sich zusammenschaarten (συστρεφομένων) — denn aufs höchste waren sie angezogen durch das Hören der Reden — da fürchtete Herodes, seine bei den Leuten so weit gehende Ueberredungsgabe möchte zu einer Empörung führen (μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι). Denn es schien, dass sie auf sein Zureden alles Mögliche zu thun bereit sein würden. Und er hielt es für weit besser, ehe irgend ein Aufstand durch ihn ausgebrochen wäre, ihn zeitig ergreifend zu tödten (πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀναιρεῖν), als dass er nach geschehenem Umsturz in Ungelegenheiten gerathe und es bereue. Und er wird, auf den Verdacht des Herodes hin gefangen nach Machärus gesendet, der vorgenannten Feste, dort getödtet (δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς, τὸ προειρημένον φρούριον, ταύτῃ κτίννυται). Den Juden aber schien es, dass zur Strafe über ihn die Vernichtung dem Heere geworden sei, da Gott dem Herodes übel wollte.

§ 3. Vitellius aber rüstete zum Krieg gegen Aretas . . . und nachdem er seinem Heer geheissen hatte, durch die grosse Ebene zu ziehen, ging er selbst mit Herodes dem Tetrarchen und mit Freunden nach Jerusalem hinauf, um Gott zu opfern, da ein vaterländisches Fest den Juden bevorstand. Nachdem er dazu dort angelangt und von der Menge der Juden ausgezeichnet aufgenommen war, verweilte er dort drei Tage, während er dem Jonathas die Hochpriesterwürde abnahm und sie dessen Bruder Theophilus übertrug. Als ihm aber an dem vierten Tage Briefe zukamen, welche den Tod des Tiberius meldeten, beeidigte er die Menge zu Gunsten des Caius, und rief das Heer zurück . . . . Und Vitellius zog nach Antiochia zurück. Agrippa aber, der Sohn des Aristobolus reiste im Jahr vorher, da Tiberius starb, nach Rom".

*) βαπτισμῷ συνιέναι ist doch nicht, wie Strauss nach Andern annahm, „sich zusammenzurotten" bei oder wegen oder mittels der Taufe (?), sondern einfach: baptismum inire (μάχῃ συνιέναι).

